

Kirker, klima og globalt perspektiv

Generalsekretær Henrik Sonne Petersen, ph.d.
Dansk Missionsråd
hsp@dmr.org

Resumé: Er det muligt at pege på specifikke bidrag fra kirker til klimatilpasning? Artiklen argumenterer for, at kirkers bidrag er identificerbare på flere områder, men har en særlig karakter, når det handler om håb og identitet. Det er et bidrag, som får karakter igennem et globalt perspektiv, fordi det åbner for et partcipatorisk etos, som ikke handler om det, der sker, dvs. om aktiviteter, men udfoldes hvor fællesskaber forandres i lyset af skabelsens fællesskab og Kristi inkarnatoriske nærvær.

Resumé: Is it possible to identify specific contributions from churches to climate adaptation. This article argues that the contribution of churches is visible in several venues, but has a special character related to hope and identity. It is a contribution that gains impetus through a global perspective, because it allows for a participatory etos, which not only focuses on activity, but in special manner comes to the fore where churches allow themselves to be transformed in light of the community of creation and the presence of Christ incarnated.

Søgeord: Økoteologi, håb, identitet, dyb inkarnation, globalt perspektiv.

Introduktion

I den økumeniske bevægelse har der været et engagement med klima problemstillinger igennem de sidste 40 år, side om side med et stigende engagement fra FN og andre internationale såvel som nationale aktører.¹ Men, på trods af denne indsats, genlyder budskabet om klimaforandringer med bekymring:

Despite 40 years of global climate negotiations ... we have generally conducted business as usual and have largely failed to address this predicament. The climate crisis has arrived and is ... more severe than anticipated, threatening natural ecosystems and the fate of humanity.²

Den ene rapport efter den anden peger på en problemstilling, som er så kompleks, at den kalder på såvel internationale som nationale og personligt engagement med at finde løsninger, og ikke mindst samarbejde på tværs af grænser og sektorer. I forhold til kirker rejser spørgsmålet sig på baggrund af bygningsmasse, fordi kirker ejer land-områder, men også fordi kirker har særlig forankring på græsrodsniveau. Spørgsmålet er nu, hvad kirker kan bidrage med i samarbejdet. Jeg vil argumentere for, at kirker ikke har et særligt bidrag, men ikke desto mindre bidrager specifikt, eller, mere korrekt: kan bidrage specifikt, med motivation og forandring. Det lyder bagvendt, at kirker ikke bidrager med noget særligt, men alligevel specifikt bidrager... Pointen er, i forlængelse af Dietrich Bonhoeffers (1906-1945) arbejde, at kirkers bidrag ikke er væsensforskellig fra andre aktørers bidrag, og derfor føjer sig ind i en sammenhæng. Der er med andre ord tale om en kirkeforståelse (*ekklesiologi*), hvor kirker ikke er isolerede øer i verden, men tværtimod er præget af en *henvisthed*³ til det omkringliggende samfund og til Gud. I *henvistheden* gemmer sig også en forståelse af, at Gud selv i Kristus Jesus er blevet menneske, *inkarneret*, og derved både er til stede i verden med en mission (cfr. *Missio Dei*), og kalder kirker til at være inkarnerede Guds ord i verden. De konkrete implikationer i forhold til samarbejde om klimaproblemstillinger

1 Dietrich Werner, «Introduction,» i: Louk Andrianos, Michael Biehl, Ruth Gütter, Jochen Motte, Andar Parlindungan, Thomas Sandner, Juliane Stork and Dietrich Werner (eds), *Kairos for Creation: Confessing Hope for the Earth* (Solingen: Foetus-verlag, 2019).

2 William Ripple et al., «World Scientists' Warning of a Climate Emergency» i: *BioScience*, January 2020, vol.70: 1.

3 *Henvisthed* placerer sig i en filosofisk sammenhæng, hvor Martin Heideggers tale om menneskelig eksistens som *Geworfenheit*, spiller den ene rolle. Den anden udgøres af Emmanuel Levinas' beskrivelse af *le chez soi*, eller *la demeure*, dvs. at være hjemme. I en teologisk sammenhæng relaterer *henvisthed* til talen om sekulær versus åndelig magt (Middelalderen), og lære om to regimenter (Reformationen). Her angiver «henvisning», at kirkers opgaver er givet, fra Gud og fra det omkringliggende samfund, konkret udtrykt som Guds kald til liv i *Eukaristien*, og et kald til at tage del i det lokale liv.

er, at kirker bidrager til et fælles projekt, og ikke står alene.⁴ Men samtidig har kirker noget, de specifikt kan bidrage med, som følge af deres natur som henvisthed, hvad der leder opmærksomheden mod emner som offentlighed, diakoni, moral, men også religionsmøde og spiritualitet.

Det er ikke stedet her at beskrive klimaproblemstillingen i detaljer, som det f.eks. sker i rapporter fra Intergovernmental Panel on Climate Change, IPPC, hvor forskere fra hele verden bidrager til den bedste forståelse af, hvad videnskaben ved om klimaforandringer, inklusive hvad der skal gøres. Men det er interessant at bemærke, at der er rapporter og bøger, der direkte adresserer et moralsk aspekt i klimaforandringer, fordi det blandt andet er i den sammenhæng, at kirker har mulighed for at bidrage specifikt. Den Europæiske Union har i en rapport om vækst og bæredygtig velstand beskrevet den udfordring, at bruttonationalproduktet (BNP; engelsk: Gross Domestic Product, GDP) er blevet «the single most important economic indicator ... of the overall state of the economy.»⁵ Udfordringen med sådan en indikator på velstand er i første række, at alt værdi reduceres til økonomi, og i anden række, at sociale udfordringer som lighed, inklusion og velfærd identificeres sammen med forbrug og produktion som noget, der anfægter «the global safe operating space,» dvs. som noget, der skaber stort pres på det planetære system. Rapporten adresserer udfordringen med at bringe begreber som fairness og tilstrækkelighed i spil med overforbrug og adfærdsmæssig forandring, og peger på behovet for udvikling af redskaber, der kan gå hinsides vækst-paradigmet, inklusive levere et nyt set indikatorer for socialt liv, som kan supplere den økonomiske indikator, BNP.

Darren Acemoglu og Simon Johnson tager fat i den samme udfordring i en bog om begrebet fremskridt.⁶ Bogen stiller skarpt på teknologisk udvikling, motiveret af nylige landvindinger omkring kunstig intelligens, og forfatterne argumenterer for, at «a new, more inclusive view of technology can emerge only if the basis of social power changes.»⁷ Forfatterne påviser, at teknologisk udvikling igennem det sidste millennium har været socialt skævvredet. Det er en lille elite, der har nydt godt af udviklingen, mens arbejderklassen kun har nydt godt af en brøkdel, hvad enten det drejer sig om landbrug eller om hele den industrielle periode. Igennem hele værket argumenterer

4 I arbejde med klimaproblemstilling skelnes der mellem klima (bestemt som udvikling i vejrforhold over 30 år), miljø (de fysiske omgivelser og betingelser for biologisk liv) og natur (geografisk miljø under åben himmel). Men i denne artikel med et fokus på kirkers bidrag bruger jeg relationer til klima og natur som synonyme, medmindre andet angives direkte.

5 European Parliamentary Research Service (EPRS), *Beyond Growth: Pathways towards Sustainable Prosperity in the EU* (Brussels: European Union, 2023).

6 Daren Acemoglu, Simon Johnson, *Power and Progress: Our Thousand-Year Struggle over Technology and Prosperity* (London: John Murray Press, 2023).

