

Hva betyr klimarettferdighet?

En økologisk hermeneutisk drøfting av begrepet klimarettferdighet, og dets
relevans for teologisk språk.

Kjersti Jåvold Landmark

Veileder

Professor Marion Grau

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH5065: Masteroppgave i teologi (30 ECST), høst 2022

Antall ord: 23867



Forord

Kva eg ønsker meg under treet

aller mest ønsker eg meg sjølve treet

og skogen og lufta og

havet og elvene

I tusenvis av år framover

Øystein Hauge

Takk til min veileder Marion Grau for faglige innspill og engasjement.

Takk til den fantastiske familien min som har oppmuntret og heiet på meg hele denne perioden. Særlig rettes en takk til mamma, og til min tålmodige ektefelle, som har bidratt med verdifulle innspill og korrekturlesing.

Takk til medstudenter på MF som har stått på hele høsten, og for at det er både rom og takhøyde for jubel og gråt.

Desember, 2022

Sammendrag

Avhandlingen undersøker hva klimarettferdighet betyr i en teologisk sammenheng, og hvordan det kan uttrykkes i rammen av Den norske kirkes vedtatte liturgier. Avhandlingens problemstilling er: *Hvilke kriterier kjennetegner klimarettferdighet, og hvordan kan klimarettferdig teologisk språk uttrykkes innenfor rammen av Den norske kirkes vedtatte liturgier?*

Ved bruk av økologisk hermeneutikk som metode drøfter avhandlingen relevante økoteologiske og teologiske tekster for å definere begrepet klimarettferdighet. Klimarettferdighet slik begrepet brukes i dag fremstår som et begrep som først og fremst angår mennesket.

For å utvikle en klimarettferdig teologi som synliggjør at mennesket er skapt i fellesskap med sine omgivelser, utvikles en utvidet teologisk forståelse av begrepet, som innebærer kriteriene; *interseksjonell rettferdighet, intergenerasjonell rettferdighet og flerartsrettferdighet*. En utvidet forståelse av klimarettferdighet fører til at det blir et grep man kan ta i språket, som endrer perspektivet på hva rettferdighet er.

Ved å forstå klimarettferdighet som et begrep som også innebærer *flerartsrettferdighet*, får det ulike betydninger for hvordan dette kan uttrykkes i Den norske kirkes liturgiske rammer. Ved at klimarettferdighet uttrykkes i liturgien, følger det at en må endre forståelsen av hvem som inngår i gudstjenestens fellesskap, hvilke Gudsbilder som formidles, og hvem sine erfaringer som kan gjøres gjeldende i en majoritetstradisjon.

Avhandlingen argumenterer også for at det er nødvendig å utvikle nytt, liturgisk språk, for å tydeliggjøre at det ikke er nok at en *snakker* om klimarettferdighet. Det må også praktiseres. Avhandlingen utvikler derfor forslag til nytt liturgisk språk, som eksempel på hvordan klimarettferdig teologisk språk kan se ut i praksis. Avhandlingen konkluderer med at dersom man tar i bruk klimarettferdig teologisk språk kan gudstjenesten bli et sted hvor deltakerne får oppleve et språk som tilbyr en utvidet ramme for forståelsen av sin plass i helheten, og som kan utdype hvilke relasjoner en inngår i som deltaker i skapelsens fellesskap.

Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
1.1	Introduksjon til tema	1
1.2	Problemstilling og avgrensning.....	4
1.3	Avhandlingens relevans og plass i fagfeltet	5
1.4	Metodiske refleksjoner	6
1.5	Avhandlingens materiale og oppbygning.....	8
2	Teoretiske perspektiver	11
2.1	Fra økoteologi til climate justice	11
2.2	Mennesket plass i naturen	17
2.2.1	Becoming native.....	17
2.2.2	Sivdnidit: Eksempel fra samisk religiøs praksis.....	21
2.2.3	Kristen animisme.....	23
2.3	Mennesket og dyrene.....	26
2.3.1	Animal Theology.....	26
2.3.2	Alle skapningers Luondu: Eksempel fra samisk religiøs praksis.....	27
2.3.3	Mennesket som forvalter?	28
2.4	Oppsummering	31
3	Kriterier som kjennetegner klimarettferdighet	33
3.1	Definisjon av klimarettferdighet	34
3.1.1	Interseksjonell rettferdighet.....	35
3.1.2	Intergenerasjonell rettferdighet	37
3.1.3	Flerartsrettferdighet	38
3.2	Oppsummering: en teologisk forståelse av klimarettferdighet.....	42
4	Innsikter for utvikling av klimarettferdig teologi og språk	44
4.1	Fellesskap som mulig uttrykk for klimarettferdighet	44
4.2	Gudsbilder som gir uttrykk for flerartsrettferdighet.....	46

4.2.1	Kommunikasjon i skapelsen.....	48
4.3	Språk som gir uttrykk for respekt og takknemlighet.....	50
4.3.1	Stedets betydning	52
4.3.1.1	Stedet som et fysisk bygg.....	53
4.4	Oppsummering	54
5	Noen forslag til klimarettferdig teologisk språk.....	56
5.1	Forslag til en klimarettferdig samlingsbønn.....	56
5.2	Forslag til en klimarettferdig syndsbejennelse.....	57
5.3	Innspill til utforming av en klimarettferdig forbønn	60
5.4	Innspill til bruk av klimarettferdig teologisk språk i prekenarbeid.....	62
5.4.1	Synliggjøring	63
6	Konklusjon	65
7	Litteratur.....	69

1 Innledning

1.1 Introduksjon til tema

Klimakrisen er vår tids største utfordring.¹ Menneskets påvirkning på jorden er blitt så tydelige at vi har beveget oss inn i en ny geologisk epoke. Antropocen kalles den, og oversettes gjerne til «menneskets tidsalder».² At mennesket skaper strukturer som fremmer mennesket, kaller vi antroposentrisme, og det er umulig å ikke se en sammenheng med Antropocen. Antroposentrisme er i møte med klimakrisen gjenstand for kritikk fordi det har vist seg at en for sterk betoning av mennesket, går på bekostning av natur, dyr og økosystemer. Denne kritikken rammer også den kristne teologien. Den kristne tradisjonen er gjennomsyret av antroposentrisme, blant annet på bakgrunn av teologiens fortolkning av Genesis 1 (skapelsesberetningen), tanken om menneskets frelse og teologiens forståelse av individets relasjon til Gud. På tross av økt bevissthet om at skapelsesberetningen også kan fortolkes som at mennesket skal å ta vare på jorden, og at det er en fortelling om Gud som skaper hele verden, kan verdensbildet den tradisjonelle kristne teologien presenterer hevdes å være menneskesentrert. Klimakrisen berører dermed sentrale dogmer og spørsmål i den kristne teologien, ikke bare skapelseslæren, men også Gudslæren og den teologiske antropologien. Det liturgiske språket i Den norske kirke er også, naturlig nok, preget av den antroposentriske tradisjonen det er formet av. Det er en utfordring fordi det gjør at mennesker som deltar i kirkens ritualer ikke blir utfordret av det liturgiske språket, men at ritualene tvert imot bekrefter det antroposentriske en er så innvevd i.

Klimakrisen handler om rettferdighet, i vid forstand. Forskjellen mellom fattig og rik blir større for hver dag som går, og en ser allerede konsekvensene av klimakrisen. Dette var COP27 (FNs klimatoppmøte) i Egypt, et sterkt vitne om. Av NRK Urix ble COP27 kalt for «Afrikas

¹I den norske klimadebatten er det vanlig å snakke om en naturkrise og en klimakrise. I denne avhandlingen brukes begrepet klimakrise for enkelhets skyld, og for å dekke begge hensyn. Avhandlingen legger til grunn at verden også rammes av en naturkrise, hvor arter dør ut, og hvor naturen stadig reduseres av hensyn til menneskets ekspansjonsbehov. Begrepet klimarettferdighet kan dekke begge kriser, og hensyn, fordi naturkrisen påvirker klimakrisen og omvendt.

