

Jordens fælles liv – om kærlighedens ansvar for skaberværket

Af Ulrik Nissen

Planeten lider. Det har vi vidst siden begyndelsen af tresserne, hvor den første erkendelse trængte igennem om, at vi står i en økologisk og naturmæssig krise. Siden først i halvfemserne har ikke mindst FNs klimapanel dokumenteret det i adskillige rapporter.¹ Det er en belastning, der indebærer en risiko for en stigning på 3,7-4,8 °C i 2100 i forhold til førindustrielt niveau på grund af udledning af drivhusgasser. En sådan stigning i den globale gennemsnitstemperatur vil medføre en række konsekvenser for ikke mindst naturen (med smeltet is, vandstigning, forandringer i oceanernes vandstrømme, tab af biodiversitet) og på det samfundsmæssige plan (pres på landbruget, relativt reduceret tilgængeligt vand og føde, tørkestigning, stigning i store oversvømmelser, stigende antal klimaflygtninge, øgede sociale spændinger og risiko for krige). Mange af disse forandringer er i dag ved at indfinde sig, men vil sætte sig stadigt kraftigere igennem, så længe stigningen i den globale gennemsnitstemperatur ikke bliver begrænset.² Det er baggrunden for den internationale Parisaftale fra 2015, hvor 196 lande forpligter sig på at begrænse stigningen til mindre end 1,5 °C i forhold til førindustrielt niveau.³

Et af de centrale forhold ved klimakrisen, er, at problemerne er forårsaget af mennesker, de er antropogene. Derfor har betegnelsen "den antropocæne tidsalder" også sat sig igennem som betegnelse for, at vi lever i en periode, hvor mennesket i hidtil uhørt grad påvirker kloden og vil komme til at sætte et varigt aftryk.⁴ Dette kan påvises en række steder på kloden, men viser sig også på flere måder i Danmark. Siden 1870'erne og frem til i dag har vi i Danmark allerede oplevet en stigning i gennemsnitstemperaturen på 1,5 °C. Fra midten af det tyvende århundrede følger temperaturstigningen de beregninger, som forventes frem mod år 2100.⁵ Året 2020 blev det næstvarmeste siden 1874, hvor disse målinger blev påbegyndt. Foråret 2020 slog solrekorden siden 1920. Middelttemperaturen i Danmark for hele året lå 1,1 °C over normalen for perioden 1991-2020.⁶ Den årlige nedbør i Danmark er siden 1870'erne steget med 15%.⁷ I årene 2018-20 er antallet af tørkedage i løbet af året steget ganske betragteligt endog i forhold til de umiddelbart forgangne år.⁸ Frem mod år 2100 er der risiko for (hvis gennemsnitstemperaturen – trods alle bestræbelser på at begrænse den

– stiger med ca. 3,4 °C), at nedbøren om vinteren vil stige med knap 25% (en større del end i dag vil være regn), nedbøren om sommeren vil i højere grad få karakter af kraftige byger og der vil være længere tørre perioder uden nedbør, middelvandstanden vil stige og stigningen vil være accelererende, der vil komme kraftigere og hyppigere stormfloder.⁹

Disse eksempler bør åbne vores øjne for, at planeten lider, som forfatteren til en bog om den økologiske krise kalder det.¹⁰ Den jord, som fra skabelsens morgen har været god i Skaberens øjne (1 Mos 1), er i dag udpint og stresset. Det er en jord, som ikke længere kan bære det ekstreme ressourceforbrug, som vi mennesker underkaster den. Klimakrisen kalder på øjeblikkelig handling, hvis det ikke skal blive for sent. Det gælder for klodens tilstand generelt, men også for de afledte sundhedsrisici, som 240 førende sundhedsvidenskabelige tidsskrifter kom med et fælles opråb om i september 2021.¹¹

Den præcise datering af den øgede opmærksomhed på den økologiske krise kan diskuteres. Der kan imidlertid med god grund peges på begyndelsen af tresserne, hvor særligt Rachel Carsons *Silent Spring* var med til at åbne for en bredere opmærksomhed på og debat om brugen af giftstoffer i naturen og deres skadevirkninger.¹² I de senere år har diskussionen i høj grad fokuseret på klimaet og den globale opvarmning. Uanset om vi diskuterer giftstoffer, rovdrift på naturen, globale implikationer, dyrs og planters værdi i sig selv, de økonomiske og politiske konsekvenser, sundhedsmæssige konsekvenser, forholdet mellem mennesket og den øvrige del af skaberværket eller fødevarernes betydning for den globale opvarmning, så rejser der sig på dette område et kæmpestort ansvar, som det er på høje tid, at vi finder fælles løsninger på. Det er et ansvar, der kan begrundes både samfundsmæssigt, sundhedsmæssigt, biologisk og filosofisk – denne artikel retter blikket mod den teologiske begrundelse.¹³

Teologiens bidrag til naturetikken

Hvor Carsons bog var med til at sætte den økologiske bevægelse i gang, voksede området til en egentlig akademisk disciplin i løbet af tresserne og begyndelsen af halvfjerdserne. De teologiske bidrag til denne nye disciplin blev hurtigt fremtrædende.¹⁴ De første filosofiske bidrag til miljøetikken kom fra en amerikansk, australsk og norsk sammenhæng.¹⁵ Heriblandt var der en inspiration fra det tyvende århundredes litteratur – og ikke mindst Aldo Leopolds *A Sand County Almanac*.¹⁶ Leopold fremhæver en såkaldt landetik, som er præget af en