7 Acemoglu og Johnson, *Power*, 7.

forfatterne for, at kun der, hvor der har været visioner om delt fremskridt, har der været inklusive fællesskaber og velfærdssamfund. Ideen hos Acemoglu og Johnson er at vise, at brugen af indsigt og videnskab er afhængig af vision. Det handler simpelt hen om, at forestillinger om teknologier og deres bidrag, afgør om teknologi udvikles for at berige en elite, eller for at løse specifikke problemer på en inkluderende måde.⁸ Derfor, argumenterer forfatterne, er det nødvendigt at ændre «narratives, build countervailing powers, and develop technological, regulatory and policy solutions»⁹ for at modvirke en indbygget skævvridning i begrebet om fremskridt.

Nu er det klart, at Acemoglu og Johnsons bog handler om teknologi, men at deres argument kan overføres til klimaområdet, henviser forfatterne selv til. For det har været muligt i Europa, siger de, at udfordre og udstille det gamle narrativ om naturen som en kilde til vækst, hvilket både kommer til udtryk ved ny politik, men også i form af øget bevidsthed i civilsamfund og fremvækst af aktivistiske grupperinger, der bakker op om et nyt natursyn. På den måde er den europæiske udvikling i klimadrøftelsen en understregning af deres argument om ideers magt.¹⁰ Og det er netop på dette område, at religiøse fællesskaber har mulighed for at levere et specifikt bidrag, supplerer Amitav Ghosh i anden sammenhæng, dels fordi de kan mobilisere flere mennesker end andre aktører, og dels fordi «they do not partake of economic ways of thinking and are therefore capable of imagining nonlinear change,» hvilket er et bidrag «intimately related to the idea of the sacred.»¹¹

I forhold til kirker udfoldes det samfundsmæssige spil om klimaproblematikken i miniformat, idet der er en stærk konserverende kraft i kirkers tradition og læsning af Skriften, som har bakket op om en gammel naturforståelse og derfor har svært ved at se begrundelsen for, at kirker skal engagere sig i en sekulær drøftelse om klima, samtidig med at mange kirker og kirkelige organisationer allerede har engageret sig i den moderne problemstilling de sidste 40 år, både med handling og med ny tekstlæsning. Vi skal i denne artikel ikke forsøge at beskrive alt hvad der er foregået, men gennem korte beskrivelser af det, der på forhånd kvalificerer som kirkers specifikke bidrag spore os ind på, hvad der er karakteren af kirkers specifikke engagement.

De sidste 40 års arbejde med kirke og klima har langt på vej foregået under overskriften økoteologi, og to aspekter har på en særlig måde haft prominens, og kvalificerer således til at være overordnede beskrivelser af kirkelige bidrag til klimapro-

8 Acemoglu og Johnson, *Power*, 24.

9 Acemoglu og Johnson, *Power*, 38.

10 Acemoglu og Johnson, *Power*, 389ff.

11 Amitav Ghosh, *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable* (Chicago og London: University of Chicago Press, 2016), 160f.

lemstillingen (selvom Jorgenson og Padgett taler om en fire-leddet typologi).¹² Det handler om håb, som har spillet en fremtrædende rolle i befrielsesteologi, og det handler om identitet, som udfoldes i relation til den store nordiske tradition for arbejde med skabelsteologi. Ud over at påvise hvordan håb og identitet spiller sammen med andre bidrag i forståelsen af klimaproblematikken, vil jeg argumentere for, at et globalt perspektiv spiller en afgørende rolle i at udfolde det forhold, at kirkers bidrag til klimatilpasningen ikke blot handler om «at huske vores næste ude i verden,» som det nogle gange formuleres, men er noget, der vokser ud af kirkers tro, praksis og historik, hvilket netop er arnestedet for kirkers specifikke bidrag.

Hvad er et specifikt bidrag?

Der er forskellige forslag til hvad der er det bedste metodiske greb for at beskrive kirkers specifikke bidrag. Et af dem er udtrykt i tabel 1,¹³ som beskriver forskellige aspekter af ressourcer og udtryk, og som dertil indbyder til overvejelser over, hvordan de forskellige aspekter indvirker på hinanden.

Men forståelsen af ressourcer og effekter tilvejebringer kun råmaterialet til at beskrive de specifikke bidrag. Der er brug for en metodisk ramme og retning, som har en særlig opmærksomhed om forandringer. Her finder vi i første række arbejdet med transformationsforskning. Peter Lodberg har beskrevet, hvordan transformationsforskning hjælper os til at forstå civilsamfundets rolle, herunder kirkers rolle, når samfundsforhold i almindelighed er under forandring, som det for eksempel er tilfældet i Palæstina siden katastrofen, *Nakba*, i 1948, og seksdageskrigen i 1967.¹⁴ Transformationsforskning bidrager i denne artikel med at henlede vores opmærksomhed på sammenhæng mellem lokale situationer og teologi. Kirkers offentlige bidrag er med andre ord lokalt forankret, eller med reference til tabel 1, udformet som et dynamisk samspil mellem A og B, der sigter på opbygning af social kapital, dvs. styrkelse af sociale relationer gennem opbygning af tillid og sammenhængskraft i befolkningsgrupper og fællesskaber.

12 Kiara Jorgenson og Alan Padgett foreslår en fire-ledet typologi som i overskriftsform er forvalterskab, øko-retfærdighed, skaberværkets fællesskab og inkarnation. Fokus i denne artikel tangerer alle fire, uden at følge typologien. Kiara A. Jorgenson, Alan G. Padgett (eds.), *Ecotheology: A Christian Conversation* (Michigan: William B. Eerdmans, 2020).

13 Tabellen er udviklet af Michael Biehl, "Religion, Development, Mission" i: Kenneth Mtata (ed.), *Religion: Help or Hindrance to Development* (Geneva: LWF Documentation 58/2013). Der er refereret til modellen i Henrik Sonne Petersen, «Mission som gave og opgave: Praksis, tænkning og spiritualitet i missionsarbejde» i: *Ny Mission* 39, 2020.

14 Peter Lodberg, *Tro og magt i det hellige land: Palæstinensisk teologi og kirke i et transformationsfund efter 1967* (København: Aros forlag, 2010), 52ff.

Ressourcer	Immaterielle ressourcer	A <ul style="list-style-type: none"> • Bøn, gudstjeneste • Tradition, liturgi • Folkelig forankring 	C <ul style="list-style-type: none"> • Tro og lovprisning • Bøn og stilhed • Faste
	Materielle ressourcer	B <ul style="list-style-type: none"> • Diakoni • Interreligiøse relationer • Samarbejde 	D <ul style="list-style-type: none"> • Vision om en bedre verden • Tidsforståelse • Værdigrundlag
		Direkte udtryk	Indirekte udtryk
	Effekt		

Tabel 1. Ressourcer og effekter

En anden tilgang er religionsvidenskabens og antropologiens, der siden Arnold van Genneps (1873-1957) arbejde med overgangsritualer har en opmærksomhed om *liminalitet*, som et udtryk for den svævende tilstand et menneske eller et fællesskab befinder sig i, på dørtærsklen mellem denne og den åndelige verden. Her, på *tærsklen* til en anden verden, om det nu er i overgangsritualer, eller i påkaldelser af det guddommelige, handler det ikke så meget om magt, som om to karakterer af et fællesskab, nemlig autonomi på den ene side og på den anden side generøsitet og pragt. Med Alphonso Lingis' ord handler det om en forbindelse til «naturen i vores natur.»¹⁵

Kobler vi opdelingen i tabel 1 til forståelsen af liminalitet viser der sig en opmærksomhed om de helt særlige perspektiver eller erfaringer (C i tabel 1), der gives adgang til gennem ritualer (A), som i historiens løb blandt andet har påvirket tidsforståelsen (D). Tænk blot på tidsforståelsen hos Paulus, som ventede Herrens komme meget snart (f.eks. 1.Tess.4, 13-18), hvad der senere i kirkens historie gav anledning til forestillinger om at leve i en mellemtid. Ifølge Kristian Leth er det også baggrunden for, at mange mennesker i dag forstår sig selv om «levende i en *kronisk overgangstid* fra liv til død.»¹⁶ I arbejdet med liminalitet samles opmærksomheden om sociale og etiske aspekter i en transformation, og hvordan der er en cyklisk sammenhæng mellem religiøse udtryk og ressourcer, som er afgørende for accept eller afvisning af forandringer, hvilket netop er et væsentligt aspekt i klimaproblematikken.