² Svensen, Eriksen, og Hessen, «En røff guide til antropocen», 71.

klimatoppmøte» av flere grunner.³ Blant annet handler det om at et av de viktigste temaene på klimatoppmøtet var spørsmålet om «Loss and Damage», som stiller krav til at rike land må betale for skadene som skjer, og allerede har skjedd i fattige land.⁴ Det afrikanske kontinentet er hardt rammet av klimakrisen, men er også hardt rammet av at rike land historisk har utnyttet deres naturressurser, uten å betale rettferdig tilbake. Klimakrisen fører videre til at mennesker dør av både direkte og indirekte konsekvenser, og man kan også se hvordan klimakrisen fører til utryddelse av andre skapninger og livsformer. Klimakrisen er med andre ord grunnleggende urettferdig, og derfor må klimarettferdighet blir tydeligere og synligere i ulike sammenhenger hvor klimakrisen debatteres.

Rettferdighetsperspektiv er ikke noe nytt i den kristne teologien, ei heller i Den norske kirke. «Rettferdighetspråk» gjennomsyrrer Den norske kirkes planer og strategidokumenter, og mye av kirkens offentlige stemme. Den norske kirke har stort sett vært på den «riktige» siden, den har vært opptatt av klima- og miljøspørsmål i lang tid⁵, og den har begrunnet det i at levekår for mennesket er truet. I debatter om f.eks hvor politisk kirken skal være er svaret ofte at når noe går på akkord med menneskeverdet, skal kirken være tydelig.⁶

Heather Eaton, professor og teolog, kritiserer at klimarettferdighet ofte knytter seg til menneskerettigheter: «Climate justice is virtually always anthropocentric. Often, there will be mention of «the environment», but one is hard-pressed to find anything on climate justice that is not anthropocentric.»⁷ Det er derfor behov for en utvidet forståelse av hva klimarettferdighet betyr, utover antroposentriske- og sekulære hensyn. Den norske kirke bekjenner den treenige Gud som Skaper, Frigjører og Livgiver – for hele skaperverket. Hva betyr det for hvem klimarettferdighet angår? Denne avhandlingen etterlyser derfor at det utvikles en klimarettferdig teologi som ikke ensidig fremstiller klimakrisen antroposentrisk. Det etterlyses et teologisk språk som tar til orde for rettferdighet for mer-enn-den-menneskelige verden.

³ Tjørhom, «Afrika mot resten, og spesielt Vesten».

⁴ Lie og Stensaas, «Din guide til klimatoppmøtet - COP27». Her beskrives kortfattet hva noe av det som står på spill under COP27 er

⁵ For en grundig innføring i Den norske kirke sitt arbeid med klima- og miljøspørsmålet, se Tom Sverre Tomren *Kyrkje, miljø og berekraft: ein studie av miljøfråsegnene i dei store kyrkjesamfunna i perioden 1969-2019 og ein detaljanalyse av korleis Den norske kyrkja har arbeidd med det grønne skiftet gjennom 50 år.*

⁶ Bakkevig, «Kirken råtner ikke på rot». Tidligere prost i Den norske kirke om grunnlaget for Den norske kirkes politiske engasjement.

⁷ Eaton, «An Earth-Centric Theological Framing for Planetary Solidarity», 27.

I februar 2021 publiserte Bispemøtet i Den norske kirke et hefte som har fått navnet «Guds skaperverk – vårt hjem». I dette heftet løfter biskopene frem gudstjenesten som en arena for handling i møte med klimakrisen. Ved å gjennomgå gudstjenestens ulike ledd, og knytte refleksjon om tro, skaperverk og klimautfordringer til disse, ønsker biskopene å legge til rette for en bred samtale i Den norske kirke «om hva som kreves for å forhindre skaperverkets fullstendige krise».⁸ Det er et bidrag som synliggjør at klimakrisen kan tematiseres i rammen av gudstjenester i Den norske kirke. Likevel kommer det til kort når det gjelder å ta oppgjør med det antroposentriske språket i liturgiene.

I denne avhandlingen argumenterer jeg for at det er nødvendig å utvikle et teologisk språk som forsøker å overkomme nettopp en antroposentrisk tilnærming til klimakrisen. En for sterk betoning av menneskets fremgang kan sies å være opphav til klimakrisen, og derfor er det nødvendig med et språk som ikke bare setter menneskets verdi i fokus. Det holder ikke at vi snakker om gudstjenesten som et sted hvor klimakrisen *kan* tematiseres, vi må *praktisere* gudstjenesten som et sted hvor vi kan høre et språk som plasserer mennesket i skapelsen, og som gir rammer for å tenke større om klimakrisen, enn at den bare angår mennesket. Da kan gudstjenesten bli et sted hvor mennesket blir bevisst sin avhengighet av naturen, og gudstjenestens handlinger kan re-fortolke menneskets oppgave på jorden. Klimakrisen krever, i tråd med hva biskopene uttaler, både handling og mot til å aldri slutte å være opptatt av den, og til å aldri slutte å la teologien utvikle seg slik at den faktisk former mennesker som lever i den kristne tro.⁹

Derfor er en av utfordringene for Den norske kirke nettopp dens språk, og hvordan språket former menneskers oppfatning av klimakrisen. Fordi det tradisjonelt er mennesker som utgjør kirkens fellesskap, blir språket antroposentrisk og favner i for liten grad det skapte mangfoldet. Språket blir også preget av omgivelsene og konteksten. Mennesker i Norge oppfatter klimakrisen på en annen måte enn mennesker i eksempelvis Pakistan, hvor flom rammet senest august 2022. Det bidrar til at språket vi bruker fort skaper et skille mellom «oss» og «dem». Vi som bruker det teologiske språket, evner heller ikke å reflektere at klimakrisen påvirker alt liv som skal vokse opp senere. Det er derfor behov for å utvikle en utvidet, teologisk forståelse av

⁸ «Guds skaperverk - vårt hjem», 23.

⁹ 4.

begrepet klimarettferdighet, som inkluderer *interseksjonell rettferdighet, intergenerasjonell rettferdighet og flerartsrettferdighet.*

1.2 Problemstilling og avgrensning

Problemstillingen for denne avhandlingen er formulert slik:

Hvilke kriterier kjennetegner klimarettferdighet, og hvordan kan klimarettferdig teologisk språk uttrykkes innenfor rammen av Den norske kirkes vedtatte liturgier?

Denne avhandlingen er en økologisk hermeneutisk drøfting av hva et klimarettferdig teologisk språk er. Begrepet *klimarettferdighet* er denne avhandlingens hovedbegrep og vil behandles grundig i kapittel tre. Målet for avhandlingen er å først gi en teologisk kontekst for klimarettferdighet. Denne konteksten vil ligge til grunn for utviklingen av en teologisk forståelse av begrepet klimarettferdighet. Deretter bruker jeg denne forståelsen til å utvikle klimarettferdig teologisk språk. Det innebærer både å drøfte hva klimarettferdighet betyr for teologien som sådan, og å foreslå hvordan klimarettferdig teologi kan uttrykkes i liturgisk språk.