økologisk, holistisk tænkning. Dette leder ham frem til det grundlæggende princip, at for at noget er rigtigt, skal det fremme integriteten, stabiliteten og skønheden af det biotiske fællesskab.¹⁷ Denne forståelse af det biotiske fællesskab som afgørende for, hvad der er ret at gøre, leder frem til et opgør med den traditionelle, antropocentriske måde at forstå etikken på.¹⁸ Nogenlunde samtidigt udvider diskussionen sig også til spørgsmålet om, hvorvidt ikke-menneskelige, levende organismer som dyr og planter kan have rettigheder?¹⁹ Et af de centrale spørgsmål bliver i forlængelse heraf, om der er et behov for at tænke helt grundlæggende anderledes om etik, hvor vi bevæger os væk fra en forståelse, hvor mennesket er i centrum (antropocentrismen) til i højere grad at opfatte det biologiske liv som centralt (biocentrismen). En af dem som udvider den etiske tænkning er den norske filosof, Arne Næss, som var blandt pionererne indenfor miljøetikken og grundlagde dybøkologien, hvor det blev betonet, at det økologiske kredsløb er afgørende for etikken og mennesket skal i en helt grundlæggende forstand se sig selv som en del af naturens liv og kredsløb.²⁰ Denne forståelse af det biologiske liv som helt afgørende og at levende organismer har en værdi i sig selv (intrinsisk værdi) uafhængigt af den værdi, de måtte have for og i forhold til mennesker (instrumentel værdi) tager stadigt mere form i løbet af halvfjerdserne. Fra omkring midten af firserne har miljøetik som disciplin og forskningsområde etableret sig i en grad, så der begynder at være flere monografiske fremstillinger indenfor området. En af klassikerne bliver Paul W. Taylors *Respect for Nature*, som argumenterer for det biocentriske grundsyn og fremhæver, hvordan dette afføder en nødvendig respekt for naturen på grund af den iboende stræben efter livsudfoldelse, som ligger i alle former for levende organismer.²¹

Allerede fra først i halvfjerdserne var nogle af de konservative teologer opmærksomme på de miljømæssige udfordringer og den fordring, som de rejste med henblik på en nødvendig kristen stillingtagen til vores forhold til skaberværket.²² Hvis vi trækker linjerne længere tilbage, er teologen Albert Schweitzer en af de tidlige forløbere med sin betoning af æresfrygt for liv.²³ For Schweitzer var det en del af en bredere tænkning omkring kultur, etik, humanitet og forholdet til de mest sårbare livsvæsener omkring os. Som sådan rummede det afgørende implikationer for både menneskelige og ikke-menneskelige relationer – men altså også for de mindste levende væsener. I en prædiken fra Strassbourg i 1919 om æresfrygt for livet, formulerer han det på denne måde:

Godt er: at opretholde og fremme livet; ondt er: at hæmme og ødelægge livet. Vi handler etisk, når vi træder ud af vores selvoptagethed og lægger det andet væsens fremmedhed til side og lever og lider med i alt, hvad det erfarer. I denne egenskab er vi først sandt menneskelige; I den besidder vi en egen, umistelig og til stadighed voksende sædelighed.²⁴

I forhold til den nye opmærksomhed omkring miljøproblemerne, var det dog særligt fra slutningen af halvfjerdserne og ikke mindst fra midten af firserne, at de teologiske udgivelser begyndte at indtage en større plads i diskussionen. En af de teologer, der tidligt blev en del af denne debat, og som skulle blive en af miljøetikens "founding fathers" var Holmes Rolston. Han var tidligt med i diskussionen om naturens værdi og fremhævede blandt andet, hvordan både individuelle organismer og hele arter kunne have en værdi i sig selv.²⁵ Selv om Rolston har en teologisk baggrund, kan det rimeligvis gøres gældende, at den teologiske side af hans tænkning var mindre tydelig i disse første bidrag.

Det blev dog tydeligere hos en række andre teologer, der bragte centrale spørgsmål frem i forhold til kristendommen om gudsbegrebet, kristologien og hvordan troens formation af det kristne menneske også indebærer et ændret forhold til den ikke-menneskelige del af skaberværket. Et af de nye bidrag fra teologerne var ikke mindst, at spørgsmålet om forholdet mellem antro- og biocentrisme blev udvidet til at handle om teocentrisme. For flere af teologerne var det forholdet til Gud, der stod i centrum for spørgsmålet om vores forhold til skaberværket.²⁶ Tilgangene var i øvrigt bestemt af en række forskellige hovedproblemstillinger spændende fra gudsforståelsen og menneskesynet, kritiske diskussioner af kultur, samfund og økonomi til kritisk engagement i forhold til undertrykkende strukturer generelt (som det blandt andet kom(mer) til udtryk i økofeminismens diskussion af køn). I de senere år har særligt den britiske teolog, Michael Northcott, været en fremtrædende stemme med vægt på ekklesiologiske motiver og hvordan en kristen økoteologi understøtter en politisk teologi med engagement for de mest udsatte i verden.²⁷ I en amerikansk (protestantisk) sammenhæng har McFague placeret sig som en væsentlig stemme indenfor økoteologien med en række bidrag omkring den globale opvarmning og implikationerne for gudsbilledet, samfundsforståelsen (herunder markedsøkonomiens skadelige følgevirkninger) og verdensbilledet.²⁸ McFagues understregning af, at den globale opvarmning og klimakrisen kalder på en gennemgribende kulturforandring er et tema, som også træder frem hos Normann Wirzba, der repræsenterer en nyere tendens i økoteologien, hvor der lægges vægt