En tredje og sidste tilgang relateret til transformation finder vi i *memory studies*, som både relaterer til konfliktforskning og postkolonial intertekstualitet. Sara Dybris

15 Alphonso Lingis, *Violence and splendor* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2011), 148, HSP oversættelse.

16 Kristian Leth, *Håb: Et forsvar for fremtiden* (København: People's Press, 2018), 45 (fremhævninger er Leths).

McQuaid beskriver, hvordan *memory studies* tilbyder et analytisk perspektiv til at afkode konflikter med rod i fortiden.¹⁷ Men forståelse af erindring åbner også for en forståelse af det nærmest mystiske aspekt, at andre erfaringer end dem vi selv har gjort, kan blive til vores.¹⁸ Det handler om *affektivitet*, modtagelighed,¹⁹ som spiller en særlig rolle, når det drejer sig om at forstå klimaudfordringer, ikke mindst når der er et asymmetrisk forhold mellem dem, der påvirker, og dem der påvirkes af klimaforandringer. Tilgangen i *memory studies* tilføjer derved et væsentligt aspekt til vores projekt med at forstå kirkers specifikke bidrag til klimaproblematikken, som har at gøre med identitet og kultur, men vel at mærke en historisk forankret identitet og kultur, der ikke bare kobler til lokale forhold, men er en åbenhed for global, for ikke at sige universel ekstension.

Med det afsæt kan vi vende opmærksomheden, via en kort omvej, mod de to nævnte områder, hvor økoteologi har skabt signifikante udtryk, som med rette opfattes som specifikke bidrag fra kirker til klimaproblemstillingen, nemlig håb og identitet.

Håb som ressource – Kristian Leth

Før vi vender blikket mod økoteologi og *håb*, er det interessant at spørge, hvorfor håb er så væsentligt? Kristian Leth spørger i en bog med titlen *Håb*,²⁰ hvordan det kan være, at han selv og mange af os andre har en følelse af at stå overfor et umiddelbart forestående sammenbrud af verden. For ser vi rationelt på udviklingen i verden, er der en masse ting, der går godt. FNs verdensmål forandrer virkelig noget, og Leth opremser (i bogens appendiks) eksempler som det, at børnedødeligheden er faldet de sidste 200 år, ekstrem fattigdom er faldet de sidste 50 år, der er mindre olieudslip i dag end i 1970erne, og naturkatastrofer koster færre liv, etc. Alligevel er der mange, der sidder med en dommedags-fornemmelse, ligesom han selv har, noterer Leth. Hans forklaring er, at det skyldes en kombination af en forventning om *jordens undergang*, arvet fra den kristne tradition, parret med medievirkeligheden, der skaber en fornemmelse af, at altings ende er nær. Det set-up skaber frygt, siger Leth, især for vores fortsatte vækst og for vores forbrug, og den frygt kommer til at præge vores tilgang til klimaet.

I skyggen af en frygt for fremtiden, argumenterer Leth, er den vigtigste ressource i

17 Sara D. McQuaid, Henrik Sonne Petersen and Johnston Price «Historical dialogues, collective memory work, and the (dis)continuation of conflicts» i: *Kritika Kultura* 33 (2019).

18 Erik Varden, *The Shattering of Loneliness: On Christian Remembrance* (London: Bloomsbury, 2018).

19 Henrik Sonne Petersen, ”Mission. Engagement i forandring og længsel efter fornyelse. Skammens bidrag til en nutidig missionsforståelse,” kapitel 8, i: Mikkel G. Christoffersen og Keld Slot Nielsen (eds.), *Skam – Et forsømt aspekt ved kristendommen* (København: Eksistensen Akademisk, 2021).

20 Kristian Leth, *Håb: Et forsvar for fremtiden* (København: People’s Press, 2018).

klimakampen håb. Det er det vigtigste, vi kan give videre til næste generation! Men hvordan får vi håb, når vores kulturelle narrativ peger i en anden retning, og medie-billedet i stor grad dannes af algoritmer, der giver os mere af det, vi er optaget af? Leth foreslår, at løsningen er at finde i en kombination af to dele. Den første del er en rationel opmærksomhed om det, der er sandsynligt,²¹ som et modsvar til den mytologiske forventning om tidens ende. Her er der simpelt hen tale om en realisme, hvor statistik får lov at bidrage til en fortælling om fremskridt på en lang række områder. Den anden del, der modvirker den dagsorden, der sættes af algoritmer og sociale medier, er en introspektion inspireret af Martin Heidegger (1889-1976), hvor alle tildragelser og forandringer blegner i lyset af muligheden for ens egen ikke-eksistens. Leths pointe er, at et skridt ind i sindets mørke,²² konfronteret med sin egen dødelighed, fjerner grunden til at frygte forandringer.²³

Tilsammen giver den rationelle opmærksomhed og konfrontationen med sin egen dødelighed basis for at tage ansvar.²⁴ Og når det overhovedet er muligt at tage ansvar, siger Leth, er der faktisk håb for, at vi kan forandre noget, eller rettere: blive ved med at forandre verden til et bedre sted, sådan som vi allerede er godt i gang med ifølge statistikkerne.

Håb i en kristen tradition

Kristian Leth's arbejde med endelighed ligger i forlængelse af en almenmenneskelig indsigt, som der er rige paralleller til en jødisk-kristen tradition. I nyere teologihistorie udfolder det sig i fokus på den sidste tid (*eskatologi*) som motivation for håb, snarere end et fokus på endelighed som sådan.²⁵ Og få har arbejdet så eftertrykkeligt med eskatologi og håb som Jürgen Moltmann (1926-2024).²⁶ Moltmann finder et grundlag for håb i det, at Guds selvåbenbaring i historien er forankret i løfter,²⁷ sådan som det f.eks. kom til udtryk i forhold til Abraham, som fik det løfte, at han skulle være en velsignelse for alle folk. Og Abraham garanti for løftet, var Guds åbenbaring for ham. Håbet om løftets realisering, har simpelt hen et afsæt i Guds egen åbenbaring.

Det at løfterne er knyttet til åbenbaring (*epifani*), fortsætter i Israels historie, og

21 Leth, *Håb*, 197f.

22 Leth, *Håb*, 179f.

23 Leth, *Håb*, 165.

24 Leth, *Håb*, 120, 218ff.

25 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology. Volume 3*, (Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans, 1997 (oprindeligt på tysk, 1993)), 54.

26 J. Moltmann, *Ethics of hope* (Minneapolis: Fortress Press, 2012 (oprindeligt på tysk, 1964)).

J. Moltmann (1980), *Experiences of God* (London: SCM Press, 1980 (oprindeligt på tysk, 1979)).

27 Robert C. Doyle, *Eschatology and the shape of Christian belief* (Paternoster Press, 2000), ch. 6.

siden i Jesu skikkelse. I en særlig grad er der knyttet løfter til Jesu død på korset, både i form af en afklaring af, hvad det indebærer, at "Gud er alt i alle," men også i form af et håb om befrielse for mennesker. Det er ikke et håb, der kun realiseres i en mytologisk fremtid, men et kristent håb om Guds rige, der indebærer en befrielse, som bør få sociale udtryk. Gudsriget behøver på sin vis ikke en teologisk begrundelse, men det behøver handling – er Moltmanns påstand!²⁸ På den måde er håb i en kristen tradition knyttet til befrielse (og i afledt betydning, befrielsesteologi), og transformation, og relateres derfor også til klima.