Avhandlingen bygger på en grunnleggende forståelse av at liturgi er teologi.¹⁰ I boken *Når dere ber* argumenterer Merete Thomassen og Sylfest Lomheim for et slikt synspunkt fordi en foretar en rekke teologiske valg i forberedelsen til en gudstjeneste.¹¹ Avhandlingen legger derfor til grunn at liturgisk språk ikke er teologisk nøytralt, ei heller et uttrykk for kristne dogmer. Thomassen skriver tvert imot at gjennom «den liturgiske bevegelse» har synet på gudstjenesten endret seg, til en forståelse av at det er menneskene som deltar med sine erfaringer og liv, som skal utfordre dogmene og teologien i ritualer, og ikke motsatt.¹²

For å avgrense avhandlingens omfang vil jeg derfor bruke Den norske kirkes liturgier som eksempler på teologisk språk. Forslagene til klimarettferdig teologisk språk vil også være formulert som bønnespråk som kan brukes i rammen av Den norske kirkes vedtatte liturgier. Bispemøtet i Den norske kirke fastholder at gudstjenesten kan gi «inspirasjon og mot for å møte

¹⁰ Thomassen og Lomheim, *Når dere ber*, 12.

¹¹ Thomassen og Lomheim, 12.

¹² Thomassen og Lomheim, 12.

klimautfordringene».¹³ Jeg vil derfor bidra til det ved å peke på hvordan klimarettferdighet kan uttrykkes i rammen av vedtatt liturgi.

1.3 Avhandlingens relevans og plass i fagfeltet

Avhandlingen kan plasseres i fagfeltet økoteologi. I neste kapittel vil jeg presentere økoteologiens utvikling, og hvilke innsikter avhandlingen bygger på. Det er her viktig å understreke at et mål om økologisk rettferdighet har preget økoteologien i lang tid. Den anerkjente økoteologen Sallie McFague skriver at økologisk rettferdighet handler om at mennesket må forstå sin plass, slik at mennesker, andre skapninger og naturen har rett til å fortsatt eksistere.¹⁴ Klimarettferdighet i denne avhandlingen bygger derfor på økoteologiens forståelse av at alt er skapt av Gud, og at hele verden har rett til å leve og utfolde seg.¹⁵ På engelsk brukes begrepet «climate justice» og vil i denne avhandlingen bli forstått som klimarettferdighet. Bakgrunnen for interessen i begrepet klimarettferdighet, er at det er arbeidet lite med i norske teologiske kretser, på tross av at begrepet synes å være aktuelt i Den norske kirkes arbeid med klima- og miljøspørsmål.¹⁶ Begrepet har også fått fotfeste i norske sivilsamfunnsorganisasjoner.¹⁷

I 2008 ble prosjektet Skaperverk og bærekraft (SoB) satt i gang i kirke-Norge.¹⁸ SoB utarbeidet et klimafaglig og teologisk grunnlag for prosjektet, og dette ble publisert i Luthersk Kirketidende i mai 2014, under temaet «Grønn Teologi».¹⁹ Samarbeidsprosjektet knytter klimarettferdighet til formålet for prosjektet og skriver; «SoB vil bidra (...) og engasjere kirkene og de troende til å bidra konkret til klimarettferdighet og en bærekraftig utvikling.»²⁰ Kirkerådet i Den norske kirke, i samarbeid med SoB gav også ut magasinet «Klimarettferdighet», som

¹³ «Guds skaperverk - vårt hjem», 4.

¹⁴ McFague, *The Body of God*, 116–17. Boken ble skrevet i 1993 og har vært viktig for videre økoteologisk arbeid.

¹⁵ Jorgenson og Padgett, «Introduction», 7.

¹⁶ Kirkerådet, «Kirkens miljø- og klimaengasjement». Her presenteres Den norske kirkes arbeid med klima- og miljøspørsmål.

¹⁷ Se for eksempel Kirkens Nødhjelp, «Slik jobber vi: Klimarettferdighet» og KFUK-KFUM Global, «Klimarettferdighet».

¹⁸ For utfyllende informasjon om prosjektet, se: Kirkerådet, «Skaperverk og bærekraft».

¹⁹ «Klimarettferdighet - Del 2: Teologifaglig grunnlag».

²⁰ 249.

skulle være et magasin for inspirasjon til refleksjon omkring forholdet mellom teologi og klimarettferdighet.²¹

I november 2022 publiserte professor Marion Grau artikkelen «Om Klimasorg og Klimarettferdighet som Åndelig Praksis», i det feministteologiske tidsskriftet *St. Sunniva* med tematittel *Klima*.²² Denne avhandlingen har noen fellestrekk med artikkelen i det at avhandlingen også vektlegger at begrepet klimarettferdighet kan være til hjelp for å endre menneskets forståelse av seg selv. Artikkelen synliggjør dessuten at klimarettferdighet er et relevant begrep, også i teologisk sammenheng, og at fokus på klimarettferdighet i norsk teologisk sammenheng er økende.

På tross av økt bevissthet om både klimakrisen og klimarettferdighet i teologisk sammenheng, gjenstår spørsmålene; hva er egentlig klimarettferdighet? Hva betyr klimarettferdighet i en teologisk sammenheng? Det er i dette mulighetsrommet avhandlingen finner sin plass. Avhandlingen bygger derfor til en viss grad videre på SoB sitt arbeid, og må forstås som en forlengelse av dette. Avhandlingen har som mål å bidra inn i den økoteologiske samtalen i Den norske kirke.

1.4 Metodiske refleksjoner

For å svare på problemstillingen gjennomfører jeg en hermeneutisk tekstanalyse. Det betyr at jeg leser tekstene som avhandlingen bruker med henblikk på avhandlingens problemstilling. Jeg bruker økoteologi for å konstruere kriterier som kjennetegner klimarettferdighet, som igjen kan brukes for å utvikle klimarettferdig teologi og språk.

Denne avhandlingen bygger på de metodiske grepene økologisk hermeneutikk anser som gjeldende. En økologisk hermeneutikk innebærer å lese tekster fra «jordens perspektiv». Det betyr at en forsøker å påpeke antroposentrisme i tekstene, og re-konstruere teologien i tekstene, ved å lete etter perspektiver og stille spørsmål som ikke bare angår menneskelige forhold. For eksempel er en økologisk hermeneutikk ute etter det som angår skaperverket som helhet. Den stiller også spørsmål om jorden undertrykkes i teksten.²³ Økologisk hermeneutikk innebærer

²¹ Magasinet er tilgjengelig på internett: Wirgenes og Lende, «Klimarettferdighet».

²² Grau, «Om klimasorg og klimarettferdighet som åndelig praksis».

²³ Conradie, «Ecological Hermeneutics», 307.

også at teologiske stemmer fra mer enn vestlig tradisjon må gjøres gjeldende. Denne avhandlingen er derfor også informert av internasjonale feministteologiske perspektiver, og urfolksperspektiver.

Økoteologi blir på bakgrunn av dens hermeneutikk også forstått som metode i denne avhandlingen. Det er en strategi som ligger til grunn for materialet jeg leser og drøfter. Økologisk hermeneutikk beskrives også som «a hermeneutics of suspicion and retrieval».²⁴ Det innebærer at den hermeneutiske lesningen er kritisk, og har som mål å bidra konstruktivt til å rekonstruere teologien i tekstene man leser. I denne avhandlingen er det konstruktive bidraget å utvikle en teologisk forståelse av klimarettferdighet, og utvikle klimarettferdig teologisk språk.