på en agrar teologi, der ønsker at betone fællesskabet med og brugen af jorden og landbruget, der er i harmoni med Guds skabervilje.²⁹

Det fører for vidt i denne sammenhæng at give en fuld oversigt over de egentligt kirkelige udgivelser og erklæringer om nødvendigheden af et kristent medansvar for skaberværket og dets livsfællesskab. Mest væsentligt i denne sammenhæng er dog den nuværende paves rundskrivelse, *Laudato Si'*, hvor han inspireret af Frans af Assisi betoner, hvordan hele skaberværket står i et forhold til Gud og hvordan dette rejser en afgørende fordring om at tage vare om det til gavn for enhver medskabning.³⁰ Klimaproblematikken er dog også blevet rejst af en række andre kirkesamfund og økumeniske sammenslutninger.³¹ På europæisk plan samles mange af disse aktiviteter (herunder en række NGO initiativer) i netværket, *European Christian Environmental Network (ECEN)*.³²

I en dansk sammenhæng har der været en forholdsvis god opmærksomhed på naturetikken fra teologisk side med tre ph.d.-afhandlinger i halvfemserne og først i 00erne indenfor området.³³ Områdets nestor må siges at være Ole Jensen, som med *I vækstens vold* fra 1976 skrev, hvad der skulle blive en klassiker indenfor området. Bogen blev oversat til en række forskellige sprog og fik en væsentlig indflydelse med sin betoning af, at vi har brug for et nyt natursyn for at omgås med naturen og den verden, som vi lever i, på en mere bæredygtig måde. Vi er nødt til at bevæge os væk fra en økonomisk ressourcetænkning til en agtelse for naturen.³⁴ Siden Jensen har imidlertid flertallet af danske bidrag til en klimateologi på godt og ondt ofte været inspireret af Løgstrup. Det har medført en noget ensidig vægtlægning af skabelsesteologien (med deraf manglende opmærksomhed på andre væsentlige sider af teologien).

Der kan derfor tales om et tomrum i dansk teologi i forhold til opmærksomhed på og inddragelse af nyere teologisk forskning indenfor dette område. Denne opmærksomhed finder vi i højere grad i Roald E. Kristiansens norske (bogen er dog udgivet på et dansk forlag) *Økoteologi* fra først i halvfemserne, hvor Kristiansen argumenterer for en økoteologi inspireret af pagtsteologi og amerikansk procesteologi.³⁵ Martin Ishøys *Klimaklar kristendom: Miljøteologiske begrundelser* rummer også et udblik til flere nyere teologer (primært fra en anglo-amerikansk sammenhæng), nyere diskussioner indenfor europæisk klimateologi og en bestræbelse på at tænke både kristologisk og ekklesiologisk om miljøetikken. Ishøys fremstilling er på den måde et tiltrængt bidrag til en dansk drøftelse af disse emner ved også at gøre den til et spørgsmål om kristen etik.³⁶

Kristendommens to grundsyn på naturen

De forskellige teologiske bidrag til naturetikken kan et stykke ad vejen udlægges med afsæt i de to grundsyn, som vi møder allerede på de første sider i Det Gamle Testamente. Jeg læser dem som to komplementære fortællinger om, hvordan vi som mennesker bør forholde os til det skaberværk, som vi er sat i og er blevet en del af.

I Første Mosebog kapitel 1 finder vi en grundfortælling om, at mennesket er sat som herre over skaberværket. Mennesket bliver skabt som den sidste af Guds skabninger (1 Mos 1, 26-31). Det er kronen på værket. Derefter er skaberværket fuldent og Gud kan hvile. For at Gud kan hvile, må Han også overlade det til mennesket at styre skaberværket. Det skal det gøre ved at herske over det (1 Mos 1, 26.28). Gud giver direkte mennesket denne opgave. "Bliv frugtbare og talrige, opfyld jorden, og underlæg jer den; hersk over havets fisk, himlens fugle og alle dyr, der rører sig på jorden!" (1 Mos 1, 28) Dette vers har dannet grundlag for det, som er blevet kaldt for menneskets "herskermandat". Mennesket er sat som hersker, én der skal betvinge skaberværket orden. På hebraisk bruges et meget kraftigt verbum, *kābaš*, som grundlæggende betyder at "træde under fode". Andre steder i Det Gamle Testamente bruges det også politisk om at træde sine fjender under fode. Det er altså et ord, der associeres med hård magt og en fast undertrykkelse af kræfter, der kan true orden og stabilitet. Dette syn på naturen som truende og som noget, der skal beherskes, kan være et aftryk fra en nærorientalsk og semitisk erfaring af naturen som noget truende, som Gud ved sin skaberhandling bringer orden på – og som mennesket altså som skabt i Guds billede skal videreføre. Menneskets herskermandat er altså i denne sammenhæng et gudgivent mandat til værn mod kaos.³⁷