Den kobling af klima og håb Moltmann peger på, er relateret til en række Bibeltekster, som på forskellig vis har haft indflydelse på kirkers engagement i klimakampen, på godt og ondt.

Herske vs vogte: første spænding i det bibelske narrativ

I 1 Mosebog 1,28 – siger Gud til mennesket: «opfyld jorden og underlæg jer den; hersk over ... [alt] der rører sig på jorden.» Men, umiddelbart efter, i 1 Mosebog 2,15 er der tale om, at mennesket skal «dyrke og vogte» jorden, dvs. værne om den og have omsorg for den som en forvalter. Historisk er det netop disse tekster, der har legitimeret en herskermentalitet, og udnyttelse af jordens ressourcer, fordi verden i det store og hele er reduceret til materiale.²⁹ Richard Bauckham foreslår, at herskermentaliteten forstås som en arv fra Renæssancetiden, som er så levedygtig, at den ikke bare kan overskrives, eller erstattes af en forestilling om forvalterskab, som det har været foreslået. Dertil kommer, at teksterne i 1.Mosebog tegner et mere radikalt billede af et «community of creation,» et skabelsens fællesskab, som fuldstændig ændrer menneskets position, og ikke sigter efter at beskrive en forvaltningspraksis.³⁰ Bauckham læser ikke en udradering af menneskets unikhed ind i teksterne, men han finder en anerkendelse af en genuin andethed af andre skabninger. Det er dog kun muligt, hvis både en antropocentrisk og biocentrisk forståelse af verden erstattes af en teocentrisk forståelse, argumenterer han, hvor sammenhængen i verden ikke baseres på menneskets central position, ej heller på beslægtet biomasse, men på beslægtet ophav, nemlig i Jahve som skaber. I det perspektiv skal de første ord om «at herske over...» forstås som en befaling til at have omsorg for fælles skabninger.³¹ Hvad mere er, fællesskabet i skaberværket kommer ikke til udtryk i en hierarkisering af skabelsen, men derimod i en lovprisning, hvor

28 Stanley Grenz and Roger Olson, *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age* (Downers Grove: IVP, 1992), CH. 6.

29 Peter Halldorf, *Därför sörjer jorden* (Sturefors: Silentium, pocketudgave 2021 (oprindelig udgave 2019)), 64.

30 Richard Bauckham, «Being human in the community of creation: A Biblical perspective» i: Jorgenson and Padgett, *Ecotheology*, 2020, 38ff.

31 Bauckham, *Being human*, 46.

mennesket føjer sin stemme til andre skabningers pris af Skaberens.³²

I den læsning slår Bauckham følge både med den økumeniske Patriark Bartolomæus I som beskriver herskermentalitet som et økologisk syndefald, og Pave Francis I, som i encyclica'en *Laudato Si* slår til lyd for beskyttelse af jorden som menneskers fælles hjem, og en ny, universel solidaritet med skaberværket vendt imod udbytende kræfter i den globale økonomi.

«Jorden skal forgå» og «vi venter en ny jord»: anden spænding i det bibelske narrativ

To andre tekster har spillet ind på forståelsen af kirkers engagement i klimakampen, nemlig to forskellige visioner af verdens ende:³³

Mark 13: 31 – «Himmel og jord skal forgå...»

2 Pet 3:13 – vi venter «nye himle og en ny jord, hvor retfærdighed bor.»

Teksten fra Markus har givet anledning til det, der er kaldt en «alt-skal-brænde-teologi»,³⁴ hvor verdens undergang trækker tæppet væk under alt håb for verden, og dermed også tager pusten ud af et engagement i klimakampen. I den forstand forenes politiske klimaskeptikere med kristne ligesindede, der ser et kommende sammenbrud som den eneste mulighed for, at Guds retfærdighed kan ske fyldest. Her er det værd at bemærke, at teksten fra Peters brev, i modsætning til Markus-teksten, tilbyder en mulighed for, at Guds rige faktisk kan finde sted i en radikalt fornyet verden.

Detaljerne i tekstlæsningerne behøver vi ikke gå ind på her. For helt centralt i denne sammenhæng er overvejelsen om, hvordan de to tekster skal influere på en teologi om klima-engagement. Skal de forstås som to mulige perspektiver, eller skal den ene læses i lyset af den anden? Og hvordan spiller de to tekster sammen med resten af Bibelen, tekster om Guds skabelse, hans kærlige blik på jorden, «det er godt!» – og tekster om Guds inkarnation? Peter Halldorf er klar i målet:

Hvis Gud selv bliver menneske, og desuden som skabt væsen forsoner hele skabelsen med sig, siger det sig selv at enhver forestilling om, at Gud skal forkaste

32 Fokus er på ligestilling og gensidighed, hos Bauckham, hvor fællesskab etableres af en fælles skaber og i en fælles lovprisning af skaberens. Mennesket er ikke «præst» i Bauckham's læsning, sådan som Peter Halldorf og andre foreslår (Halldorf 2020: 92), med en medierende funktion mellem Gud og andre skabninger. Bauckham, *Being Human*, 58-59.

33 Diskussion mellem Moltmann og Bauckham gengivet i Browner, Kent E. and Elliott, Mark W. (eds.), *Eschatology in Bible and Theology. Evangelical Essays at the Dawn of a New Millennium* (Illinois: InterVarsity Press, 1997), Ch.13, 263-277.

34 Halldorf, *Därför sörjer jorden*, 95, 151 (HSP oversættelse). Cf. Bent Bjerring-Nielsen (2023), "Den forurenede skønhed" i: Kristine Kaaber Pors, Kirsten Grube Juul, Elizabeth Knox-Seith og Bent Bjerring-Nielsen, *Klima, tro, håb og handling. Natursyn og kristendom*, (København: Eksistensen, 2023), 156.

skaberværket og erstatte det med et nyt kosmos ... knapt kan kaldes kristen.³⁵

Det indebærer dog ikke, at teksten fra Peters brev nødvendigvis overlejrer og reducerer teksten fra Markus. For det kan være nødvendigt at holde begge tekster i hovedet, som to tanker eller perspektiver på det samme, fordi der er brug for en realisme om, at noget forgår, men samtidig er der i lige så høj grad brug for at nære håb om, at undergangen ikke har det sidste ord.

Holder vi nu de to nævnte spændingsforhold sammen, finder vi konturerne af et håb i Bibelen som vokser ud af et skabelsens fællesskab, og motiveres af en vision om altings transformation i ham, som er »alt i alle.« Ud af fællesskabet springer en universel solidaritet med skaberværket, levende såvel som ikke-levende dele, som kommer til udtryk i en fælles lovprisning. Men det munder også ud i en realisme om skaberværkets skrøbelighed, at noget går til og vil gå til, samtidig med at fællesskabet flyder over i en vision af en ny verden, hvor retfærdighed bor, som giver såvel motivation som retning for et engagement i klimakampen.