Som norsk samfunnsborger er jeg oppvokst i en tradisjon hvor individets frihet, økonomisk uavhengighet og selvrealisering står sterkt. Det er symptomer på det vi kan kalle forbrukersamfunnet. Det er noen av mine hermeneutiske forutsetninger i møte med økoteologisk litteratur. Det kreves mye av mennesket for å ikke lenger være antroposentrisk, og antageligvis er det en utopi. Men kristen teologi fungerer som et rammeverk for livstolkning, og bør derfor være en av kildene som hjelper mennesket å se seg selv som en del av skapelsen, ikke som sentrum av den. Dette er på mange måter økoteologiens mål.

Alt språk, både det vi skriver ned og artikulerer muntlig, skaper mening og former vår oppfatning. Språk er også forbundet med makt. Språk og valg av ord påvirker også fellesskapet det eksisterer i.²⁵ I sammenhenger hvor liturgisk språk utøves er spørsmål om makt særlig interessant, fordi det liturgiske språket kan oppfattes normativt for hva som er rett eller gal tro.

Økoteologien er dynamisk fordi fokuset varierer mellom en global og en lokal kontekst. Det er de globale forholdene som gjør at et lokalt engasjement er nødvendig. Avhandlingens fokus vil kunne bli forstått som et lokalt bidrag, fordi det handler om hvordan et klimarettferdig teologisk språk kan se ut innenfor rammen av Den norske kirkes vedtatte liturgier, på tross av at den bygger på globale innsikter. Denne avgrensningen er nødvendig på grunn av avhandlingens omfang. Det liturgiske språket fungerer dermed som et eksempel på klimarettferdig teologisk

²⁴ Conradie, 307.

²⁵ Johannessen, Tufte, og Christoffersen, *Introduksjon*, 245.

språk, men forståelsen og teologien som utvikles vil ikke bare kunne anvendes på liturgisk språk, det kan også forme Den norske kirkes offentlige stemme i klimadebatten. Klimarettferdighet må derfor forstås som et grep i språket, som endrer tankestrukturen og som kan fungere normativt for språket som utvikles, ikke bare for liturgisk språk.

1.5 Avhandlingens materiale og oppbygning

I **kapittel to** presenteres materialet og perspektivene som utgjør det økoteologiske grunnlaget for forståelsen av begrepet klimarettferdighet i denne avhandlingen. For å få innsikt i hva økoteologiens fokus og oppgaver er, og har vært, gir jeg et kortfattet overblikk over økoteologiens utvikling, med et blikk på hvordan rettferdighets-diskursen har preget økoteologien. Her presenteres innsikter fra sentrale økoteologer som Jürgen Moltmann, Sallie McFague og Jan-Olav Henriksen. Disse har blant annet bidratt til å utvikle, og prege økoteologien. Økoteologien har også blitt kritisert for å være for lite mangfoldig og interseksjonell, og jeg beskriver denne kritikken ved å lene meg på Melanie Harris sin presentasjon av Ecowomanist-tradisjonen, som et eksempel på hvorfor det er viktig at økoteologien alltid er kontekstuell.

Når dette grunnlaget er lagt ser jeg på ulike tekster som argumenterer for en endret forståelse av menneskets plass i skapelsen. Den kristne teologien har særlig mye å lære av urfolkstradisjoner når det kommer til å forstå menneskets forhold til naturen, og menneskets forhold til stedet. For å begrunne dette bruker jeg perspektiver fra amerikansk urbefolkning samt den samiske religiøse praksisen *Sivdnidit*. Disse innsiktene er hentet fra henholdsvis Robin Wall Kimmerer, Tore Johnsen og Lovisa Mienna Sjöberg. Kristen animisme blir deretter presentert som en forlengelse av urfolksperspektivene, og en mulig teologi for å holde sammen kristen teologi og urfolks religiøse tradisjoner. Mark I. Wallace brukes i denne avhandlingen som eksempel på det. Det er også relevant å se på menneskets forhold til dyr, for å forstå menneskets plass i skapelsen. For å drøfte dette trekker bruker jeg fagtradisjonen «Animal Theology» ved David L. Clough. For å eksemplifisere disse innsiktene brukes også Lovisa Mienna Sjöberg. Til slutt i kapittel to ser jeg på hvordan vi kan forstå menneskets forhold til skapelsen på en annen måte, enn ved å fortolke Genesis 1 som at mennesket er en forvalter. Richard Bauckham diskuterer dette, og brukes derfor i denne avhandlingen.

I **kapittel tre** spisses avhandlingen inn mot begrepet klimarettferdighet, og jeg definerer og drøfter begrepet. Drøftingen tar utgangspunkt i en definisjon av «climate justice» fra Center for Climate Justice ved University of California. Det er en sekulær og akademisk definisjon som dekker viktige hensyn i klimadebatten. Definisjonen peker særlig på to hensyn; *interseksjonalitet* og *intergenerasjonalitet*. For å utdype disse kriteriene brukes økoteologiske og feministiske perspektiver fra Grace Ji-Sun Kim og Hilda P. Koster. For å utdype intergenerasjonalitet brukes Arne Johan Vetlesen og Jan-Olav Henriksen sitt perspektiv om *intergenerasjonell rettferdighet*. For avhandlingen er det et mål å definere klimarettferdighet for mer enn mennesket, og derfor utvides klimarettferdighet til å også handle om *flerartsrettferdighet*. For å begrunne dette brukes Heather Eaton og Jan-Olav Henriksen sine perspektiver om at rettferdighet må angå alle skapninger. For å forstå hvordan klimarettferdighet kan endre menneskets forståelse av relasjonene en inngår i, viser jeg til Arne Johan Vetlesen og Jan-Olav Henriksen sin diskusjon av rettferdighet som en etisk relevant dyd. Til slutt i kapittelet presenteres en utvidet teologisk forståelse av begrepet klimarettferdighet.

I **kapittel fire** drøftes hvilke innsikter den utvidede forståelsen av klimarettferdighet gir for utvikling av klimarettferdig teologi. Med utgangspunkt i at Bispemøtet i Den norske kirke løfter frem gudstjenesten som et sted for å tematisere klimakrisen, brukes gudstjenesten som kontekst for kapittelets drøfting. Kapittelet peker på særlig tre kategorier områder hvor klimarettferdighet kan uttrykkes; hvem som er del av fellesskapet, hvilke gudsbilder som uttrykkes og hvordan språket i større grad kan uttrykke respekt og takknemlighet. Det økoteologiske grunnlaget fra kapittel 2 (se over), samt det utviklede begrepet fra kapittel 3, brukes for å drøfte eksempler fra Den norske kirkes liturgier, og hva slags teologi som kommer til uttrykk. For å begrunne at liturgi er teologi, henter jeg inn Merete Thomassen og Sylfest Lomheim sine perspektiver om utforming av bønnespråk i Den norske kirke. Det brukes eksempler fra Den norske kirkes liturgier for å drøfte teologien som kommer til uttrykk. Noen av perspektivene som blir løftet i kapittel to, blir forsterket i kapittel fire. For å beskrive tydeligere hvordan kommunikasjon kan skje på tvers av arter henter jeg inn David Abram som bygger videre på Maurice Merleau-Ponty sin filosofi om språk som et kroppslig fenomen. For å understreke 'stedets' betydning for kristen teologi, og urfolkstradisjoner, henter jeg inn Walter Brueggemann og John Inge som beskriver 'stedet' som en hermeneutisk øvelse.

Kapittel fem er denne avhandlingens konstruktive bidrag. Her bruker jeg innsiktene fra avhandlingen, til å konstruere forslag til nytt liturgisk språk. Ved hjelp av den utvidede forståelsen av klimarettferdighet, og med innsiktene som ble drøftet i kapittel fire, peker jeg på hvordan klimarettferdig teologi og språk kan uttrykkes i rammen av Den norske kirkes liturgi. Kapitlet presenterer derfor forslag til en ny Samlingsbønn og en ny Syndsbekjennelse. Deretter peker kapitlet også på hvordan klimarettferdig teologi kan uttrykkes i utforming av Forbønn og Preken.