Den anden grundforståelse møder vi i Første Mosebog kapitel 2, hvor mennesket beskrives som en gartner, der får betroet ansvaret for at forvalte den have, som skaberværket er. Verdens tilblivelse beskrives med udgangspunkt i et landbrugsbillede. Skaberværket tager udgangspunkt i agerjorden, som Gud vander for at lade planterne vokse frem. Samtidigt former Gud mennesket af jorden og blæser livsånde i det. Mennesket bliver et levende væsen gennem et lånt åndedræt. I denne have, som gennemstrømmes af floderne Pishon, Gihon, Tigris og Eufrat, sættes mennesket for at dyrke (*abad*) og vogte (*samar*) haven (1 Mos 2, 15). Begge ord betegner en tilknytning til og ansvar for at tage vare om og passe på

haven. Grundmotivet er altså her et andet end i første kapitel. Her i andet kapitel lægges der mere vægt på livsfællesskabet mellem mennesket og det øvrige skaberværk. Mennesket er grundlæggende dannet af samme væsen (jord) og betegnes ligefrem som et jordvæsen (*ha'adamah*) (1 Mos 2, 7). Det er som dette forgængelige væsen af jord, at mennesket får blæst livsånde (*nishmat hayyim*) i sig og bliver levende – med det underliggende tema, at denne livsånde også kan tages fra mennesket igen. Mennesket er altså i den forstand grundlæggende forgængelig og i et indbyrdes livsfællesskab med det øvrige skaberværk. Derfor er menneskets opgave heller ikke at betvinge sig magten i forhold til skaberværket eller at træde det under fode, men i højere grad at få haven til at vokse og trives. I flere nyere tilgange til teologisk bioetik bruges udtrykket "flourishing", som fremhæver denne trivsel.³⁸ Dette motiv møder vi også her. Det er menneskets opgave som den gode gartner at understøtte skaberværkets trivsel, dets "flourishing".³⁹

Det er denne forståelse, der ligger bag ved begrebet om menneskets "forvaltermandat" i forhold til skaberværket.⁴⁰ Det er på mange måder en langt mere frugtbar forståelse af menneskets forhold til skaberværket, da det tager udgangspunkt i det ansvar, som mennesket har fået betroet. Mennesket har fået en opgave med at tage vare om skaberværket og skal en dag stå til regnskab for, hvordan det har påtaget sig og løftet dette ansvar. Forvalterskabsmotivet når dog sin grænse dér, hvor det glemmer livsfællesskabet og slægtskabet med den øvrige del af skaberværket. Her har vi brug for andre begreber, der i højere grad betoner, at alle livsvæsener er en del af det fælles liv på den samme (forholdsvis) lille planet. Det er nogle af de motiver, der også står centralt for Frans af Assisi, som blandt andet er udråbt til skytshelgen for økologi. I sin måske mest kendte tekst, "Solsangen", som nu også i en gendigtet form har fundet sin vej til *Den Danske Salmebog*, fremhæver han, hvordan mennesket lever i et skabelsesfællesskab med hele skaberværket.⁴¹ Han fremstiller det som et familiefællesskab. Men det er et familiefællesskab, der rækker ud over levende væsener og inkluderer solen, luften og vinden. Mennesket indgår altså i helt grundlæggende forstand i en stor familie med det skaberværk, som vi er en del af:

Skønt ingen skabning véd dit navn,
har du al verden i din favn,
som broder Sol med velbehag
omfavner alt ved højlys dag. (DDS 17, 2)

Denne udvidede forståelse af det livsfællesskab, som mennesket er en del af, ligger også til grund for *Laudato Si'* (lovet være du).⁴² Titlen refererer til Frans af Assisis solsang og afspejler den franciskanske grundforståelse af, at menneskets omgang med skaberværket i grundlæggende forstand siger noget om vores gudsforhold og at hele skaberværket står i et forhold til Gud. I den forstand kan vores delagtighed i og forhold til den øvrige del af skaberværket opfattes som en gudstjeneste eller en lovprisning af Gud (eller det modsatte i tilfælde af en brutal ressourcebrug af skaberværket).