Sammenholdt med Kristian Leth's forslag til håb er der i denne læsning af den kristne tradition ikke blot tale om rationalitet og realisme om forgængelighed, men også et afsæt i et fælles ophav og en vision om et skabelsens fællesskab. Dertil kommer, at håbet ikke dirigeres af globale målsætninger, men orienteres efter en forståelse af retfærdighed, som vi godt nok kun skimter udfoldet i det fjerne, men hvis essens allerede er tegnet os for øjnene i skikkelse af Jesus Kristus på korset, hvor Guds løfte og Guds selvåbenbaring forenes, som en garanti for at retfærdigheden vil ske. Håbet motiveret af retfærdighed leder til en anden slags realisme, end den Leth beskriver, idet den både fungerer som en «subversiv åndelig praktik,» altså en slags kritisk instans overfor undertrykkende magtstrukturer og totalitære undertrykkere, og som en invitation til at være mere menneskelig,³⁶ mere i pagt med verden, mennesker og Gud, end forgængelighed alene inviterer til.

Med reference til de indledende metodiske overvejelser ser det ud til, at den kirkelige traditions tale om håb er bundet op på en kobling af materielle og immaterielle ressourcer, og er rodfæstet i et skabelsens fællesskab, respektive et håb, der spirer frem af Guds åbenbaring i verden. Det er det politiske perspektiv, som vi låner fra transformationsforskningen, hvor håb leder til handling via opbygning af tillid til det lokalsamfund, vi lever i. Arbejdet med *liminalitet* er prominent i den kristne tradition, og motiveres af bevidstheden om at stå på *tærsklen* til en ny himmel og en ny jord. Det er en vision, der er sprængfyldt af opstandelseskraft, og som skaber en anden forbindelse til «naturen i vores natur» end den, der viser sig i en liberalistisk verdensorden, eller en forgængelighed i Kristian Leths perspektiv. Endelig er spørgsmålet om kultur, der repræsenteres af *memory studies*, en opmærksomhed om det, at engagement

35 Halldorf, *Därför sörjer jorden*, 81.

36 Halldorf, *Därför sörjer jorden*, 152.

i klimaproblematik ikke kun afhænger af lokale forhold, men har historiske rødder og global ekstension. Derfor efterlades vi, på trods af de skelsættende tanker og strukturer med et nagende spørgsmål: har kirker så også gjort «en verden til forskel»? Har håbet virkelig forandret noget, som Kristian Leth siger? Og hvor er de globale stemmer, som påvirkes af klimaproblematikken? Det er spørgsmål, vi skal holde *in mente*, mens vi nu vender blikket til det andet bidrag fra økoteologi til klimakampen, der kan siges at høre til kirkers specifikke bidrag, nemlig det der handler om identitet.

Inkarnation, identitet og erindring

Allerede ørkenfædrene talte om, at den der ønsker at redde verden, må begynde med at redde sin sjæl.³⁷ Men sagde de ikke bare det, fordi de var verdensfjerne? Nej, deres mystiske indsigt var, at den bedende i ørkenen, adskilt fra alt bliver forenet med alt! Den ensomme i Guds navn er solidarisk med hele skabningen! Det vi ser konturerne af hos ørkenfædrene er, at handlinger springer ud af dybt forankrede holdninger. Overført til klimaproblematikken handler det om, at identitet og tro er, eller rettere kan være afsæt for handlinger og holdninger. Det er noget af det, der er på spil, når der er tale om et sakramentalt aspekt af tilværelsen,³⁸ eller om dybdeinkarnation. Niels Henrik Gregersen har arbejdet med det sidste. Han beskriver dybdeinkarnation som en forståelse af Kristus som den guddommelige kilde til liv og til hele universet, på sådan en måde at inkarnationsbegrebet er knyttet til såvel fysiske som biologiske processer.³⁹

Dyb inkarnation taler om et univers i hvilket Gud ikke kun er nærværende på en generel måde (som det er udtrykt i traditionelle begreber om den immanente aktivitet af den guddommelige skaber), men i hvilket Gud har viet sig til og forenet sig med hele netværket af fysisk og biologisk skabelse.⁴⁰

Hvor dybtgående en forandring, der er tale om, får vi en fornemmelse af, når Gregersen argumenterer for, at sammenhængen mellem inkarnation og skaberværk modsvares af en sammenhæng mellem teologi og videnskab. Ikke bare som korrelation, men i sådan

37 P. Halldorf, *Spåren till det fördolda. Beträktelser för fastan* (Varberg: Argument, 2019), 37.

38 Der er en lang række værker og artikler, der omhandler et sakramentalt perspektiv på verden. Her kan vi nøjes med at referere til John F. Haught (2020), »The unfinished sacrament of creation« i: Jorgensen og Padgett, *Ecotheology*, 2020.

39 N.H. Gregersen, »Deep incarnation and Chalcedon: On the enduring legacy of the Cappadocian concept of *mixis*« i: Thomas Marschler and Thomas Schärtl, *Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus*. Band 2: Inkarnation, (Münster: Aschendorf Verlag, 2020).

40 N.H. Gregersen, »Deep incarnation: From deep history to post-axial religion« i: *HTS Theologise Studies/Theological Studies* 72 (4), 2016, 7.

en grad at udvikling i videnskab potentielt kan påvirke forståelse i troens verden. Det kan virke udfordrende for kirker og troende, at videnskab på den måde kobles med tro. Men der er noget helt fundamentalt på spil, nemlig om forståelsen af virkelighed. Virkelighed er ikke en flerleddet størrelse, hvor der er et skel mellem en åndelig og en fysisk dimension. Der er kun én virkelighed, er Gregersens pointe, som tilgås fra forskelligt perspektiv. I denne dybe forankring af Gud i verden, hvor skabelse og skaberværk knyttes tæt til inkarnation og Jesus Kristus, skimter vi en forståelse af verden og naturen som et evigt «du,» som Martin Buber udtrykte det.⁴¹ Ligesom i et møde med et andet menneske, vi kan kalde «du,» og hvor vi selv bliver til som et «jeg,» sker det i relationen til naturen: vi bliver til os selv dér, hvor vi møder natur som et «du.» I naturens rum, møder vi derfor ikke kun os selv og en masse træer. Vi møder en sammenhæng, vi allerede er en del af, et element vi lever i, selvom som vi ikke nødvendigvis er opmærksom på det. Det er dog muligt at åbne øjne og ører, og blive modtagelig for andre erfaringer end vores egne. Det gør os både mere sårbare – og mere rodfæstede. Her er der tale om en radikal sårbarhed, ifølge Rowan Williams, for der er tale om en grundlæggende modtagelighed,⁴² eller *affektivitet*, over for alt det, «Faderen ønsker at lægge os på hjerte».⁴³ Også Erik Varden, en norsk biskop i den katolske kirke, bidrager til at forstå, hvad der er på spil i forhold til naturen, når han angiver, at det handler om en erindring af, hvad der er virkelighed. For naturen er ikke kun det, der kan måles og vejes. Naturen genlyder af erindringer fra Edens have, men også af erindringer fra den tomme grav, og er på den måde i sig selv en invitation til et liv i Ånden.⁴⁴

Erindring forstået på denne måde handler ikke bare om informationsvirksomhed og kognition, men om at blive menneskelig, helt og fuldt menneskelig i det rette element. Gregersens og andres arbejde indeholder med andre ord ikke blot en ny forståelse af virkelighed, men også en forandret antropologi, hvor det ikke handler om at blive informeret, men om at blive menneske i sit rette element. Når det er sagt, er det uhyre udfordrende at bemærke, at «det rette element» i en kirkelig tradition både kan forstås som det skabelsens fællesskab Bauckham introducerede, men også kan forstås som *eukaristien*, nadveren. Vi aner, at begrebet dybdeinkarnation adresserer en sammenhæng mellem det, vi er som mennesker, og det vi er som Guds børn: vi spiser og næres til dagligt af brød og vand, og det samme brød og vand/vin bliver til næring for troen i nadveren. Det er, som om det antydes, at vi kan møde Gud i alle ting ... Peter Fischer-Møller er inde på noget af det samme, når han knytter vores åndedræt

41 Robert Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge og London: Harvard University Press, 2011), 105.

42 Rowan Williams, »Det avsløjande ansigtet: Mission er att visa världen ett ansikte som formats av kontemplation« i: *Pilgrim* (4) 2018, 10-16.