Kapittel seks er det konkluderende kapitlet. Her oppsummeres avhandlingen med utgangspunkt i problemstillingen.

2 Teoretiske perspektiver

I dette kapitlet presenteres avhandlingens økoteologiske grunnlag. Først gir jeg et kort, historisk riss av økoteologien som teologisk disiplin, og utvikling av fagfeltet til begrepet «climate justice» (klimarettferdighet). Deretter redegjør jeg for tekster som handler om menneskets plass i naturen. Dette etterfølges av en redegjørelse av tekster som handler om menneskets forhold til dyr.

2.1 Fra økoteologi til climate justice

Utgangspunktet for det vi i dag kaller økoteologi kan sies å være Lynn White Jr. sitt essay «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», som ble publisert i tidsskriftet *Science* i 1967.²⁶ I artikkelen argumenterer Lynn White Jr. blant annet for at en del av de historiske røttene til klimakrisen skyldes religionenes rolle i å ivre for teknologisk og vitenskapelig utvikling.²⁷ I ettertid har flere teologer forsøkt å imøtekomme og kommentere Whites kritikk.²⁸ Dette har resultert i flere tiår med ulike bidrag inn i det som etterhvert ble kjent som den økoteologiske diskursen.

Sallie McFague skriver at økologisk teologi er utgangspunktet for å kunne motstå antroposentrisme, og i stedetfor vende oss mot kosmosentrisme.²⁹ Økologisk teologi, med dens antropologi, innebærer en grunnleggende forståelse av at mennesket er avhengig av alt som lever på jorden, og må derfor være informert av grunnleggende kunnskap om jordens organismer og alt som påvirker det.³⁰ Det fordrer altså en spesiell forståelse, og et spesielt kunnskapsgrunnlag. Økoteologien bygger på økologi, og jorden er forstått som alle skapningers «hjem», fra det greske ordet *oikos* – hjem/ husholdning. McFague formulerer det på følgende måte: «Ecology is, at its simplest, «words about home»: oikos (home) and logos (word). Ecology is not an esoteric subject reserved for experts, but information about planet Earth- its nature and its rules, and hence where we fit into it.»³¹

²⁶ White Jr., «Historical Roots».

²⁷ White Jr., 1206.

²⁸ Se for eksempel Jan-Olav Henriksens vurdering og kommentar om Lynn White Jr. i *Climate Change and the Symbol Deficit in the Christian Tradition: Expanding Gendered Sources*, s. 16-18

²⁹ McFague, *A new climate for theology*, 49.

³⁰ McFague, 57.

³¹ McFague, 48–49.

Med andre ord er ikke mennesket i sentrum alene, i et økoteologisk perspektiv. Økoteologi som teologisk disiplin kan derfor også anses som kritikk av det antroposentriske verdensbildet i takt med at ødelegelser av jorden ble tydeligere. McFague er opptatt av at kunnskap om økologi, gir behovet for en ny forståelse av menneskets plass i verden: «Hence, in addition to the many other contexts for interpreting who we are, we also must remember the cosmological one.»³² Denne erkjennelsen får følgelig konsekvenser, og på mange måter er det dette som kjennetegner noe av økoteologiens oppgave.

Etter over 50 år med økoteologisk arbeid, har fagfeltet blitt variert og mangfoldig.³³ De første samtalehandlet i stor grad fortolkning av forvalteransvar, og menneskets ansvar for bærekraftig forbruk av jordens ressurser. Forståelsen av at mennesket var en del av økosystemet ble viktig, og var et grunnleggende premiss. Etter hvert ble det antroposentriske fokuset utfordret, og spørsmål om verdien til alt fra organismer til dyr og medskapninger, ble gjenstand for teologisk debatt.³⁴ Felles for økoteologiene er likevel at det er en kritisk diskurs som ikke bare kritiserer utenfor egen tradisjon, men som også er opptatt av å re-etablere kristen tradisjon. Det handler også om å gjenoppdage eller fornye den kristne tradisjonen som en konsekvens av å forholde seg til klimakrisen.³⁵ Ernst Conradie, Sigurd Bergman, Celia Dean-Drummond og Denis Edwards skriver følgende om økoteologiens oppgave: «ecotheology offers a Christian critique of the economic and cultural patterns underlying ecological destruction, and an ecological critique of Christianity».³⁶ Begge disse oppgavene er viktige. Den første oppgaven understreker at den kristne tradisjonen kan bidra inn i den offentlige samtalen. Den andre oppgaven tydeliggjør behovet for gjenoppdagelse og utforskning av egen tradisjon. Det kan forstås som kritikk av at kristne og konfesjonelle dogmer, tilsynelatende, aldri kan endres.

I den protestantiske tradisjonen fikk økoteologi for alvor fotfeste mot slutten av 1970-tallet, og begynnelsen av 1980-tallet. Etter at Jürgen Moltmann publiserte *God in Creation* i 1985, økte interessen for skapelsen og ordning i naturen.³⁷ I *God in Creation* beskriver Moltmann hvordan

³² McFague, 58.

³³ Conradie mfl., «Discourse on Christian Faith and the Earth», 3.

³⁴ Deane-Drummond, *A primer in ecotheology*, 11.

³⁵ Conradie mfl., «Discourse on Christian Faith and the Earth», 2.

³⁶ Conradie mfl., 2.

³⁷ Deane-Drummond, *A primer in ecotheology*, 10.

objekter må forstås gjennom sine relasjoner og ordning i sine miljøer og omgivelser.³⁸ Han bygger sin skapelsesteologi på den sosiale treenighetslæren og vektlegger at Gud er grunnleggende relasjonell. På bakgrunn av det må også Guds relasjon til skapelsen forstås som «an intricate relationship of community», skriver Moltmann.³⁹ Derfor mener han at det er kunstig å sette opp et skille mellom hva som er ekte, og hva som er levende. For Moltmann er det å leve, det samme som å eksistere, og ikke minst defineres det ut fra relasjonene en er i. Han skriver: «We shall have to understand that everything real and everything living is simply a concentration and manifestation of its relationships, interconnections and surroundings.»⁴⁰ Det er denne måten å forstå skapelsen på som Moltmann kaller «a community of creation» i den religiøse diskursen.⁴¹ Moltmann ledet derfor ann en utvikling i skapelsesteologien i den protestantiske tradisjonen, og bidro til å forandre hva teologiens oppgave var; «(...) a theological doctrine of creation in our own time is also guided by the will to find a way into the community of creation, to reawaken the awareness of that community and to restore it.»⁴²

Rettferdighetsperspektivet i klima- og miljøsamtalet vokste frem på bakgrunn av blant annet dette. Etter hvert som krisen utviklet seg, den vestlige økoteologien festet seg, og flere mennesker forstod alvoret, kom også kritikken. «Environmental justice»-bevegelsen oppstod i det sekulære, og fikk senere fotfeste i kristen økoteologi. I begynnelsen var «environmental justice» preget av å være en bevegelse og en protest mot miljøødeleggelsene i fattige strøk i USA. Denne dreiningen i miljøbevegelsen kan kalles etablering av et «Environmental Justice Paradigm».⁴³ Bevegelsen kritiserte også den brede miljøbevegelsen for hvordan den hadde oversett spesielt svarte menneskers erfaringer.⁴⁴ Ecowomanist-teolog Melanie L. Harris skriver følgende om utviklingen av «environmental justice» i boken *African American Women and Earth-Honoring Faiths*:

³⁸ Moltmann, *God in Creation*, 2.