Kærlighedens og ansvarets livsfællesskab

Med disse sidste overvejelser bevæger vi os i retning af spørgsmålet, hvad vi skal forstå ved kærlighedens ansvar i forhold til naturen mere bredt forstået – det livsfællesskab, som vi deler med både levende og ikke-levende organismer. Det giver den amerikanske teolog William Schweiker et bud på i sin integrerede teori om ansvar.⁴³

Kernen i hans tilgang til ansvar er, at vi i alle vores handlinger og relationer skal respektere og fremme livets integritet, som opstår i mødet mellem vores før-moralske, sociale og refleksive goder. Samspillet mellem dem kommer til udtryk i et fjerde gode, det moralske. Han fremhæver, at denne integritet i yderste konsekvens forpligter os over for Gud, men hævder også, at livets integritet uanset livssyn vedrører os alle.⁴⁴

Vi kan bruge genmodificeret majs som eksempel for at forstå hans position lidt bedre. Majs er sammen med ris, hvede og kartofler en af de vigtigste afgrøder i verden og derfor af stor betydning for, at vi kan brødføde kloden, både mennesker og husdyr. Majs er altså en del af de før-moralske goder, som dækker over føde, klæder og ly for vind og vejr og er helt basale nødvendigheder for at kunne overleve. Men fordi vi alle er afhængige af disse før-moralske goder, kan det forekomme nærliggende at modificere for eksempel majsplanten, så den er resistent over for visse typer af insekter, plantegifte eller tørke. Samtidig kan manglen på fødevarer som majs indebære en social udfordring. Hvis vi mennesker lider sult og nød, vil vi meget hurtigt og helt naturligt forsøge at skaffe os mad og sikkerhed andre steder og på nye måder. Omvendt er rigeligt med fødevarer med til at sikre mere stabile samfund, hvor store grupper af mennesker ikke pludselig begynder at migrere fra et landområde til et andet og dermed bringer social uro med sig. Hvis vi er mætte og varme, er vi meget mindre tilbøjelige til at flytte os geografisk, mens vi til gengæld har overskud til at indgå i

meningsfulde relationer med vores medmennesker og omverdenen. Men hvis vi oplever mangel på basale goder, vil vores sociale goder også blive påvirket, og vi vil være nødt til at kæmpe mere for at sikre os selv de mest nødvendige midler til overlevelse. Vi mennesker er imidlertid ikke bare afhængige af før-moralske og sociale goder, vi er også tænkende væsener. Det er goder, som er afgørende for os, selv om de ikke helt basalt handler om opretholdelse af vores biologiske og sociale liv. De basale og sociale goder går altså forud for de reflektive goder, der er knyttet til vores tænkning. Men samtidig er de reflektive goder helt afgørende for, at vi som mennesker kan se os selv og verden i et større perspektiv, og for, hvilke svar vi finder frem til på spørgsmålene omkring meningen med livet, og hvilken fremtid vi vil arbejde hen imod.⁴⁵

Ifølge Schweiker skal vi altså ikke forstå ansvar som et éndimensionelt begreb. Ansvar må netop altid have til sigte at integrere forskellige sider af tilværelsen, som vil komme til udtryk i en moralsk integritet. På den baggrund skulle vi have meget bedre forudsætnin-ger for at finde ud af, hvordan vi handler ansvarligt i forhold til både muligheder og risici. Schweiker sætter også ansvar i forbindelse med magt. For takket være vores enorme videnskabelige bedrifter og teknologiske muligheder har vi de sidste par århundreder fået magt over naturen i en hidtil uset grad.

Denne tanke trækker tråde tilbage til englænderen Francis Bacons vision om, at viden er magt. Bacon var som naturvidenskabsmand, filosof og statsmand i overgangen mellem det sekstende og syttende århundrede en af grundlæggerne af den moderne naturvidenskab. Men han konkluderede også, at vores øgede viden om naturen samtidig medførte en øget magt over den. Denne magt kan og bør vi ifølge Bacon bruge til at bekæmpe dårligdomme og fremme menneskets lykke. Selv om denne vision kan lyde tillokkende, er det vigtigt at have i tankerne, at denne magt også rejser et ansvar. I eksemplet med genmodificeret majs melder spørgsmålet sig uvægerligt, hvilken motivation der driver udvikling af disse planter?

Hvis motivationen alene er drevet af videnskabelig nysgerrighed eller økonomisk væksttænkning, risikerer vi at ignorere den større sammenhæng omkring den moralske integritet og dermed ansvaret. For problemet har først og fremmest sin rod i vores egne forbrugsvaner. Hvis en større del af os rige og velnærede vesterlændinge ville reducere vores forbrug og for eksempel spise mindre kød, så ville mange af de samme problemer faktisk også blive løst.

Det ville måske være mere etisk forsvarligt at løse fødevareproblemerne ved at lægge forbruget om snarere end med genmodificerede organismer. Tysk-amerikanske Hans Jonas taler om nødvendigheden af et forsigtighedsprincip eller (som han kalder det) en frygtens heuristik.⁴⁶ Vi bør med andre ord orientere os ud fra parolen ”*Better safe than sorry*”. Hellere være på den sikre side end fortryde. Vi bør vælge det sikre alternativ i de tilfælde, hvor vi er usikre på, hvilke konsekvenser vores handlinger vil få.

Jonas mener ikke, at fortidens etiske teorier såsom Kants sindelagsetik slår til i det 21. århundrede og i fremtiden. Disse modeller har alle sammen haft udgangspunkt i handlinger, hvor forløbet er overskueligt og resultatet beregneligt. Men i dag har perspektivet rykket sig uoverskueligt langt ud i fremtiden. Derfor er vi ifølge Jonas nødt til at tale om ansvar på en ny måde, der også indbefatter de følgevirkninger af vores handlinger, som vi ikke kan overskue nu og her.