43 Rowan Williams, *Being Human: Bodies, Minds, Persons* (London: SPCK, 2018).

44 Erik Varden, *The Shattering of Loneliness: On Christian Remembrance* (London: Bloomsbury, 2018), 109.

sammen med klodens åndedrag, og siger: «vi er en del af det samme store åndedrag.»⁴⁵ Han tilføjer: «det begynder med glæde». Det er den glæde Erik Varden taler om, som har en klangbund i glæden i Edens have. Der, hvor klodens åndedræt blev sat i gang af Guds Ånd. Klodens åndedræt, og vores åndedrag, er i det perspektiv en måde at trække vejret sammen med Ånden på,⁴⁶ og blive inddraget i det guddommelige liv. Så mærkeligt og forjættende det end kan lyde, er det tanker der allerede er formuleret af to danske salmedigtere fra hver deres århundrede, N.F.S.Grundtvig (1783-1872) og Jørgen Gustava Brandt (1929-2006):

Alt, hvad som fuglevinger fik,
alt, hvad som efter fugleskik
med sanglyd drager ånde,
lovsynge Gud, for han er god,
han i sin nåde råder bod
på støvets ve og vånde.

Grundtvig, 1851
DDS 10, 1

Godt, at livet
koster livet!
Godt at synge dagens pris.
Det er glæde,
alt til stede,
i ét nu er paradís!
Tørstende når roden ned
i evighed.

Jørgen Gustava Brandt, 1985
DDS 14, 7

Grundtvig og Jørgen Gustava Brandt sætter ord på en naturerfaring, som klinger af «wonder ... something awe-inspiring, mysterious.»⁴⁷ Det tyder på, at den modtagelighed og erindring, der er tale om, relaterer til en passioneret opmærksomhed. Ikke nødvendigvis én vi selv præsterer, men én vi kender som det at blive grebet af noget, fremkaldt i mødet med det ærefrygtindgydende. Måske er det et udtryk for en berøringsflade i naturforståelsen mellem et antropocentrisk og et teocentrisk perspektiv?

Vender vi blikket mod den overordnede karakter af dette specifikke bidrag fra kirker til klimaproblematikken, er det i særlig grad kultur og identitet, der er på spil. Men, forståelsen af virkeligheden som én, sætter samtidig en problemstilling om tid og rum på spidsen, som indeholder en imminent social kritik. For i modsætning til en global økonomisk struktur er det ikke progression, fremskridt, der er afgørende i relation til natur, men deltagelse (*participation*). Det er en problemstilling, der fortjener flere ord,

45 Fischer-Møller, *Grøn kirke* i: Pors, Juul, Knox-Seith og Bjerring-Nielsen, *Klima*, 2023, 90.

46 Sarah Coakley, *The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God* (London: Bloomsbury, 2015), 90.

47 Steven Bouma-Prediger, «The character of earthkeeping: A Christian ecological virtue ethics» i: Jørgensen og Padgett, *Ecotheology*, 2020, 149.

end vi kan levere her, men det afgørende er, at der i tankerne om dybdeinkarnation anes konturerne af en identitet, der er forviklet med vildnis,⁴⁸ mennesker og Gud. Den sociale kritik der springer ud af det at være placeret på *tærsklen* til virkeligheden, åbner for et spørgsmål om, hvordan denne virkelighed manifesterer sig, ikke bare i en privilegeret vestlig sammenhæng, men også dér, hvor der er knaphed om ressourcer, og hvor klimaudfordringer aflæses i antal måltider om dagen. Dermed peges der også tilbage på det politiske aspekt, adresseret i transformationsforskningen, som et spørgsmål om hvordan lokale danske og nordiske forhold hænger sammen med globale forhold. Er dansk og nordisk teologi om inkarnation og identitet klar til at lytte til globale stemmer, om hvordan virkeligheden ser ud?

Globalt perspektiv, mission og opmærksomhed

Projektet *Grøn kirke* i regi af Danske Kirkers Råd har helt fra begyndelsen i 2009 været globalt orienteret, med en bevidsthed om hvordan vores liv og handlinger præger mennesker andre steder på jorden.⁴⁹ Det perspektiv tematiseres i postkoloniale studier, som både folder sig ud som interesse i lokale kulturer, men også viser sig som kritik af holdninger. Ovenfor har vi især stødt på problemstillingen dér, hvor erindring er på spil. I relation til erindring er det klart, at et globalt perspektiv ikke foldes helt ud af, at vi tager hensyn til «nogen andre,» for det bliver det først for alvor, når «de andre,» som lider under klimaforandringerne, får lov at komme til orde.

Hvad er det egentlig, der er på færde i den kritik af holdninger, vi finder hos os selv og i vores egen kulturkreds udtrykt blandt andet i postkoloniale studier? Det handler, i mine øjne, om en øget bevidsthed om det, der er kaldt rationel kritik, forstået som en bevidsthed om, at vi i Danmark og Norden befinder os i et epistemologisk paradigme, som udstikker mulighedsbetingelser for handling og engagement. Det er præcis det, der er på spil i forhold til naturen, når de centrale metaforer udelukkende handler om fremskridt og et tidligt perspektiv, som det blev bemærket ovenfor relateret til EPRS-rapport fra 2023. Og det er en form for rationel kritik Kristian Leth er inde på, når han med inspiration fra Martin Heidegger foreslår, at begrænsende paradigmer overskrides ved konfrontation med vores endelighed. Med afsæt i Heideggers terminologi er udfordringen ved begrænsende paradigmer mere præcist en mangel på italesættelse af, hvordan vi forestiller os verden. Italesættes forestillingsverdenen *ikke* er der en tendens til, at vi instrumentaliserer verden, inklusive andre mennesker, som derved udsættes for at blive bestemt, og ikke får lejlighed til at vise sig selv, altså være sig selv.⁵⁰ Derfor er der ifølge Painter-Morland og ten Bos behov for at udfordre, eller bryde det,

48 Bauckham angiver omsorg for vildnis som en markør på en ægte økoteologi, Bauckham, «Being human...» 2020, 113.

49 <https://www.gronkirke.dk/>

50 Painter-Morland og ten Bos, *Should environmental concern pay off? A Heideggerian perspective* i: *Organization Studies* 37 (4), 2016, 555.

vi opfatter som fortroligt og umiddelbart givet, hvilket blandt andet indbefatter en opfattelse af naturen som en ressource, der kan udnyttes. Den traditionelle naturforståelse kalder med andre ord på *disruption*, og på en fordybelse i en passivitet, der lader ting vise sig som de er, i stil med det Alphonso Lingis taler om, når han angiver, at naturen udfolder sig i overvældende udbrud af «violence and splendor,» vold og pragt.

