

# Gudstjeneste i antropocen?

## Økoteologi og liturgikk

Tidsskrift for praktisk teologi  
Nordic Journal of Practical Theology  
Årgang 38. Nr. 1/2021  
[s. 68-81]



**Carl Petter Opsahl**  
**Førsteamanuensis i praktisk teologi ved MF**  
Carl.Petter.Opsahl@mf.no

### Abstract

How does liturgy cope with climate change and ecological crisis? By engaging ecotheological writings of Sallie McFague, Larry L. Rasmussen and Elizabeth A. Johnson, the article explores possible ways of understanding relations between humans, nature and God. While they are not writing explicitly on liturgy, they develop thinking of liturgical implications, such as cosmology, sacramentalism and liturgical expression. These themes are further developed liturgically in dialogue with the liturgical theologian Gordon W. Lathrop. As the era of Anthropocene as suggested by Paul J. Crutzen is still “terra incognita,” the article acknowledges the difficulties of liturgical response to an ecological crisis of unknown proportions. Thus, it allows for liturgical efforts to be clumsy, hesitant and experimental.

**Nøkkelord:** Liturgi, økoliturgikk, økoteologi, antropocen, Sallie McFague, Elisabeth A. Johnson, Larry L. Rasmussen, Gordon W. Lathrop.

### Innledning

«Pappa, når jeg blir like gammel som deg, kommer jeg bare til å være en svidd kullklump». Vi sitter ved frokostbordet en fredagsmorgen og snakker om global oppvarming og klimakrise. En av mine sønner skal straks ut og streike for klimaet foran Stortinget sammen med tusener av andre barn og ungdom, inspirert av jevnaldrende Greta Thunberg. Da jeg var på hans alder, var jeg redd for atombomben, forurensning, sur nedbør og hull i ozonlaget. Jeg leste om eksoståka som la seg over storbyer i rushtiden, jeg så nyhetsinnslag om barn i andre deler av verden som ble født med misdannelser som følge av forurenset drikkevann. Bevisstheten om klimaendringer og miljøødeleggelser har vært med oss i lang tid, med skiftende intensitet og fokus. Men en avgjørende

forskjell fra da jeg vokste opp til i dag er at jeg hadde en opplevelse av at det fortsatt var håp. Bare vi endret forbruksmønstre og sluttet å forurense, kunne vi fortsatt redde jorda. Dette håpet ser ut til å forsvinne med svimlende hastighet for kommende generasjoner.

Menneskets påvirkning på jordens overflate og økosystem er nå så stor at enkelte hevder vi går inn i en ny geologisk tidsalder, *antropocen*. Selv om dette fortsatt ikke er avgjort, kan tanken om en ny tidsalder tydeliggjøre at vi ikke har begrep om hva som kan vente oss.<sup>1</sup> Paul J. Crutzen, som lanserte termen, skriver: «A daunting task lies ahead for scientists and engineers to guide society towards environmentally sustainable management during the era of the Anthropocene ... at this stage however, we are still treading on *terra incognita*» (Crutzen, 2002, s. 23).

Denne artikkelen skal handle om klimakrise og liturgi. Den er drevet av en grunnleggende uro for en dystre klimafremtid, men også en lengsel etter en gudstjeneste som kan romme denne uroen, gi hjelp til å reorientere seg i en verden i stadig endring, og engasjere seg i den med et snev av håp. Hvordan holder vi gudstjeneste når jorda vi lever på er i ferd med å ødelegges? Hvordan holder vi gudstjeneste i en ny tidsalder, antropocen, der mennesket ikke bare har fylt jorden og lagt den under seg, men også bidratt til at mangfoldet av fisker i havet, fugler under himmelen og dyr som det kryr av på jorden, er kraftig redusert? Klimakrise og miljø er fortsatt beskjedent beskrevet i liturgikken.<sup>2</sup> Derfor vil jeg undersøke hvordan økoteologiske perspektiver kan bidra til liturgisk tenkning om natur og klima. Med utgangspunkt i tekster av tre sentrale økoteologiske tenkere – Elizabeth A. Johnson, Larry Rasmussen og Sallie McFague – vil jeg særlig søke etter teologiske forståelser av relasjonen mellom natur, menneske og Gud. Deretter vil jeg undersøke hvilke implikasjoner dette kan ha for liturgisk tenkning i forhold til gudstjenestens kosmologi, sakramentsforståelse og liturgisk uttrykk. Her vil jeg også trekke inn perspektiver fra den lutherske liturgikeren Gordon W. Lathrop. Innledningsvis peker jeg på noen liturgiske problemstillinger knyttet til gudstjeneste og miljøengasjement.

### Noen liturgiske problemstillinger

Å gi liturgisk uttrykk for klimakrise er utfordrende på mange nivåer. For det første har kirkenes liturgier årtusenlange tradisjoner. Riktignok har de gjennomgått til dels radikale forandringer underveis. Likevel representerer liturgiske ledd og praksiser en kontinuitet som identifiserer dem nettopp som liturgiske ledd og praksiser.

For det andre representerer klimakamp og klimavitenskap en helt annen språk- og uttrykksverden enn liturgi. Ord som «klimakrise», «miljøødeleggelse» «forbruker-samfunn» kan virke fremmed i en liturgisk sammenheng. En tredje utfordring er at klimaengasjement ofte får en moraliserende og individualistisk, kontraproduktiv

1 *Holocen* kalles varmeprosessen fra slutten av første istid for 11.700 år siden og frem til nyere tid som antropocen eventuelt avløser. Det er den internasjonale stratigrafiske kommisjon, under The International Union of Geological Sciences som avgjør inndeling av geologiske perioder (Hessen, 2020, s. 66-75, Svensen, Eriksen og Hessen, 2016, s. 75-76)

2 Utsagnet er basert litteratursøk, skumlesing av liturgikkavdelingen på MFs bibliotek og tiårs interesse for feltet. Se ellers Gschwandtner (2014, s. 177-180). Hennes artikkel er for øvrig sterkt å anbefale, skrevet fra et ortodokst perspektiv. Se også Santmire (2008), Carvalhaes (2018) og Lathrop (2003).