³⁹ Moltmann, 2.

⁴⁰ Moltmann, 3.

⁴¹ Moltmann, 3–4.

⁴² Moltmann, 4.

⁴³ Taylor, «The Rise of the Environmental Justice Paradigm». Sosiologen Dorceta E. Taylor lanserer Environmental Justice Paradigm. Hun skriver om behovet for at miljøbevegelsen på 1990-tallet i større grad kobler seg på svarte menneskers erfaring, og etterlyser et større fokus på rettferdighet i miljøbevegelsen.

⁴⁴ Harris, *Ecowomanism*, 45.

Rather than ignoring the impact race, class and gender bias has on environmental health disparities globally, the environmental justice paradigm links social-justice issues to environmental justice. It recognizes that peoples of color have a very different entry point into environmental ethical discourse and argues that their experience as earth (i.e., enslaved Africans were considered land and property) necessitates a completely different paradigm concerning earth and earth justice.⁴⁵

Denne kritikken har også rammet økoteologien. I kontekst av spesielt rettighetskampen for kvinner og kampen for svartes rettigheter i USA, ble også rettferdighetsperspektivet inkludert i teologien. «Environmental justice»-bevegelsen kan på en måte forstås som en dreining av den hvite økoteologien. «Ecowomanism»-tradisjonen er et konkret uttrykk for dette. Harris skriver at «Ecowomanism» bygger på de samme komponentene og verdiene som miljørettferdighetsparadigmet.⁴⁶ Harris definerer «Ecowomanism» på følgende måte: «Ecowomanism is a critical reflection and contemplation on environmental justice from a womanist perspective and, more specifically from the perspectives of African and indigenous women.»⁴⁷

I lys av dette økte fokuset på rettferdighet, dreide den økoteologiske samtalen seg også mot en samtale om økorettferdighet (ecojustice).⁴⁸ Det ble med andre ord en endring i bruk av terminologi i takt med at klimatrusselen opptok stadig flere mennesker. Denne endringen skyldes spesielt feministteologien, som historisk har kritisert, og som fremdeles konstruktivt kritiserer økoteologien for å være for vestlig, og for mannsdominert.⁴⁹ Feministteologien bidro til å utvikle økoteologien slik at den også ble interseksjonell⁵⁰, og undersøkte i større grad sammenhengen mellom f.eks undertrykkelse og forurensning.⁵¹ «Ecojustice»-perspektivet oppstod fordi marginaliserte mennesker protesterte mot at konsekvensene av klima- og miljøproblemene var skjevfordelt. Det ble også forstått som et teologisk problem, og et teologisk anliggende. Økoteologien sammenfaller derfor med teologier som hører til i det man ofte kaller «kontekstuelle teologier». Til felles har de at kontekst er avgjørende, og at

⁴⁵ Harris, 46–47.

⁴⁶ Harris, 49.

⁴⁷ Harris, 72.

⁴⁸ Jorgenson og Padgett, «Introduction», 6–7.

⁴⁹ Kim og Koster, «Introduction», 2–3.

⁵⁰ Interseksjonalitet blir redegjort for i kapittel 3.

⁵¹ Jorgenson og Padgett, «Introduction», 7.

representasjon, altså et mangfold av stemmer, er nødvendig for at teologien skal kunne gjøres gjeldende.⁵² Det spiller en rolle hvem det er som uttaler seg, og ikke minst hvem en uttaler seg på vegne av. McFague har også vært opptatt av dette, og er kritisk til en tanke om at det finnes en naturlig teologi, som eksistere uavhengig kontekst:

«All theology is contextual: there is no theology «in general.» It always presupposes a context, a place, in which one stands to speak about who we human beings are. Thus, our theological anthropologies speak from the contexts of race, class, gender, sexual orientation, physical ability, geographical location and so on».⁵³

Environmental justice-bevegelsen førte til at det også ble et sterkt fokus på solidaritet i den økoteologiske samtalen. Ikke bare overfor mennesker som lever i andre deler av verden, men også solidaritet med den ikke-menneskelige verden, ofte kjent som den naturlige verden. Solidaritet blir også en politisk kategori som handler om omfordeling av makt og innflytelse, og om å «stå sammen». Solidaritet må ikke forstås som bistand i tradisjonell forstand, fordi å være i solidaritet med andre fordrer at man forstår «den andre» som en likeverdig part.⁵⁴ Når økoteologien forstår «den naturlige verden», inkl. alt dets mangfold av livsformer og økosystemer som en likeverdig part, blir det en kritisk diskurs som evner å se kritisk på den tradisjonelle vestlige teologiens forsømmelse av verdien til alt som lever. Økoteologisk solidaritet innebærer derfor å «give voice to these interconnected systems of life. It asks for nothing less than bio-cray, in which all life forms have a vote.»⁵⁵

Dette perspektivet, om at naturen er en likeverdig part, kan en i stor grad også spore fra urbefolkninger sine tradisjoner, og i norsk kontekst; samisk (kristen) tradisjon. Urfolk har historisk blitt marginalisert og har måttet vike for majoritetstradisjonen. Når det for eksempel vedtas å bygge vindmøller som et klimatiltak, på et område som historisk tilhører urbefolkning, og urbefolkningen ikke opplever seg hørt, synliggjøres majoritetens maktutøvelse som klimakrisen også handler om. Sametinget vektlegger i sitt arbeid med klima at «klimarettferdighet vurderes før tiltak i urfolksområder planlegges.»⁵⁶ Den økoteologiske

⁵² Jorgenson og Padgett, 7.

⁵³ McFague, *A new climate for theology*, 58.

⁵⁴ Kim og Koster, «Introduction», 6.

⁵⁵ Kim og Koster, 7.

⁵⁶ Sametinget, «Klima».

solidariteten betyr også å lytte til stemmer fra kulturer som forstår naturen og landområder på en annen måte enn majoriteten. Derfor har også økoteologien utviklet seg til å bli en viktig kritiker av høy-forbruks-kulturer. Jan-Olav Henriksen tydeliggjør dette i boken *Climate Change and the Symbol Deficit in the Christian Tradition: Expanding Gendered Sources*. Han skriver at det er de rike landene som må holdes ansvarlig, og at høyforbrukskulturer promoterer skadelige verdier:

«Moreover, although all life on the planet will be increasingly affected by climate change in one way or another, it is essential not to use metaphors that cover up the differences between different groups and nations. The injustices caused by the wealthy nations against the Earth, which also promote an ideology of consumerism and individualism, need to be countered by practices of resistance informed by solidarity with others.»⁵⁷

Det Henriksen peker på her er at språket en bruker om klimakrisen må tydeliggjøre at det også er en urettferdig krise. Det er urettferdig for mennesker som har minst, og det er urettferdig at mennesket lever på bekostning av alt annet som eksisterer. Dette første var, som nevnt i innledningen, et tydelig tema under COP27. Kritikkk av rike lands politikk, og høyforbrukskulturer, er derfor også en del av solidaritetsprinsippet som økoteologien bygger på.

At vi i dag kan si at økoteologiene er kontekstuelle, interseksjonelle og kritiske teologier skyldes altså en lang utvikling. Utviklingen har vært påvirket av sosiale forhold, av mennesker med ulik etnisk bakgrunn, og en dyp respekt for naturen og Guds skapninger. Felles er en forståelse av at økoteologi må bygge på økologisk innsikt. Denne innsikten er avgjørende for å kunne konstruere et teologisk språk som gir mening i klimakrisen. Jan-Olav Henriksen er spesielt opptatt av at vi ofte overser det vi har til felles med andre skapninger, blant annet avhengighet av andre, og behovet for fellesskap og relasjoner. Det forsterker igjen verdens gjensidige avhengighet.⁵⁸ Denne avhandlingens grunnleggende forståelse er derfor at

⁵⁷ Henriksen, *Climate Change and the Symbol Deficit in the Christian tradition*, 47.