Painter-Morland og ten Bos arbejder med at beskrive et *participatorisk ethos*,⁵¹ hvor en forståelse af klima som «det andet,» det der er «udenfor,» udfordres. Det er et inspirerende projekt, og sætter ord på nogle af problemstillingerne i det, vi kan kalde et postkolonialt perspektiv på klima, altså et perspektiv som ikke bare tager afsæt i globale forhold, men i at de globale relationer allerede har en (belastet) historie. Men, afsættet i Heideggers tænkning er i mine øjne problematisk, fordi det lader *disruption* afhænge af det Heidegger kalder «Da-sein,» altså den menneskelige tilværelse, hvor det andet kun viser sig der, hvor vi så at sige besinder os på os selv. Problemet er, at den tanke sender os tilbage til en endelighed, hvor den «subversive åndelige praktik» ikke finder plads, fordi der ikke er tråde til «skabelsens fællesskab» (Bauckham) og ej heller til et håb om altings transformation (Halldorf). Dermed mistes også af syne den kritik af magtstrukturer, som kalder på retfærdighed, ligesom visionen om mere menneskelighed står afkortet tilbage. Tager vi i stedet afsæt i Emmanuel Levinas' (1906-1995) værk, viser der sig en mulighed for at «den anden» kan bryde ind, på en måde som ikke er initieret af mennesket selv, og selvom det virker kaotisk, sikrer det rum til en reel pluralitet, inklusive at naturen »udenfor« ikke kun påvirkes, men også kan påvirke menneskers liv. Hvor der er reel pluralitet på spil, er det ikke tilværelsen, der besinder sig på sig selv, og giver rum til det andet, natur og andre mennesker, for det andet og de andre er selv *disruptive*, eller mere præcist bryder ind i tilværelsen. Med Levinas' perspektiv er det meningsgivende perspektiv derfor givet gennem sociale og økologiske relationer. Det åbner for at forstå global mission⁵² som rum for, at «de andre» kan komme til orde, og skabe et anslagspunkt «hvor troens urbegivenheder kan knyttes til vores eget og vores fælles liv.»⁵³

Muligheden for at naturen kan komme til orde, bliver i dette perspektiv koblet til muligheden for, at «de andre» kommer til orde. Det er de andre, som for alvor skærper vores opmærksomhed, og kan åbne vores øjne og ører for sider af virkeligheden, som vi ikke kan se fra Danmark og Norden. Hvad mere er, så åbner de for forståelsen

51 Det participatoriske udfoldes også i Bruno Latours arbejde og i ANT (Aktør-Netværk Teori), hvor en bærende idé er, at intet objekt har en essens; det defineres af dets relationer til andre objekter i netværket.

52 Global mission og missional kan betyde det samme, men der er en del steder, hvor missional knyttes til evangelisering uden et lærende perspektiv, og uden det perspektiv, som udgøres af et skabelsens fællesskab, og derfor benytter vi i denne lille artikel sammenstillingen global mission.

53 Henrik Sonne Petersen, «Mission», 245.

af, hvordan Gud kan være til stede i verden, nådig-barmhjertig-forsørgende, under omstændigheder som vi knapt kan forestille os, og vi aner konturerne af et *etos*, en moralsk holdning, hvor omdrejningspunkt ikke er «mig selv» eller «os,» men består af mange omdrejningspunkter, både «de andre» og «det andet.»

Benytter vi disse perspektiver fra global mission til at belyse det globale aspekt af økoteologi, skimter vi hvordan det har indflydelse på forståelsen af håb, og på sammenhængen mellem håb og identitet. Handling med håb bliver i første række tilføjet en dynamik, fordi der ikke kun er tale om «vores» handlinger, men er plads til noget andet, noget nyt, som kan være både «pragt og vold,» altså både være opbyggende og nedbrydende. Det dynamiske handler om, at der åbnes for «disruption,» dvs. for en anden stemme, og dermed andre metaforer, samt andre handlingsmønstre end de velkendte, som konkret manifesterer sig i et værdisæt og et *etos* domineret af sårbarhed og stilhed, snarere end aktivitet og fremskridt...

Ifølge Chad Rimmer er økoteologi ligefrem et spørgsmål om at «restoring just relations in every aspect of life,»⁵⁴ og det giver anledning til det, han kalder «place-based ecological formation.» Heri placerer han arbejdet med spatiale metaforer, som en nødvendig balancering af et metanarrativ om evolution, fremskridt og vækst. Det er en introduktion til en «place-based sense,» hvor der er åbenhed for lokale værdier og kulturer, og som tilbyder en *mapping* af aktørerne og deres indbyrdes relation i al deres forskellighed. Udtrykket for sådan en «sans» for flerhed skal ikke findes i præstation eller repræsentation, føjer Rimmer til, men i liturgiens tilbedelse og ophøjelse, hvorved han lægger sig i forlængelse af Bauckham's pointe om skabelsens primære fællesskab.

Også Paul Kingsnorth og projektet Dark Mountain, arbejder med en lignende økologisk dannelse, og går så vidt at de udfordrer narrativet om *civilisation*. Ideen er, at forbindelsen til naturen ikke kan genoprettes indenfor det selvsamme civilisatoriske paradigme, som har sat klima og natur under pres, og derfor er det nødvendigt at tale om «uncivilisation» som metafor for mere rodfæstede narrativer, «which sees us as one strand of a web rather than the first palanquin in a glorious procession.»⁵⁵

Samler vi nu de forskellige indspil om «place-based ecological formation» og «uncivilization,» finder vi omridset af et alternativt *participatorisk etos*, hvor håb udfoldes i såvel spatiale som temporale metaforer, og kultur og natur kan forstås som forbundne rum, et lokalt og et globalt, hvor livet foldes ud. De privilegerede livstegn i sådan en holdning udfoldes i et spektrum, der går fra tilbedelse og ophøjelse, og en dertil hørende forbundethed (dvs. lighed) med forskelligartede væsener, til opmærksomhed om rettigheder og værdsættelse af samarbejde. På den måde reflekteres visionen om én

54 Chad Rimmer (2019), «Worship as place-based ecological formation» i: Andrianos, Biehl, Gütter, Motte, Parlindungan, Sandner, Stork og Werner (eds.), *Kairos for Creation*, 171.

55 »Uncivilisation. The Dark Mountain Manifesto«, <https://dark-mountain.net/about/manifesto/>

virkelighed! De spatiale aspekter tillader håbets metaforer for naturen at tage afsæt i kroppens længsler, begær, sårbarhed i en »theology from within,« som en vej mellem »from above« og »from below,« der samtidig tilbyder en balancering af de tidsligt base-rede metaforer om genopretning, planlægning og udvikling.

Men det er ikke kun kirkers arbejde med håb, der påvirkes af sådan et globalt og radikalt pluralistisk perspektiv. Der skabes også en særlig relation mellem håb og identitet. Identitet løftes ud af en tendens til at lukke sig om sig selv, og de toner, der allerede er anslået, kan præsenteres klarere som en vision om menneskelig blomstring som et kollektivt projekt, emblematiske udtrykt i gæstfrihed og en lyttende og lærende holdning, som først og fremmest kommer til udtryk i bøn. Med Sarah Coakleys ord kan bøn, de gange vi giver tid og rum til det, være «this precious *hiatus* for the Spirit – where we breathe the Spirit’s breath ...»⁵⁶

Forankring i verden, identitet, er i det perspektiv ikke længere kun et lokalt projekt om at medvirke til fremskridt og udvikling. For i bønnerne bliver vi så at sige fanget ind i Guds eget liv, involveret i relationer mellem Fader, Søn og Helligånd, som sætter et helt nyt perspektiv på alt, lige fra seksualitet til natur, og som tillader os at forstå sammenfiltring af tro, kirke og klima på sådan en måde, at der er plads til mange forskellige udtryk, også dem der kommer til os udefra og «forstyrrer» det lokale. Coakley beskriver det sådan: «This will be a theology *in via* ... founded not in secular rationality but in spiritual practices of attention that mysteriously challenge and expand the range of rationality, and simultaneously darken and break one’s hold on previous certainties.»⁵⁷ Coakley benytter konstruktioner lånt fra John Milbank til at beskrive, at det menneskelige ikke bare udfoldes i gode intentioner og god tro. Der må arbejdes med mentale strukturer af «un-mastery,» som «welcomes the dark realm of the unconscious, opens up a radical attention to the ‘other,’ and instigate an acute awareness of the messy entanglement of sexual desire and desire for God.»⁵⁸