## Gudstjeneste i antropocen?

slagside. Sarah McFarland Taylor beskriver det i boka *Ecopiety: Green Media and the Dilemma of Environmental Virtue*. Her viser hun hvordan reklame og populærkultur iscenesetter *økofromhet* som apolitiske, individuelle, private handlinger som gjerne går hånd i hånd med markedstilpasset forbrukerfromhet. Ved å kjøpe grønt kjøper du også god klimasamvittighet: «The trick is simply for the consumer to buy the right things, the eco-piously green things – to engage in individual simple acts to save the earth – and it all will be well» (Taylor, 2019, s. 4). Dette er problematisk av flere årsaker. Dels kan man få inntrykk av at man kan kjøpe seg god klimasamvittighet. Hun beskriver for eksempel grønnvasking av oljeselskaper som del av en «'economy of environmental virtue,' in which pious acts of 'going green' serve to legitimate or morally license other environmental sins» (ibid., s. 55). Dels tar en individuelt fokusert økofromhet oppmerksomheten vekk fra de kollektive, politiske og systemiske innsatsene som må til for å finne løsninger på klimakrisen (ibid., s. 4, 64). Koblet med kirkens tradisjonelt individualistiske fokus på synd og tilgivelse, kan denne moraliserende slagsiden fort bli forsterket.

Den største utfordringen er nok likevel at en nært forestående klimakollaps nå fremstår så overveldende og altomfattende at det er rett å slett vanskelig å gripe, både liturgisk og på alle andre måter. R- S. Gotlieb beskriver dette som «problemet før problemet»:

The problem is humanity's devastation of the natural world. The problem before the problem is that it is very difficult to face this devastation. Threats to the environment are so often threats to our own lives and the people – or parts of nature – that we love, threats about which we can do virtually nothing. And the hazards involved are so enormous, so potentially irreversible, that it may seem easier to hide from the information than to take it in (Gotlieb, 2004, s. 2)

Hvordan kan gudstjeneste i det hele tatt være relevant i denne sammenhengen? Jordkloden og dens økosystem blir ikke reddet av bønn og lovsang. Her trengs handling, radikal endring av forbruksmønstre, internasjonale klimaavtaler, omlegging av industri og næringsliv. «Verken Gud eller Gaia vil løse problemene vi står overfor; det må vi gjøre selv ...» som tre profilerte klimatenkere uttrykker det (Svensen, Eriksen og Hessen, 2016, s. 81). Men, som Dag O. Hessen skriver, så gjelder det å fornemme klimautfordringene med «begge hjernehalvdeler samtidig.» Han viser til egen opplevelse av «isbreer som svinner og tinende permafrost» som blir noe «konkret og håndfast som berører på en ganske annen måte enn artiklene med tall og grafer» (Hessen, 2020, s. 68). Om enn på en annen måte, tror jeg også teologi og liturgi kan sette begge hjernehalvdelene i sving.

### Økoteologisk reorientering

Et av økoteologiens hovedtemaer har vært at menneskers utbytting av jorden og den økologiske krisen dels har vært mulig på grunn av et dualistisk skille mellom menneske og natur vi finner i vestlig kristen tradisjon. Tanken ble først uttrykt av

vitenskapshistorikeren Lynn White i artikkelen «The historical roots of our ecological crisis» fra 1967 (White, 2004).

Elizabeth A. Johnson, Larry Rasmussen og Sallie McFague søker på ulike måter å overvinne denne dualismen. De representerer ulike teologiske tradisjoner.<sup>3</sup> Johnson er katolsk feministteolog og systematiker, kanskje mest kjent for *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* fra 1992. Blant hennes økoteologiske skrifter har jeg valgt *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love* (Johnson, 2014). Også Sallie McFague er feministteolog og systematiker. Sentrale temaer i hennes arbeid er språk og gudsmetaforer. Dette preger også hennes økoteologiske tenkning i bøker som *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (1987) og *The Body of God: An Ecological Theology* (1993). I *Klimateologi: Gud, verden og den globale oppvarming* spisser hun mye av sitt tidligere arbeid om klimakrise (2010).<sup>4</sup> Larry Rasmussen er etiker og har lenge vært en fremtredende stemme i økologisk teologi og naturvern. Han har også vært sentral i Kirkenes Verdensråds program Justice Peace and Creation. Blant hans tekster har jeg valgt *Earth-Honoring Faith: Religious Ethics in a New Key* fra 2013.

Det følgende er ingen systematisk redegjørelse for deres økologiske eller økofeministiske teologi. Det gir heller ikke et fullstendig bilde av de tekstene jeg har valgt ut. Gjennom lesningen av disse tekstene har tre temaer utkrystallisert seg som spesielt liturgisk relevante: 1) *kosmologi*, det vil si hvordan Gud, menneske og natur ses i forhold til hverandre 2) forståelse av *verden som sakrament* og 3), *liturgisk uttrykk*. Dette kommer jeg tilbake til i siste del.

#### *Elizabeth A. Johnson: Darwin og den nikenske trosbekjennelse*

Gjennom nærlesning av Darwins *On the Origin of Species* finner Johnson et språk for naturens arts mangfold og komplekse sammenhenger som er vitenskapelig basert, samtidig poetisk og hengivent. Bokas tittel henter hun fra Job 12,7-9: «spør bare dyrene, og de skal lære deg, spør fuglene under himmelen og de skal opplyse deg. Snakk med jorden og den skal lære deg fiskene i havet skal fortelle. Hvem av disse har ikke forstått at Herrens hånd har laget dette?». Selv om klimakrise og miljøødeleggelse er et viktig bakteppe, starter Johnson et annet sted: i en undersøkelse av naturen som mennesket lever i og er en del av. Som Job sier, kan dyrene, plantene og fiskene gi oss kunnskap om Gud. Men, hevder Johnson, teologien har i alt for lang tid vært ensidig opptatt av menneskets særstilling i naturen og trenger å sette arts mangfoldet, menneskers «andre», i sentrum for oppmerksomheten (ibid., xv).