⁵⁸ Henriksen, 158.

økoteologien er en hermeneutisk og kontekstuell teologi som ser mennesket som en avhengig del av den skapte verden, og som verdsetter naturen på lik linje med det menneskelige.

Så langt om økoteologiens utvikling og fellestrekk. I det følgende vil det presenteres ulike perspektiver som vil ligge til grunn for utviklingen av en teologisk forståelse av klimarettferdighet. Økoteologien har alltid arbeidet med å re-etablere menneskets plass i skapelsen, og forstå hvor mennesket hører hjemme. Dette er fokuset i det videre materialet. Først ser avhandlingen på hva en kan hente fra å drøfte menneskets plass i naturen. I dette blir urfolksperspektiver fra USA løftet frem, deretter eksemplifiseres disse perspektivene gjennom den samiske religiøse praksisen *Sivdnidit*. Deretter presenteres kristen animisme som er påvirket av urfolksperspektiver, og som peker på at Gud er i alt som lever. Avhandlingen går så videre til å se på menneskets relasjon til dyr. Her presenteres kort «Animal Theology», som diskuterer forholdet mellom mennesker og dyr i den kristne teologien. Perspektivene belyses gjennom den samiske religiøse praksisen *Sivdnidit*. Deretter diskuteres kort forvalteransvarsbegrepet i lys av klimakrisen. Disse diskusjonene gjøres med en økologisk hermeneutisk linse, og et blikk rettet mot hvordan dette er relevant for et klimarettferdig teologisk språk.

2.2 Mennesket plass i naturen

Kristen teologi er dynamisk og kontekstuell fordi den virker og utvikles på ulike steder, til ulike tider. Frigjøringsteologiens fremvekst gjorde dette tydelig, da teologiens utgangspunkt ble endret til å begynne i fattige og marginaliserte menneskers ståsted. På samme måte har økoteologien utfordret tradisjonell vestlig teologi til å endre startpunkt, til å gjøre teologi fra et annet perspektiv. I lang tid har også urfolk drevet teologi og forsøkt å endre den tradisjonelle teologien på en slik måte at urfolks åndelige tradisjoner bidrar til å utvikle ny teologi. Urfolks åndelige og filosofiske tradisjon har vært, og er, preget av en økologisk horisont og mål, om et liv i samspill med naturen.⁵⁹

2.2.1 Becoming native

Et økologisk mål om et liv i samspill med naturen handler også om hvordan vi omtaler naturen, og hvordan vi forstår naturen. Robin Wall Kimmerer har skrevet boken *Braiding Sweetgrass – Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teaching of Plants*. Kimmerer er medlem av

⁵⁹ Johnsen, «Teologi fra Livets Sirkel», 213.

Citizen Potawatomi Nation, en føderalt anerkjent urbefolkning i USA. Hun er plante-biolog og underviser i miljøbiologi. I boken fremmer hun et fokus om å fortolke menneskets forhold til naturen gjennom sin identitet som potawatomier og amerikaner. I boken snakker hun mellom to kulturer, og åpner på denne måten opp virkeligheten for flere erfaringer. Språket vårt kan innskrenke vår forståelse av hva noe er, og derfor peker Kimmerer, blant annet, på noen ressurser som finnes i sin urfolks-kultur, som kan hjelpe mennesker å bedre forstå naturen som *noen* en er en uløselig del av.

Kimmerer beskriver hvordan potawatomi, morsmålet hun aldri lærte på grunn av assimilasjonspolitikken, endrer måten hun forstår omgivelsene sine på.⁶⁰ Hun kaller språket for «grammar of animacy» og beskriver hvordan språket levendegjør verden og naturen for henne:

In English, we never refer to a member of our family, or indeed to any person, as *it*. That would be a profound act of disrespect. *It* robs a person of selfhood and kinship, reducing a person to a mere thing. So it is that in Potawatomi and most other indigenous languages, we use the same words to address the living world as we use for our family. Because they are our family.⁶¹

Styrken til språket, mener Kimmerer, er hvordan det uttrykker respekt for alt som lever. I det engelske språket er man enten et menneske eller en ting, mens ved å omtale ens omgivelser som *noen* endrer det ens eget perspektiv.⁶² Kimmerers poeng er at mennesket må finne sin plass på jorden, finne sitt hjem og «become native» for at alt skal kunne overleve.⁶³ En kultur som forstår naturen som en integrert del av helheten, eller kanskje rettere sagt, mennesket som en integrert del av naturen, vil endre sin oppfatning av hva helheten består av.

Kimmerer beskriver hvordan hun gjennom arbeidet med planter og natur, og i møte med andre kulturer har fått øve på takknemlighet. Takknemlighet kommer som et resultat av å endre ens oppfatning av hva helheten består av. Å bli innfødt (becoming native), eller hvert fall en del av naturen, handler om å være villig til å gjøre de endringer som fører til økt takknemlighet. Det endrer livsførselen hennes, og gjør henne åpen for nye relasjoner og erfaringer. Kimmerer

⁶⁰ Kimmerer, *Braiding Sweetgrass*, 49.

⁶¹ Kimmerer, 55.

⁶² Kimmerer, 56–57.

⁶³ Kimmerer, 58.

beskriver også hvordan hun ved å forstå maten hun spiser som en gave, opplever at det motvirker overforbruk. Det skaper også takknemlighet for at maten eksisterer. Menneskets forhold til omgivelsen endres når man forstår det annerledes, for eksempel som en gave.⁶⁴ Hun utdyper dette:

The relationship of gratitude and reciprocity thus developed can increase the evolutionary fitness of both plant and animal. A species and a culture that treat the natural world with respect and reciprocity will surely pass on genes to ensuing generations with a higher frequency than the people who destroy it. The stories we choose to shape our behaviors have adaptive consequences.⁶⁵

Med takknemlighet følger også gjensidighet, skriver Kimmerer.⁶⁶ Takknemlighet er ikke nok alene hvis ikke mennesket forstår at det også står ansvarlig overfor naturen som en er avhengig av. Som følge av takknemligheten, og forståelsen av naturen, er en bundet til å gi plass og rom for den andres liv. For Kimmerer betyr det at naturen forstås som en del av hennes familie. Hun hilser på plantene, maten hun spiser, omgivelsene hun er en del av. Når hun skal høste grønnsaker fra åkeren sin, introduserer hun seg for planten, og ber om tillatelse til å høste den.⁶⁷ Hun utviser respekt og gjensidighet overfor alle skapninger hun omgir seg med. Det tydeliggjør skapningens «personhood».⁶⁸

Den amerikanske urbefolkningen er mangfoldig, men har også noen filosofiske og kulturelle tradisjoner felles. Et eksempel er forståelsen av verden som en holistisk helhet, en såkalt «livets sirkel».⁶⁹ Dette løfter Tore Johnsen, en samisk og norsk teolog og prest frem i artikkelen «Teologi fra Livets Sirkel: Økoteologiske refleksjoner med utgangspunkt i samisk joikepoesi og indiansk filosofi.» Johnsen bruker symbolet «livets sirkel» for å argumentere for et teologisk paradigmeskifte fra et antroposentrisk, til et økologisk paradigme.⁷⁰ Livets sirkel omfatter helheten og tilsvarende det økoteologien refererer til som skaperverket. Utgangspunktet i

⁶⁴ Kimmerer, 29-30.