Men kan vi have et ansvar for nogen, der ikke eksisterer? For mennesker, der kun eksisterer i teorien og i vores fremskrivninger? Og hvad med dyr, planter og økosystemer? Kan vi have ansvar for nogen, der ikke har rettigheder? Skal vi tage ansvar for dem, der ikke selv kan gøre det? Alle disse spørgsmål rejser flere problemstillinger, end vi kan besvare her. Men både Schweiker og Jonas argumenterer for, at dyr og planter kan have en såkaldt livsudfoldelse, som vi mennesker enten kan fremme eller hindre, hvorfor dette vilkår rejser en fordring over for os om at tage vare på denne livsudfoldelse. En solsikke kræver for eksempel næringsstoffer fra jorden, sol, vand og skygge. Vores opgave er så at tilstræbe, at denne plante får optimale livsvilkår. På tilsvarende vis skal vi gøre vores bedste for at fremme livsudfoldelsen for en hund, kanin, gris, kylling eller hvilket som helst andet dyr.

Taylor kalder hvert enkelt livsvæsen, lige fra solsikken til os mennesker, for teleologiske livscentre – vi har alle et mål, et *telos*, for vores liv.⁴⁷ Hver enkelt organisme, uanset om det er en delfin, vandmand eller en tulipanplante, stræber efter at udfolde sit liv og realisere sit potentiale mest, længst og bedst muligt. Denne iboende stræben fordrer respekt fra alle andre levende væsner, især dem, der har magt og mulighed for at begrænse den. Men denne fordring er ensidig. Den retter sig alene til os mennesker, som derfor også bør handle etisk forsvarligt og ansvarsfuldt. Planter, dyr og økosystemer, kan vi ikke stille til ansvar for deres egen livsudfoldelse. De er i den forstand ansvarsfrie. Den byrde og det kald om kærlighedens gensvar bør vi som mennesker påtage os, eftersom vi er den eneste dyreart, der er i stand til at reflektere over et ansvar, der går ud over vores egne nærmeste slægtninge, men

i tankegang og handlemåde ideelt set gerne skulle indbefatte hele kloden. Det er derfor også et ansvar, som vi kan føre tilbage til menneskets forvaltermandat og vores ansvar for at passe på jorden og det livsfællesskab, som vi er en del af. Det er et kald til kærlighedens ansvar, som allerede viser sig nu i forhold til den lidende planet, der kalder på vores omsorg.

[Artiklen er er en forkortet og revideret udgave af kapitlet "Jordens fælles liv" i: Ulrik Nissen. *Kærlighedens ansvar. Grundlag og områder for kristen etik*. 189-220. København: Eksistensen, 2022]

¹ Se "The Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC)," tilgået April 15, 2021, <https://www.ipcc.ch>.

² For en redegørelse for klimaforandringerne og deres konsekvenser for både ferskvand, verdenshavene, økonomiske sammenbrud og politiske konflikter – og samtidigt en appel til, at menneskeheden kan nå at vende udviklingen, se David Wallace-Wells, *Den ubeboelige klode: En historie om vores fremtid*, overs. Steffen Rayburn-Maarup (Århus: Klim, 2019).

³ Se "The Paris Agreement," tilgået April 15, 2021, <https://unfccc.int/process-and-meetings/the-paris-agreement/the-paris-agreement>.

⁴ Det "antropocæne" er en geokronologisk betegnelse for den periode, hvor forandringer af jordens overflade tilskrives menneskelig påvirkning. Første gang begrebet blev formuleret tilskrives som regel Paul Crutzen ved en konference og efterfølgende artikel i IBGPs nyhedsbrev, se Paul J. Crutzen and Eugene F. Stoermer, "The "Anthropocene"," *The International Geosphere-Biosphere Programme (IGBP) Newsletter*, no. 41 (May 2000).

⁵ "Vejret i Danmark bliver varmere, vådere og vildere," 2020, tilgået April 15, 2021, <https://www.klimatilpasning.dk/viden-om/fremtidens-klima/klimaaendringeridanmark/>.

⁶ "Året 2020," Danmarks Meteorologiske Institut, 2021, tilgået April 16, 2021, https://www.dmi.dk/fileadmin/user_upload/Afrapportering/Aarssammendrag/Sammendrag_2020.pdf.

⁷ "Nedbør og klimaforandringer," Miljøministeriet, 2020, tilgået April 16, 2021, <https://www.klimatilpasning.dk/viden-om/fremtidens-klima/klimaaendringeridanmark/aendringer-i-nedboer/>.

⁸ "Tørke og klimaforandringer," Miljøministeriet, 2020, tilgået April 16, 2021, <https://www.klimatilpasning.dk/viden-om/fremtidens-klima/klimaaendringeridanmark/aendringer-i-toerke/>.

⁹ Se Olesen, "Vejret i Danmark."

¹⁰ Ioanna Sahinidou, *Hope for the Suffering Ecosystems of Our Planet: The Contextualization of Christological Perichoresis for the Ecological Crisis* (New York: Peter Lang, 2014).

¹¹ Se "Klimaopråb fra internationale sundhedsfaglige tidsskrifter: "Der skal handles nu"," Ugeskrift for læger, 2021, tilgået 9. september, 2021, <https://ugeskriftet.dk/nyhed/klimaoprab-fra-internationale-sundhedsfaglige-tidsskrifter-der-skal-handles-nu>.