Bortsett fra i enkelte evangelikale og kreasjonistiske miljøer er Darwins evolusjonslære i dag allment akseptert blant teologer så vel som blant vitenskapsfolk, med de justeringer, fordypninger og utvidelser som er gjort siden *On the Origin of Species* første gang ble publisert i 1859. Johnson minner oss på at de høylytte protestene som kom da boka ble utgitt, ikke bare var fra kirkelig hold. Også ledende vitenskapelige miljøer var svært

3 Den observante leser vil se at jeg har valgt tre Nord-amerikanske teologer. Dette avspeiler nok først og fremst et langvarig arbeid med nordamerikansk teologi og kultur (se Opsahl, 2016, s. 32-45, 254-255). Teologisk tenkning fra en luthersk, nordeuropeisk tradisjon, som for eksempel skandinavisk skapelsesteologi ville gitt andre, verdifulle perspektiver.

4 Dansk oversettelse av *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming* utgitt 2008.

## Gudstjeneste i antropocen?

kritiske. En rådende forestilling blant mange vitenskapsfolk på Darwins tid var at arter på en eller annen måte ble til ved direkte handling fra en guddommelig aktør. Selv om man kunne anerkjenne enkelte variasjoner innenfor en bestemt art, tenkte man seg at hver eneste enkelt plante- og dyreart ble til ved en unik skaperhandling (ibid., s. 30). Carl von Linnés sinnrike, hierarkiske system var rådende, der hver eneste plante- eller dyreart hadde sin familie, sin orden, sin klasse og sitt rike. «God created, Linnaeus arranged,» som han selv skal ha sagt (ibid., s. 49).

Som Johnson påpeker, spekulerer ikke Darwin over *hvordan* livet på jorden først oppstod. Hans tenkning begynner «when life is already up and running» (ibid., 27). For ham ga teorien om en individuell skaperakt ingen god forklaring på det uendelige mangfold av variasjon han hadde observert. I stedet så han for seg at alle arter hadde utviklet seg gjennom variasjon og naturlig utvelgelse fra en felles opprinnelse. Dette illustrerer han med bokas eneste plansje, et diagram som med bokstaver, tall og streker viser hvordan en dynamisk evolusjonsprosess gjennom millioner av år har ført til et nærmest uendelig mangfold av arter der alt i naturen likevel er beslektet. Denne noe abstrakte tabellen kan ligne på et tre, skriver Darwin, livets tre som metafor på evolusjonsprosessen:

As the buds give rise to fresh buds, if vigorous, branch out and overtop on all sides many a feebler branch, so by generation I believe it has been with the great Tree of Life, which fills with its dead and broken branches the crust of the earth, and covers the surface with its ever branching and beautiful ramifications (Darwin, ibid., s. 64).

Dette er et viktig poeng for Johnson: Darwins tenkning – til forskjell fra teorien om en individuell skapelsesakt – fremhever hvordan alt i naturen *henger sammen*, er i slekt med hverandre. Å se at alt er i relasjon, at alle arter – inkludert mennesket – på en eller annen måte er i slekt, er grunnleggende økologisk.

Et annet viktig poeng for Johnson er Darwins *blikk*, hans nøyaktig observerende, kjærlige blikk for naturen og alt som er i den. Hun fremhever Darwins enestående evne til å observere, til å la seg fascinere og undres over alle livsformer, variasjoner og avvik. Som når han oppsummerer sin teori:

There is grandeur in this view of life, with its several powers, having been originally breathed into a few forms of life, or into one; and that, whilst this planet has gone cycling on according to the fixed law of gravity, from so simple a beginning endless forms most beautiful and most wonderful have been, and are being, evolved (Darwin, ibid., s. 45).

Et slikt blikk har vært sjeldent i teologisk tradisjon, med sitt sterke fokus på mennesket, dets synd og behov for frelse. Skapelsen trer i bakgrunnen for det menneskelige drama, naturen er noe Gud har skapt for menneskets bruk (ibid., s. 2-3). Særlig vestlig teologi

ble preget av et dualistisk forhold mellom natur og ånd og et skille mellom Gud og natur.

Hos tidlige kristne tenkere finner Johnson en mer økologisk tilnærming. Klassisk teologi, hevder hun, var opptatt av skapelsens tre dimensjoner: den opprinnelige skapelsen slik den blant annet er skildret i 1 Mos (*creatio originalis*), en kontinuerlig skapelse som skjer her og nå (*creatio continuo*) og den nye skapelsen ved tidens ende (*creatio nova*). For at en kontinuerlig skapelse kan finne sted, må Skaperen være kontinuerlig til stede og aktiv (ibid., 123-124). Guds skaperverk er med andre ord ikke bare noe som en gang har skjedd, men noe som skjer hele tiden. Som eksempel viser hun til den nikenske trosbekjennelsen. I første artikkel uttrykkes troen på én Gud, som er «skaper av himmel og jord, alt synlig og usynlig».<sup>5</sup> Skapertemaet tas opp igjen i den tredje artikkelen, om den Hellige Ånd som «Herre og *livgiver*.» Johnson viser til det latinske ordet *vivificantem*, som fremhever det dynamiske. «The Spirit is the vivifier, the one who quickens, animates, stirs, enlivens, gives life even now while engendering the life of the world to come» (Ibid., s. 128-129). For å kunne omtale Guds aktive engasjement med verden, og samtidig understreke Guds transcensens, bruker de bibelske forfatterne ofte bilder som Guds ord, visdom, stemme, eller ånd. Leser vi Bibelen med dette for øye, vil vi raskt se at Gud i høyeste grad er til stede i verden (ibid., s. 128-143). 1 Mos 1,2 forteller om Guds ånd, som svever over vannene og skapningen blir til. Gud puster ånd i rød leire og mennesket får liv. Guds ånd, guds pust gir liv, er liv. Når pusten forsvinner, forsvinner også livet. Salme 104,30 forteller om Guds ånd som sendes ut til hele verden og gjør jorden ny. Guds ånd, Guds pust er overalt, slik Salme 139 uttrykker: «Hvor skulle jeg gå fra din pust, hvor kunne jeg flykte fra ditt ansikt?» Gjennom disse lesningene finner Johnson at Guds ånd har bolig i naturen. Naturen er merket av det hellige og er innblåst med et åndelig nærvær (ibid., s. 150).