Opmærksomhed får en særlig betydning. Ikke bare som mental kapacitet, men som udtryk for en holdning til andre mennesker og til naturen omkring os. Det bliver et konkret udtryk for den affektivitet, vi stødte på ovenfor, og gør det klart, at der i *henvistheden* går en strøm fra natur til menneske, som går forud for den modsatte bevægelse, vi ellers har for øje (som er den, der i rendyrket form ender i herskermentalitet). *Henvisthedens opmærksomhed* er således ikke bare et udtryk for kirkers offentlige rolle, men angiver også en slags livline, som gør det oplagt at tale om et dynamisk begrebspar af henvisthed og participation. Livlinen beskriver hvordan kirkers engagement med omgivelserne (lokalsamfund og natur) udfoldes som et arbejde med retfærdighed og

56 Sarah Coakley, *The New Asceticism: Sexuality, gender and the quest for God* (London: Bloomsbury, 2015), 91.

57 Sarah Coakley, *God, sexuality and the self: An Essay ‘on the Trinity’* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 33.

58 Coakley, *God, sexuality and the self*, 43.

fred, spændt ud mellem sekularisering og sakramentalitet.⁵⁹ Udtrykket for henvisthedens opmærksomhed er således ikke præget af magt eller kraft men af sårbarhed, som et vilkår affødt af at afbrud og opbrud (*disruption*) overlades til de andre og det andet. Som et *Nota Bene* er det vigtigt at bemærke, at heller ikke de andres og det andet opbrud er en magtbaseret relation. For sammen med Ånden har de andre og det andet kun et «stille» initiativ at slå på, udfoldet i appel til henvisthedens opmærksomhed og afhængig af, at kirker finder sted, dvs. skaber rum - til stilhed og modtagelse.

Afrunding

Med disse tanker om det specifikt bidrag fra kirker til klimaudfordringerne, kan vi nu vende tilbage til de to rapporter, der blev nævnt indledningsvis. Her italesatte rapporten fra European Parliamentary Research Service, EPRS, behovet for udvikling af redskaber, der kan gå hinsides vækst-paradigmet. I arbejdet med håb og identitet har økoteologi ad flere spor, med afsæt i forskellige livssituationer og tematikker, peget på flere slags redskaber, som vi blot nævner i stikordsform her:

Community of creation;

En subversiv åndelig praktik vendt mod undertrykkelse;

Mapping af aktører i deres forskellighed;

Place-based ecological formation.

Acemoglu og Johnson efterspurgte mulighed for at ændre «narratives, build countervailing powers, and develop technological, regulatory and policy solutions.» Her har økoteologien afdækket en grundlæggende affektivitet, og en *place-based sense*. Det er selve karakteren i et *participatorisk etos*, sammen med en prioritet af pluralitet, som gør det muligt og ønskeligt at indgå i samtale med andre bud på alternative etos'er til vækstparadigmet, f.eks. som det Kingsnorth og Dark Mountain Project præsenterer. Og selvom kirker (i Europa) nogle gange lider under en blufærdighed ved at tale om troens indre liv, altså det der hører til «C» i tabel 1, er der ingen grund til det, fordi det indgår i tæt samspil med materielle ressourcer som diakoni og vision (B og D), og derved har en retmæssig plads i en offentlig diskurs.

Har kirker så gjort noget, lød det nagende spørgsmål. Spørgsmålet lyder med rette, kan vi tilføje, for så vidt der er arbejdet og talt i mere end 40 år om økoteologi (og før det i omkring 2000 år, idet kristen teologi fra begyndelsen har været optaget af natur). Og ja, økoteologi har opnået en del, ikke mindst på et område, som ikke har været tematiseret før, nemlig sproget. For det tekniske og akademiske arbejde med økoteologi har allerede båret frugt. I de syv pilgrimsord,⁶⁰ som endte med at blive inkorporeret i Kristuskransen, som Martin Lønnebo introducerede i 1995, er der angivet pejlemærker for et sprog med åbenhed for spørgsmål om mening, håb,

59 Pannenberg, *Systematic Theology*, 56.

60 Elisabeth Knox-Seith (2023), «Pilgrimsvandring i klimaets tegn. En vejledning» i: Pors, Juul, Knox-Seith og Bjerring-Nielsen, 278.

skabelsens fællesskab og et liv i retfærdighed og fred. De syv ord er: langsomhed, frihed, enkelhed, bekymringsløshed, stilhed, fællesskab og åndelighed. Efter 20 år med Kristuskransen introducerede Biskop Lønnebo i 2015 en grøn perle, som «skal minde om diakoni og medmenneskelighed, om natur og miljø,» som det lød i pressemeddelelsen.⁶¹

Så der er sket noget! Kirker *er* involveret i klimaproblematik på mange måder. Kirker bidrager allerede i samarbejde med andre aktører som Grøn kirke i Danmark er et eksempel på, og i international sammenhæng er det anerkendt, at indsats på klimaområdet, har bedre mulighed for lokal forankring, når indsatsen sker i samarbejde med lokale, trosbaserede aktører, som for eksempel kirker. Det er alt sammen bidrag som føjer sig ind i det beundrings- og varetagelsesmandat, som Ole Jensen italesatte allerede i 1976,⁶² og som indgår i opbygning af den sociale kapital, der er så væsentlig i en situation, hvor samfund står overfor en større transformation. Men, hvor Ole Jensen hjalp os til at forstå samfundets mandat, kan vi nu lægge til, at kirker har et specifikt bidrag til det mandat, farvet af værdigrundlag og tro, hvorved kirker sammen med andre samfundsaktører kan bidrage til en fælles socialitet præget af at stå ved tærsklen til «en anden verden,» nemlig naturen. Men, det har vist sig i de foregående sider, at det specifikke bidrag som kirker kan levere, som ingen andre bidrager med, i grunden ikke er noget kirker *gør*, men er noget kirker *er*. Eller, med andre ord: kirkers specifikke bidrag til den radikale forandring, er ikke at forandre verden, men selv at blive forandret og deltage i skabelsens fællesskab (i lovprisning af Gud), og som sådan være et vidnesbyrd og et tegn på et levende håb, et levende løfte om retfærdighed. Det er på disse områder, at kirker har et specifikt bidrag, som paradoksalt nok kan beskrives som en samfunds- eller offentlig tjeneste. Samfundstjeneste kaldes på oldgræsk *leiturgia*, liturgi. Giver det mening at lade det være overskriften over kirkers specifikke bidrag til klima tilpasning? I en folkelig sammenhæng opfattes liturgi godt nok som udtryk for strukturen i gudstjenesten. Men det er mere i overensstemmelse med den oprindelige mening at forstå liturgi som en beskrivelse af selve tjenesten, gudstjenesten og kirkers funktion lokalt. Skal det nu give mening, at begrebet liturgi sammenfatter kirkers særlige bidrag, må det kunne rumme de overvejelser, vi har været inde på, lige fra det at kirker er steder, hvor mennesker og fællesskaber (menigheden) modtager og dannes, over det at fællesskabet formes i et *participatorisk etos* til det, at mennesker sammen øver sig i *henvisthedens opmærksomhed*.

61 <https://press.newsmachine.com/pressrelease/view/fralsarkransen-20-ar-9246>

62 Ole Jensen, *I vækstens vold: Økologi og religion* (København: Gyldendal, 1976).