¹² Se Rachel Carson, *Silent Spring* (London: Hamish Hamilton, 1962).

¹³ Nogle af de nyere antologier med teologiske tilgange til natur, klima og økoteologi er blandt andet Laura Hobgood and Whitney Bauman, eds., *The Bloomsbury Handbook of Religion and Nature: The Elements*, Bloomsbury handbooks in religion (London: Bloomsbury Publishing Plc, 2018); Willis Jenkins, Mary Evelyn Tucker, and John Grim, eds., *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, Routledge International Handbooks (London: Routledge, 2017); Ernst M. Conradie et al., eds., *Christian Faith and the Earth: Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2014).

¹⁴ For en mere fuldstændig redegørelse, se Clare Palmer, "An Overview of Environmental Ethics," in *Environmental Ethics*, red. Holmes Rolston and Andrew Light (Malden, MA; Oxford, UK; Victoria, AU: Blackwell Publishing Ltd, 2003). For en mere teologisk fokuseret oversigt, se Joseph K. Sheldon, *Rediscovery of creation: A bibliographical study of the church's response to the environmental crisis*, vol. 29, ATLA bibliography series, (Metuchen, N.J: The American Theological Library Association, 1992).

¹⁵ Redegørelsen for miljøetikens fremkomst er delvist inspireret af Andrew Brennan and Yeuk-Sze Lo, "Environmental Ethics," red. Edward N. Zalta, Summer 2021 ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021), <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/ethics-environmental/>>.

¹⁶ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac and, Sketches Here and There* (New York: Oxford University Press, 1949).

¹⁷ Leopold, *A Sand County Almanac*, Part IV, "The Land Ethic".

¹⁸ Richard Routley, "Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?" (paper presented at the XVth World Congress of Philosophy 17th to 22nd September, 1973, Varna, Bulgaria, 1973).

¹⁹ Hvor Christopher Stone rejser det som et juridisk spørgsmål i forhold til planter, gør Peter Singer det markant gældende i forhold til dyr som sansende væsener. Se Christopher D. Stone, *Should Trees have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects* (Los Altos, CA: W. Kaufmann, 1974); Peter Singer, *Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals* (London: Jonathan Cape, 1975).

²⁰ Hans banebrydende artikel med dette grundsyn kom allerede i 1973, se Arne Næss, "The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary," *Inquiry* 16, no. 1-4 (1973/01/01 1973). Senere udfoldede han denne forståelse yderligere i ikke mindst Arne Næss, *Økologi, samfunn og livsstil: Utkast til en økosofi*, 5. udg., vol. 219, De store U-bøkene, (Oslo: Universitetsforlaget, 1976).