Evolusjonslæren trenger ingen skaper. Men en nåtidig teologisk tenkning om Guds være i naturen og kontinuerlige skapelse trenger å forholde seg til naturens integritet. Hvordan relaterer Guds livgivende ånd seg skapende til evolusjonsprosesser som i vitenskapelig forstand går av seg selv? (ibid., s. 154). Johnson gir ulike svar på dette. Her skal jeg kun nøye meg med hennes metafor om Gud som elsker. Skaperen, som kjærlighet, gir naturen frihet til selv å skape, hevder hun. Gud skaper et univers med mulighet til selv å utvikle seg utfra sine egne naturlige krefter. Guds ånd i verden gir kraft til og følger verdens utvikling i alle dens prosesser av fødsel og død, endepunkter og nye muligheter (ibid., s. 155-6).

*Larry Rasmussen: Født til tilhørighet*

I *Earth-Honoring Faith: Religious Ethics in a New Key* (Rasmussen, 2013) søker Larry Rasmussen et trosuttrykk som omfavner jorda og naturen. En tro som er «life-centered, justice-committed, and earth-honoring, with a moral universe encompassing the whole community of life, the biosphere and atmosphere together as the ecosphere». En slik tro kan godt finne inspirasjon i gamle spirituelle tradisjoner, samtidig som den må kunne ta lærdom av fortidens fallgruver. Den må på samme tid kunne belyse vårt ansvar, gi

5 På norsk brukes her fortid, «... som *har skapt* himmel og jord ... ».

## Gudstjeneste i antropocen?

håp og skape moralsk og spirituell kraft som vi trenger i de harde tider vi nå står overfor (ibid., s. 81). Rasmussens viser også til Darwin og naturvitenskap. Men hans tekst fremstår mer som en vev, med tett sammenvevde tråder fra populærvitenskap, poesi, media og personlige refleksjoner.

Mennesket er «born to belonging», født til å høre til, hevder Rasmussen. Menneskehetens hjem, fra de første hominider til homo sapiens, har vært planeten jorden. Jorden er hjem for alt liv vi kjenner til, helt fra livets opprinnelse. Nå, fortsetter han, er denne planeten blitt «a tough new place that asks in rude ways for a different way of life than the one industrialized nature delivered but cannot sustain» (ibid., s. 4). Menneskeheten trenger nye måter å forholde seg til sine omgivelser på.

Også planeten jorden er «født til å høre til», i et univers som har sin opprinnelse i The Big Bang 13 – 14 milliarder år tilbake. Vi er stjernestøv, *alt* er stjernestøv skriver han (ibid., s. 15). «It literally takes a universe to raise a child», skriver Rasmussen (ibid.). Universets og jordas evolusjon er skrevet inn i menneskets kropp. Han viser til biologen Neil Shubin, som beskriver menneskekroppens strukturer og byggesteiner som «a mosaic of bits and pieces found in everything else on the planet» (ibid., s. 19). Samtidig er menneskekroppen også et levende mangfold av arter som lever i et symbiotisk fellesskap. Fordøyelsesorganene er et godt eksempel, der bakterier og mikrober gjør det mulig for menneskekroppen å leve og utvikle seg ved å omdanne dyre- og planteprodukter til energi og byggemateriale kroppen trenger. «We have an inner ecosystem in which each of us is home to something like 100 trillion microbes», skriver Rasmussen (ibid., s. 21). Han viser til den vietnamesiske buddhistmunken Thich Nhat Hanhs begrep *interbeing* for å beskrive menneskets relasjon til og gjensidige avhengighet med alt liv (ibid., s. 17, 294-295).

Mennesket er også «født til mening». Behovet for å symbolisere, fortelle historier, se sammenhenger er karakteristiske trekk ved mennesket. Symboler og fortellinger er også noe mennesker gjør sammen, symboler og mening blir til i et fellesskap. Men, påpeker Rasmussen, symboler er kontekstuelle, ikke universelle. Symboler fanger bare en liten del av virkeligheten. Derfor kan symboler også adskille oss fra den virkeligheten vi lever i, de kan skape en virkelighet i seg selv, et kart som erstatter terrenget (ibid., s. 26-29). Menneskets evne til å symbolisere har derved også bidratt til dets avgrensning fra naturen. «Many maps created by the modern mind have so construed the natural world, so divested it of subjectivity and meaning, that the nature is no longer imbued with the sacred» (ibid., s. 28). Slik har vi mistet en relasjonell tilhørighet til naturen, naturen har kun blitt noe vi kan bruke. Religion er del av dette bildet. Religiøse systemer har i årtusener søkt å gi svar på de store spørsmålene, gitt mønstre for død og fornyelse, fødsel og gjenfødelse gjennom utviklede symbolsystemer, ritualer, sakramenter, fortellinger, kunst og festivaler (ibid., s. 34). Religiøse tradisjoner har gjennom årtusener utviklet kunsten å gi livsretning og håp (ibid., s. 6). Religionene kan med andre ord spille en viktig rolle når menneskeheten nå må omstille seg. Men, hevder Rasmussen, religionene, slik de ser ut i dag, har ikke det som skal til for å møte de store klimaproblemene. For det første har de et førvitenskapelig verdenssyn. Dernest har ikke religiøse tradisjoner erfaringer med kritiske økologiske vippepunkter

av planetært omfang. Som han skriver, «while they have known death and rebirth as Phoenix rising, they were always greeted by nature's reliability. Not so now.» (ibid., s. 6-7). Religionene må omvendes til en ny, ubarmhjertig økologisk virkelighet og må utvikle nye ferdigheter for å ta ansvar for en jordklode i forandring.

### *Sallie McFague: Verden som Guds kropp*

Klimaødeleggelse er det 21. århundres *hovedutfordring*, hevder Sally McFague: «det er ikke ét af mange problemer ... Ingen af de andre spørsmål vi tænker over – sosial retfærdighed, fred, fremgang og frihed – kan blive til virkelighed, med mindre vores klode er sund. Det er vor tids samlende problem» (McFague 2010, s. 21).

I *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming* (2008), dansk oversettelse (2010) søker hun å utmeisle teologiens særskilte oppgave i kampen mot global oppvarming. I følge McFague er den først og fremst av språklig art. Den ligger forut for handling, er en del av handlingens grunnlag. Først og fremst ligger den i å finne et «andet sprog frem, når vi taler om Gud og os selv – i håbet om, at vi også vil handle annerledes» (McFague, 2010, s. 9). Hennes prosjekt er å bryte ned og bygge opp igjen to hoveddoktriner: «hvem vi er, og hvem Gud er» (ibid., s. 8). Dette gjør hun blant annet ved å kritisk undersøke modeller for hvordan teologien tradisjonelt har forstått relasjonen mellom Gud, mennesker og verden.

Blant dem er det hun kaller den deistiske modellen, med røtter i den vitenskapelige revolusjonen på 1600-tallet. Vitenskapsfolk studerte naturen og ble slått av dens lovmessighet. En hyppig brukt metafor var urmaker-analogien, der verden ble sammenlignet med en klokke som gikk regelmessig utfra visse lover. Urmakeren var Gud som satte det hele i gang. I denne modellen er Gud adskilt fra verden, og verden er adskilt fra mennesker. Verden er et objekt, en maskin som Gud og mennesket kan bestemme over. Urmaker-analogien er fortsatt levende blant kreasjonister og forfekttere av teorien om et «intelligent design». Denne måten å tenke på «har et stort ansvar for klodens øyeblikkelige oppvarmingskrise,» hevder McFague (ibid., s. 73) En mer aktivt tilstedeværende gudsforståelse finner McFague i den *dialogiske modellen*, der Gud taler og mennesker reagerer på Guds tale. Denne forståelsen er dypt forankret i jødisk og kristen tradisjon, hevder McFague, og hun finner den i protestantisk teologi, i det 20. århundres eksistensialisme og hos tenkere som Søren Kierkegaard og Rudolf Bultmann. Jeg-du forholdet mellom mennesker og Gud betones på bekostning av Guds og menneskers relasjon til verden og samfunnet. Det problematiske ved denne modellen hevder hun, er at naturen utelukkes fra Gud-menneske-relasjonen i sitt fokus på menneskets frelse. Derfor er også den svært problematisk i en tid med klimaforandringer (ibid., s. 74). Også modeller av Gud som konge og Gud som aktør i historien – begge med røtter i bibelske tekster – finner hun problematisk i et økologisk perspektiv. Også her er det relasjonen Gud-menneske som er fremtredende, naturen faller utenfor (ibid., s. 75-76) i det naturen også her faller utenfor.

Isteden foreslår McFague en modell forankret i kristen inkarnasjonslære, *verden som Guds kropp*. «For kristne blev Gud ikke menneske på en plutselig indskyttelse», skriver hun, «snarere er det Guds natur at legemliggjøre sig, at være den, vi lever, bevæger



## Gudstjeneste i antropocen?

os og har vores væsen i» (ibid., s. 78). Det er ikke slik at verden er materie og Gud er ånd – det er en kontinuitet mellom Gud og verden, mellom ånd og materie. Som hun utdyper i boka *The Body of God*, er ikke ånd og kropp adskilt. Guds ånd skaper liv, Guds livgivende ånd er blåst inn i alt skapt:

Spirit, as wind, breath, life is the most basic and most inclusive way to express centered embodiment. All living creatures, not just human ones depend on breath. Breath also knits together the life of animals and plants, for they are linked by the exchange of oxygen and carbondioxide in each breath inhaled and exhaled (McFague, 1993, s. 143)

Modellen av verden som Guds kropp oppfordrer til å relatere oss til våre omgivelser, vår neste, naturen. Her lever vi sammen, med naturen, med vår neste, med Gud. Verden som Guds kropp understreker Guds kjærlighet fremfor Guds makt (McFague, 2010, s. 78-79). Her er Gud «kilde, centrum, udspring og ånd i alt, der lever og elsker, alt der er skønt og sandt. Når vi siger 'Gud', er det det vi mener: vi mener al virkelighets kraft og kilde» (ibid., s. 81). Det er en økologisk modell som understreker at vi er «grundlæggende, egentlig og altid – indbyrdes forbundne og afhængige væsener, der lever i total afhængighed af de andre der udgør lægemet» På samme tid er vi også ansvarlige for hver minste del, for jordkloden og dens velferd (ibid.).

McFague understreker at metaforer og modeller av Gud og verden alltid vil være fragmentariske og partielle. Gud og verden er ikke identiske. Gud er også transcendent. Som Moses ser vi ikke Guds ansikt, men Guds rygg (2 Mos 33,23). En gjennomført inkarnasjonsteologi eller «teologi sett 'fra ryggen' – anerkender begrensningene for vores jordiske, kropslige væren og finder tilkjendegivelser af transcendens i og gjennom verden» (ibid., s. 112-113).

### Bidrag til økologisk tenkning

Nå har vi sett hvordan McFague, Rasmussen og Johnson på ulike måter gir modeller for å se tett sammenvevde relasjoner mellom mennesket, natur og Gud. Hvordan kommer disse relasjonene til uttrykk i liturgien? I *Holy Ground. A liturgical Cosmology* søker den lutherske liturgikeren Gordon W. Lathrop å vise sammenhenger mellom liturgi og økologi (Lathrop, 2003). Hans visjon er liturgiske forsamlinger som kan «make the symbols strong and the doors wide open that the interactions of liturgy do indeed provide public symbols, orient us in actual universe, engage us in the care of earth» (ibid., s. 20-21). Han erkjenner at gudstjenester kan være preget av arkaiske, antroposentriske univers forbeholdt menneskehetens utvalgte, de frelste (ibid., s. 2-3, 13, 179-197). Samtidig mener han at liturgiens *ordo*, «word, bath and table – supported and surrounded by prayer» kan gi gudstjenestefellesskapet hjelp til å orientere seg i en sårbar verden (ibid., s. 21). Grunnleggende ved Lathrops forståelse av *ordo* er det han kaller *juxtaposition*, «one thing put next to another, 'one part against another across a silence as its most basic tool of meaning» (ibid., s. 127). Symboler, ord,

handlinger elementer fra ulike tider skaper spenninger, stillheter og åpninger for nye sammenhenger:

this ordo does not so much articulate a specific ecological agenda, as that, simply by doing its explicitly Christian work, this ordo does constantly, repeatedly, form its participants in a worldview that includes a love for the conditions of the flesh, implicitly a love for the earth itself» (ibid.).