-
- ²¹ Paul W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Studies in moral, political, and legal philosophy, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).
- ²² Se blandt andet Francis A. Schaeffer, *Pollution and the Death of Man: The Christian View of Ecology* (Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 1970); Basilea Schlink, *Kurz vor der Weltkatastrophe: Bedrohung und Bewahrung*, Wort zur Stunde, (Darmstadt-Eberstadt: Evangelische Marienschwesternschaft, 1973).
- ²³ For en samling af centrale tekster knyttet til hans forståelse af æresfrygt for liv (fra de første ansatser i 1919 til hans senere refleksioner over det i 1963), se Albert Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, red. Hans Walter Bähr, Beck'sche Reihe, (München: C. H. Beck, 1966). Schweitzers grundtanke foreligger også i en dansk oversættelse, Albert Schweitzer, *Ærefrygten for Livet*, Europæisk Kulturbibliotek., (Kbh: Det danske Forlag, 1946).
- ²⁴ Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben*, 32: "Gut ist: Leben erhalten und fördern; schlecht ist: Leben hemmen und zerstören. Sittlich sind wir, wenn wir aus unserm Eigensinn heraustreten, die Fremdheit den anderen Wesen gegenüber ablegen und alles, was sich von ihrem Erleben um uns abspielt, miterleben und miterleiden. In dieser Eigenschaft erst sind wir wahrhaft Menschen; in ihr besitzen wir eine eigene, unverlierbare, fort und fort entwickelbare, sich orientierende Sittlichkeit" (egen oversættelse).
- ²⁵ Holmes Rolston, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).
- ²⁶ Et af de tydeligste eksempler på denne tilgang var James Gustafson, se James M. Gustafson, *A Sense of the Divine. The Natural Environment from a Theocentric Perspective* (Cleveland, OH: The Pilgrim Press, 1996).
- ²⁷ Se ikke mindst Michael S. Northcott, *A Political Theology of Climate Change* (London: SPCK Publishing, 2014); Michael S. Northcott, *A Moral Climate: The Ethics of Global Warming* (London: Darton, Longman & Todd Ltd, 2007).
- ²⁸ Blandt nogle af McFagues væsentligste bøger kan (ud over den nævnte) fremhæves Sallie McFague, *Blessed are the Consumers: Climate Change and the Practice of Restraint* (Minneapolis: Fortress Press, 2013); Sallie McFague, *Life Abundant. Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001).
- ²⁹ Se for eksempel Norman Wirzba, *Food & Faith: A Theology of Eating* (New York: Cambridge University Press, 2011); Norman Wirzba, *The Paradise of God: Renewing Religion in an Ecological Age* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- ³⁰ Rundskrivelsen er fra 2015 og foreligger også i en dansk oversættelse, Pave Frans, *Laudato Si': Lovet være du*, overs. Michael Alring (København: Ansgarstiftelsen, 2015).
- ³¹ For en dansk sammenhæng er det måske ikke mindst interessant her at fremhæve den svenske kirkes udgivelse, Svenska Kyrkans Biskopar, *Ett biskopsbrev om klimatet* (Uppsala: Svenska Kyrkan, 2019), [https://www.svenskakyrkan.se/filer/SK20077-Biskopsbrev-klimat-webb%20uppslag%20\(5\).pdf](https://www.svenskakyrkan.se/filer/SK20077-Biskopsbrev-klimat-webb%20uppslag%20(5).pdf). Men også i *Det lutherske verdensforbund* og *Kirkernes verdensråd* er det et fremtrædende anliggende, se for eksempel "Climate Justice," tilgået May 06, 2021, <https://www.lutheranworld.org/climate-justice>; "Care for creation and justice," tilgået 6. maj, 2021, <https://www.oikoumene.org/what-we-do/care-for-creation-and-climate-justice>.
- ³² Se "European Christian Environmental Network (ECEN)," 2017, tilgået 6. maj, 2021, <http://www.ecen.org/>.
- ³³ Se Martin Ishøy, "Miljøetik: Bidrag til den opgave at etablere disciplinen miljøetik i en dansk sammenhæng" (PhD afhandling, Institut for Systematisk Teologi, Aarhus Universitet, 1996); Ulrik Nissen, "Nature and Reason. A Study on Natural Law and Environmental Ethics" (PhD thesis, Faculty of Theology, Aarhus University, 2001); Mickey Gjerris, "Naturetik og bioteknologi: En kritisk læsning af K.E. Løgstrups forståelse af erkendelse og etik med særligt henblik på en undersøgelse af de bioetiske problemstillinger ved udviklingen og anvendelsen af grise i xenotransplantationsteknologien" (PhD afhandling, Københavns Universitet, 2004).
- ³⁴ Se Ole Jensen, *I vækstens vold: Økologi og religion*, 2. udg. (København: Gyldendal, 1992). Bogen udkom i førsteudgave i 1976 og blev i 1992 genudgivet i en uændret udgave af det tredje oplag af førsteudgaven. Genoptrykkene af bogen og genudgivelsen 16 år senere vidner om bogens virkningshistorie.
- ³⁵ Se Roald E. Kristiansen, *Økoteologi* (Frederiksberg: Forlaget ANIS, 1993). I 2010 blev også McFagues bog om klimateologi fra 2008 udgivet i dansk oversættelse, se Sallie McFague, *Klimateologi. Gud, verden og global opvarmning*, overs. Gerd Have (København: Forlaget ANIS, 2010).
- ³⁶ Se Martin Ishøy, *Klimaklar kristendom: Miljøteologiske begrundelser* (København: Forlaget ANIS, 2009). Blandt flere fortjenester i Ishøys bog finder vi også en diskussion af Løgstrups forståelse af "kristen etik" (se blandt andet s. 111-14).
- ³⁷ Det er dette grundsyn og den medfølgende udnyttelse af naturen, som ligger til grund for Lynn Whites ofte citerede artikel, hvor han kritiserer kristendommen for at være årsag til den økologiske krise, se Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *Science* 155, no. 3767 (1967).

³⁸ Se for eksempel Neil Messer, *Flourishing: Health, disease, and bioethics in theological perspective* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publ. Comp., 2013).

³⁹ Denne forståelse af flourishing i forhold til skaberværket mere overordnet møder vi blandt andet hos Wirzba, *The Paradise of God: Renewing Religion in an Ecological Age*.

⁴⁰ Se blandt andet Johnny Wei-Bing Lin, *The nature of environmental stewardship: Understanding creation care solutions to environmental problems* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2016).

⁴¹ Se også Frans, "Skabningernes lovsang (Solsangen)," in *Frans af Assisis Skrifter*, red. og overs. Marianne Powell and Hubert Hodzelmans OFM (Frederiksberg: Forlaget ANIS, 1999).

⁴² Frans, *Laudato Si'*.

⁴³ Det følgende afsnit er en lettere revideret gengivelse af Ulrik Nissen, *Ansvar, Tænkepauser*, (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2018), 47-53.

⁴⁴ Se William Schweiker, *Responsibility and Christian ethics*, New Studies in Christian ethics, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 33.

⁴⁵ For en videre udfoldelse af de forskellige områder af goder og forholdet mellem dem i hans integrerede forståelse af ansvar, se Schweiker, *Responsibility and Christian ethics*, 117-22.

⁴⁶ Se Hans Jonas, *Answarets princip. Udkast til en etik for den teknologiske civilisation*, overs. Henning Vangsgaard (København: Hans Reitzels Forlag, 1999), 62-63.

⁴⁷ Se Taylor, *Respect for Nature*.