En svakhet ved Lathrops tekst er at det økologiske perspektivet fort kommer i bakgrunnen. Flere utsagn om liturgi og økologi blir stående som påstander. Dette er særlig tydelig i kapitlet som spesifikt er om liturgi og økologi, «Eucharist and Earth-Care». Innledingsvis skriver han at det er «at least possibilities in baptismal practice that might break out into important meaning for a Christian response to ecological need» uten at dette spesifiseres nærmere (ibid., s. 126). I beskrivelsen av «nattverdens økonomi» påpeker han at sosial rettferdighet og økologi henger sammen: «the destroyed natural environment around places of the life of the poor impoverish that life yet even more, threatening its very future» (ibid., s. 151). Truede økosystemer og arter, folk som lever av natur og kjemper for natur er oppført i en omfattende liste over bønneemner (ibid., s. 144-145). Men over to tredjedeler av kapitlet er viet ordo (ibid., s. 127-148). Som han skriver, uttrykker ordo ikke en egen økologisk agenda. Den ser det ut til at vi må finne andre steder. Likevel kan Lathrops perspektiv på *ordo* og *juxtaposition*, der den organiske sammenstillingen av forskjellige elementer, spenninger og åpninger, være en god tilnærming, forutsatt at økologiske agendaer på en eller annen måte uttrykkes eksplisitt. Nettopp her kan Johnson, Rasmussen og McFague bidra til å åpne gudstjenestens dører mot verden.

### *Liturgisk kosmologi*

Liturgien slik den er overlevert i vestlig tradisjon må sies å være antroposentrisk og lite orientert mot resten av naturen. Elizabeth A. Johnson, og ikke minst Sallie McFague, viser spesifikt til hvordan visse teologiske tenkesett har skapt skille mellom menneske og natur så vel som Gud og natur. I denne tenkningen er teologien først og fremst opptatt av Gud-menneske relasjonen og menneskets frelse. Ser vi på liturgiens faste ledd (proprieledd) som kyrie, gloria, credo osv. finner vi et verdensbilde som består av mennesker, Gud, Guds sønn Jesus Kristus og Den hellige ånd. I tillegg er det engler og en sau, Guds lam. Øvrig natur er ellers representert ved vann hvis det er dåp, samt korn og druer i nattverdens brød og vin. Liturgiens eneste kvinne møter vi i trosbekjennelsen, *jomfru* Maria. Hun føder, men ikke slik mennesker eller andre skapninger føder. Slik er også hun på sett og vis over naturen. Gudstjenestens univers er strengt ordnet. Gud og englene er i himmelen. Der er også Jesus Kristus etter å ha levd på jorden og oppstått. Menneskene er under Gud, på jorden.

McFague utfordrer dette kosmologiske hierarkiet i sin modell av verden som Guds kropp. Gud er til stede i verden, i den samme verden vi lever og beveger oss i, der vi er grunnleggende avhengige og forbundne med alt annet som utgjør dens kropp. Hos

## Gudstjeneste i antropocen?

Rasmussen finner vi ingen systematisk modell for gud/menneske/natur-relasjonen. Derimot understreker han at mennesket ikke bare er en del av naturen og universet, men naturen og universet er en del av oss, bokstavelig talt noe vi bærer med oss. Naturens mangfold, artenes og universets evolusjon er skrevet inn i våre kroppar.

Nå skjer det mer i gudstjenesten enn de faste leddene. Det er salmer, bevegelser, bibeltekster og bønner, rom, bilder, sollys som kommer inn i kirkevindue, lyder utenfor kirken. Her finner *juxtaposition* sted. Slik det også finner sted i Elizabeth A. Johnsons sammenstilling av Darwin og den nikenske trosbekjennelsen. Darwins undrende blikk blir stilt sammen med troen på en Gud, skaper av himmel og jord, alt synlig og usynlig, arter som har dødd ut og arter som ennå ikke er oppdaget eller blitt til, «endless forms most beautiful», et univers med mulighet til selv å utvikle seg utfra sine egne naturlige synlige og usynlige krefter. I denne verden er Guds skaperånd kontinuerlig til stede, slik den tredje artikkelen uttrykker. Hun beskriver dette enkle ordet, *vivificantem*, som et «creedal snapshot of the Spirit», et ord som åpner en rik bibelsk billedverden av naturen gjennomblåst av Guds ånd (Johnson, 2013, s. 129). Bibelske tekster om natur og skapelse danner et nytt lag av sammenstilling.

### *Verden som sakrament*

Vi må stadig lære oss å verdsette hele universet som et sakrament, gjort levende av Guds skapende ånd, til stede *i* og *for* alt det skapte, skriver Elizabeth A. Johnson et sted (Johnson, 2000, s. 18). Som vi har sett, utvikler hun tanken om skaperåndens tilstedeværelse i alt det skapte med utgangspunkt i den nikenske trosbekjennelse. Dette har konsekvenser for hvordan vi tenker om sakramentene. Hun viser til en rik (katolsk) sakramentalteologisk tradisjon som viser at enkle materielle ting som brød, vin, vann og olje, og den fysiske forening av mann og kvinne i ekteskapet, er bærere av gudommelig nåde når de er velsignet ved kirkens ritualer og bønn (Johnson, 2014, s. 150). Det er fordi, hevder hun, hele den fysiske verden i seg selv er et *første sakrament* (*primordial sacrament*).

Pervaded and encircled by the Creator Spirit it «effects by signifying» the active presence of the holy Giver of Life. When this presence is channeled through acts of the church, itself constituted as a sacrament of Christ's presence for the world, then the gift of divine grace is conveyed through ecclesially recognized symbols, words, and rituals. In turn, explicit use of these material things by the church in the name of Christ, while specifying the giving grace of here and now, also illuminates the broader «sacramental dynamic» present through the cosmos (ibid., s. 151).

Sallie McFagues metaforiske tilnærming til verden som Guds kropp har sakramental betydning. Verden er ikke en maskin eller en ressurs, men noe «helligt, værdifuldt og omsorgskrævende. Verden – herunder naturen, tilhører os ikke, og vi kan ikke handle etter forgodtbefindende. Det hele tilhører Gud og fortæller os om Gud», hevder hun. Verden er et bilde på Gud i Guds mangfoldige skjønnhet. Den sakrale dimensjon forbinder oss med Gud, men gjør dette gjennom de uendelige mange andre kroppar

verden består av (McFague 2010, s. 144). Skapelsesfortellingens bud om at mennesket skal underlegge seg jorden har av mange økoteologer blitt sett som en medvirkende årsak til at mennesker har kunnet ødelegge naturen. McFague fremhever et annet element i fortellingen: Gud sier, om *alt* Gud skaper, at «det er godt». Ikke at det er godt for mennesket eller for Gud selv – kun at det er godt. Skapningen er i seg selv god. Videre påpeker hun at Gud gir alle grønne planter og frukt med frø i til å spise til *alle* levende vesener, alt som har livsånde i seg (1 Mos 1,31). Skapelsesfortellingen fremhever med andre ord alle skapningers iboende verdi og deres rett til det som er nødvendig for å leve (ibid., s. 145). I en sakramental forståelse er verden en speiling av Gud, verden er «en krop skabt av kroppe, og alle dele skal derfor møttes og have omsorg». En sakramental forståelse lar oss se at naturen er mer enn oss, den tilhører Gud og mennesket er fullstendig avhengige av den» (ibid., s. 145-146).

Med begrepsparet sakramental/kommodifiserende ser Rasmussen to svært ulike måter å forholde seg til naturen på (Rasmussen, 2013, s. 255-284). Han henviser til Karl Marx, som viser hvordan kommodifisering og «constant revolutionizing of production» løser opp tradisjonelle relasjoner mellom mennesker og omgivelser: «All that is solid melts into air, all that is holy is profaned» (Marx, ibid., s. 264). En kommodifiserende tilnærming ser naturen utfra nytte og kommersiell verdi. En sakramental tilnærming ser verden som hellig, gitt av Gud. Det er ingen garanti mot menneskers utbytting av naturen, påpeker han. Han viser til en sakramentstenkning med utspring i forestillingen om «Great Chain of Being» – *scala naturae*, eller naturens trinnstige – som muliggjorde kolonisering og underordning og utbytting av naturen (ibid., s. 258-260).

I stedet foreslår Rasmussen en «web of life»-sakramentalisme som utforsker sammenhengene mellom omsorg for mennesker og for jorda, mellom sosial økologi og naturens økologi. Gjennom historien har mennesker søkt Gud på fjelltopper, i ørkenen, ved vann. «Earth is a sacrament here» skriver han, «a disclosure of God's presence by visible and tangible signs» (ibid., s. 262). En sakramental tilnærming til naturen kan bidra til at menneskeslekten igjen finner tilhørighet med jorden (ibid.).

### *Liturgisk uttrykk*

Kirkelig klima- og naturengasjement har gjerne fått sitt tydeligste liturgiske uttrykk i syndsbekjennelse og bønn. Dette ser vi for eksempel i Den norske kirkes «ordning for hovedgudstjeneste» (Kirkerådet, 2020, s. 15-109 (bokmål), 151-247 (nynorsk)). Det lille vi finner av økologiske impulser, finner vi i alternativer til samlingsbønn, syndsbekjennelse og forbønn. Språket her er gjerne innadvendt og selvransakende: «Du vil vi skal ta vare på hverandre og på jorden. Vi vet at vi svikter og gjør deg imot» og «Tilgi oss for Jesu Kristi skyld. Sett oss fri til å tjene deg, verne om skaperverket og møte vår neste med kjærlighet» (ibid., s. 18, 29). Som vi alt har vært inne på, tar en personfokusert, innadvendt økofromhet fokus vekk fra nødvendige politiske og systemiske perspektiver.

En annen innvending er at denne type språk i liten grad kobler oss på naturen og alt som lever i den. I eksemplene over er naturen og skaperverket noe utenfor og atskilt

## Gudstjeneste i antropocen?

fra oss selv, noe vi må ta vare på og verne om. For å uttrykke vår avhengighet av og tilhørighet til naturen, trenger vi en annen type språk, et språk som overveldes, overgir seg, som noen ganger er ordløst, andre ganger bryter ut i lovsang eller klage og sorg.

Hos Darwin finner Elizabeth A. Johnson et språk som forundrer seg, gleder seg, elsker det yrende, gåtefulle mangfoldet av liv. I Salmenes bok finner hun uttrykk for skapelsens egen sang, lovsang og klage (ibid., s. 273-278). Sallie McFague på sin side skriver at vi lever i en «redselsvekkende, vidunderlig verden,» der lovsang og takksigelse er grunnleggende trosuttrykk (McFague, 2010, s. 109).

Sang er et gjennomgangstema hos Larry Rasmussen, som gjentatte ganger viser til Høysangen og Salmenes bok. Vi må lære oss å synge en ny sang i et fremmed land, sier Larry Rasmussen, med referanse til Salme 137. Men nå er det fremmede landet ikke Babylon, men planeten jorden i økologisk ubalanse. Vi må synge med våre naboer, *alle* naboer, mennesker og alt annet liv. Mennesket er syngende vesener, fortsetter han. Våre nye sanger må lære dypt og ydmykt av en jord i forandring. Vi må bli som improviserende jazzmusikere, sier Rasmussen, på samme tid komponister og utøvere (Rasmussen, 2013, s. 5-8) Hans musikalske metafor kan også fungere som bilde på hvordan vi kan tenke liturgisk. Vi må synge nye sanger, og synge gamle sanger på nye måter, improvisere, komponere, gi stemme og lyd til klage, sorg, trøst, uro, inspirasjon og håp.

### *Tre strategier*

Til tross for noe ulike ståsted, er det flere fellestrekk og overlappende temaer i de tre tekstene som her er undersøkt. Alle tre fremhever økologi og klimakrise som presserende teologiske temaer. De ser vitenskap, særlig naturvitenskap, som nødvendige samtalepartnere. Også liturgikk må være åpen for vitenskapelige verdensbeskrivelser, slik at den ikke blir arkaiserende og lukket, som Lathrop påpeker.

Johnson og McFague gir systematiske fremstillinger av menneske/natur/Gud-relasjonen. De er også tydeligere i dialog med klassisk kristen teologi. I Rasmussens tekst er relasjonen menneske-natur i forgrunnen. Det betyr ikke at Gud er fraværende, men han utvikler ingen systematisk modell for å forstå hvordan Gud er i verden. Han engasjerer teologer som samtalepartnere,<sup>6</sup> men også jødiske, muslimske og buddhistiske tenkere. I teksten plasserer han seg utenfor, eller snarere mellom religiøse tradisjoner med en eklektisk strategi.

Hos forfatterne ser jeg tre ulike tilnæringsmåter som også kan vise forskjellige strategier for liturgisk arbeid med økologi. Stikkordsmessig kan de beskrives som 1) kritisk språk- og modellanalyse 2) nylesing av tradisjon og 3) nyskaping.

McFagues kritiske analyse avslører hierarkiske strukturer i ulike kosmologiske modeller. Et tilsvarende blikk på liturgien – og ikke bare dens faste ledd og tekster, men også musikk, det liturgiske rommet, utsmykking, handlinger og bevegelser – vil avdekke om naturen forstås som utenfor eller integrert i det liturgiske verdensbilde. Som

---

<sup>6</sup> Blant andre Dietrich Bonhoeffer og Reinhold Niebuhr, som begge hadde en tilknytning til Union Theological Seminary i New York der Rasmussen er professor emeritus.

vi har sett, kan et økologisk engasjert liturgisk språk bære en forståelse av mennesket som adskilt fra resten av verden.

Alle forfatterne finner økologiske impulser i kristen tradisjon. Særlig fremtredende er det hos Johnsons. Bibelske tekster, tekster og konsepter fra den tidlige kirken og hymner. Dette er en godt etablert strategi i økoliturgisk tenkning og praksis.

Rasmussen er den som taler sterkest for nødvendigheten av nyskaping. Religionene bærer på verdifulle fortellinger, symboler og mønstre, men har ennå ikke utviklet ferdigheter for en ny og ubarmhjertig klimavirkelighet. Han utdyper ikke dette noe videre, foruten en metaforisk henvisning til sang og improvisasjon.

### Avslutning

Så, for å vende tilbake til innledningsspørsmålene: Hvordan holder vi gudstjeneste når jorda vi lever på er i ferd med å ødelegges? Hvordan holder vi gudstjeneste i en ny tidsalder, antropocen, der mennesket ikke bare har fylt jorden og lagt den under seg, men også bidratt til at mangfoldet av fisker i havet, fugler under himmelen og dyr som det kryr av på jorden er kraftig redusert?

Det er ikke godt å si. Vi har så vidt begynt. McFagues påminnelse om at teologisk arbeid med klimakrise er av språklig art – før handling – er en nøktern påminnelse også i liturgisk sammenheng. Det kan ellers virke som en dråpe i havet å bare tenke annerledes og å se, sanse sammenhenger i naturen vi er en del av. Hverken Gud eller Gaia eller gudstjeneste vil løse klimautfordringene. Kanskje løser en økologisk engasjert liturgi først og fremst liturgiens egen utfordring, som ellers står i fare for å bli helt løsrevet, uten resonans med den verden vi lever i? Som alt annet i antropocen, er vi også liturgisk i *terra nova*, for å si det med Paul Crutzen. Fordi vi ennå ikke har språk eller liturgisk grep om klimakatastrofe, trenger vi å begynne, famle, være klønete, prøve og feile, men hele tiden insistere på at naturen rundt oss og verden vi lever i angår gudstjenesten.

---

### Litteratur

- Crutzen, P. J. (2002) «Geology of Mankind» s 23 i *Nature Vol 415* DOI
- Gottlieb, R. S, red. (2004) «Introduction», s. 1-14 i *This Sacred Earth. Religion, Nature, Environment*. Routledge, New York
- Carvalhaes, C. (2018) *What's Worship Got To Do With It? Interpreting Life Liturgically*. Cascade Books, Eugene
- Gschwandtner, C. (2014) «Where May the Praise of God's Creatures Still Be Heard? Liturgy, Life and Land», s 177-194 i Conradine, E. M. Bergmann, S, Deane-Drummond, C. og Edwards, D. (red.) (2014) *Christian Faith and the Earth. Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology*. Bloomsbury T&T Clark, London
- Hessen, D. Ø. (2020) *Verden på vippepunktet. Hvor ille kan det bli?* Res Publica, Oslo
- Johnson, E. A (2014) *Ask the Beasts. Darwin and the God of Love*. Bloomsbury, London
- Johnson, E. A (2000) «Losing and Finding Creation in the Christian Tradition» s. 3-21 i Hessel, D.T. og Ruether, R. R. (red) *Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, Harvard University Press, Cambridge
- Kirkerådet (2020) *Gudstjeneste med veiledning/Gudstjeneste med rettleiing*, Eide Forlag, Bergen
- Lathrop, G. W. (2003) *Holy Ground. A Liturgical Cosmology*. Fortress Press. Minneapolis
- McFague, S. (2010) *Klimateologi: Gud, verden og den globale oppvarming*. Anis, København
- McFague, S. (1993) *The Body of God: An Ecological Theology*. Fortress Press, Minneapolis
- Opsahl, C. P. (2016) *Dance to My Ministry. Exploring Hip-hop Spirituality*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- Rasmussen, Larry (2013) *Earth-Honoring Faith. Religious Ethics in A New Key*. Oxford University Press, Oxford
- Santmire, H. P. (2008) *Ritualizing Nature: Renewing Christian Liturgy in a Time of Crisis*. Fortress Press, Minneapolis
- Svensen, H. H., Eriksen, T. H., og Hessen, D. O (2016) «En røff guide til antropocen», s. 71-83 I *Nytt Norsk Tidsskrift* nr. 1-2. Universitetsforlaget, Oslo
- Taylor, S. M. (2019) *Ecopiety. Green Media and the Dilemma of Environmental Virtue*. New York University Press, New York