⁶⁵ Kimmerer, 30.

⁶⁶ Kimmerer, 115.

⁶⁷ Kimmerer, 175–76.

⁶⁸ Kimmerer, 178.

⁶⁹ Johnsen, «Teologi fra Livets Sirkel», 219.

⁷⁰ Johnsen, 214.

filosofien er at Skaperen er nærværende i alt, og at alt liv springer ut av Skaperen.⁷¹ Fortolker man dette i lys av kristen tro, presiserer Johnsen at det kan minne om *panenteisme*, at Gud er i alt. Det må ikke forveksles med panteisme, hvor Gud reduseres til summen av alt som er skapt.⁷² Denne forståelsen av Guds tilstedeværelse i skapelsen, kan man på mange måter si at Jürgen Moltmann utarbeidet grunnlaget for. Moltmann skriver at når Gud skaper verden, blir Gud også en del av skapelsen.⁷³

Dette sammenfaller med Livets sirkel-filosofi hvor virkeligheten forstås som en sirkel, der alt henger sammen og er gjensidig avhengig. Skaperen er både sentrum i sirkelen og til stede i hele sirkelen. Et viktig premiss i Livets sirkel-filosofi er at mennesket er det eneste som ikke naturlig hører til i sirkelen. Mennesket må lære hva dets plass er i den (forstått som naturen), og det må lære hvordan det skal «dele sin eksistens i solidaritet med resten av skaperverket».⁷⁴ Dette minner om hva Kimmerer beskriver som at menneske må «become native», bli innfødt, på et spesifikt sted.⁷⁵

Johnsen skriver videre at virkeligheten vi lever i gjør det tydelig at sirkelen ikke er hel, men at verdensbildet er et ideal.⁷⁶ Konsekvensene av klimakrisen kan forstås som et eksempel på hvordan mennesket ikke lever som en del av helheten. Derfor må forsoning finne sted. Kristus-hendelsen får sin naturlige plass i det at mennesket har behov for forsoning med skaperverket. Det er viktig for Johnsen å understreke at forsoningshandlingen er spesielt rettet mot mennesket ettersom det er dem som har brutt relasjonen med Gud.⁷⁷ På tross av dette har frelsen en «økologisk horisont», fordi forsoningen, altså frelsen, har hele skaperverket som sitt mål.⁷⁸ Dette fører til en økologisk fortolkning av frelsen og kors-hendelsen:

Av denne grunn spiller korset ikke bare en rolle i møte med mennesket, men i møte med hele skaperverket. Korset rykkes dermed ut av en ensidig antroposentrisk fortolkning

⁷¹ Johnsen, 219.

⁷² Johnsen, 219.

⁷³ Moltmann, *God in Creation*, 15.

⁷⁴ Johnsen, «Teologi fra Livets Sirkel», 220.

⁷⁵ Kimmerer, *Braiding Sweetgrass*, 58.

⁷⁶ Johnsen, «Teologi fra Livets Sirkel», 220–21.

⁷⁷ Johnsen, 222.

⁷⁸ Johnsen, 222.

og forstås som uttrykk for Guds medlidelse og gjenopprettende handling i møte med det brutte skaperverk, mennesket inkludert.⁷⁹

Dersom målet er å gå fra et antroposentrisk paradigme til et økologisk paradigme, skriver Johnsen at det også får konsekvenser for menneskesynet. I urfolkstradisjoner er mennesket forstått annerledes enn i vestlig kristen teologi, slik Livets sirkel-filosofi eksemplifiserer. For å fullt ut gjennomføre et paradigmeskifte må mennesket forstå seg selv som at det kommer fra jord, og at gudeligheten som er gitt mennesket, kun kan realiseres innenfor rammen av skaperverkets helhet.⁸⁰

2.2.2 Sivdnidit: Eksempel fra samisk religiøs praksis

Lovisa Mienna Sjöberg skriver i sin doktoravhandling «Att leva i ständig velsignelse» om en annen praksis som handler om å sammenkoble mennesket og skaperverket. Det nordsamiske verbet *sivdnidit*, som betyr «å velsigne» eller «å skape», er også utgangspunktet for en gammel, og viktig samisk religiøs praksis.⁸¹ Som religiøs praksis handler *sivdnidit* om mellom-menneskelig kommunikasjon, og om kommunikasjon med skaperverket.⁸² Både mennesker og Gud kan utføre *sivdnidit*, og praksisen er ikke bare forbeholdt ritualer, men er også en praksis for hverdagen, som for eksempel kan innebære å korse seg, eller velsigne maten før et måltid.⁸³ Et viktig poeng er at *sivdnidit* forstås som en praksis som er grunnleggende for hva det er å være et menneske i relasjon med sine omgivelser.⁸⁴

Sivdnidit som religiøs praksis kombinerer derfor velsignelse og takknemlighet, og utføres av mennesker i dialog med skaperverket. *Sivdnidit* har vært en del av den samiske kristne tradisjonen, og velsignelsen uttales ofte i den treenige Guds navn, eller bare i Jesu navn.⁸⁵ Samtidig er *sivdnidit* først og fremst en samisk praksis, og mennesker som ikke er kristne kan også *sivdnidit* (velsigne).⁸⁶ Sjöberg henviser til Tore Johnsen sitt tidligere arbeid,⁸⁷ som trekker

⁷⁹ Johnsen, 222.

⁸⁰ Johnsen, 225.

⁸¹ Sjöberg, «Att leva i ständig välsignelse», 95.

⁸² Sjöberg, 95.

⁸³ Sjöberg, 106–7.

⁸⁴ Sjöberg, 7.

⁸⁵ Sjöberg, 7.

⁸⁶ Sjöberg, 99.

⁸⁷ Se Sjöbergs omtalelse av Johnsen (2005) på s. 98

frem tre aspekter som utgjør *sivdnidit* som praksis i større eller mindre grad. Disse tre aspektene innebærer velsignelse av Guds gaver, det andre om å uttrykke takknemlighet, og det tredje aspektet knytter seg til gjenvekst eller å få noe til å *bli* på nytt (regenerering). I tillegg til disse tre aspektene legger Sjöberg til et fjerde aspekt som innebærer *sivdnidit* «for» beskyttelse.⁸⁸

Et godt eksempel for å vise hvordan *sivdnidit* er en intergenerasjonell religiøs praksis er ved å løfte frem de ulike rådene som ble gitt om barn, eller kvinner som var gravide. *Sivdnidit* overfor barn handler først og fremst om beskyttelse, og praksisen kan innebære for eksempel å korse barnets panne, eller å uttrykke ønske om beskyttelse muntlig, eller i tanken.⁸⁹ Praksisen anerkjenner barnet som grunnleggende avhengig av andre, også før det er født. Kvinner som er gravide kan også *sivdnidit* og både den gravide og barnet blir da satt under Guds beskyttelse, ifølge Sjöberg.⁹⁰ Det er kanskje selvsagt at man som gravid bærer med seg barnet i magen både følelsesmessig og i tanker, men gjennom praksisen *sivdnidit* tydeliggjøres relasjonen mellom barnet og den som bærer barnet. Mennesker som stod den gravide nær ble også rådet til å utvise ekstra omsorg, sørge for at kvinnen ikke tilbrakte for lang periode alene, og at hun ikke sov alene. Ved å *sivdnidit* den gravide, og/eller barnet i magen, sørget man for beskyttelse.⁹¹

Sivdnidit er en relasjonell religiøs praksis, og foregår alltid i møte med ytre omstendigheter, eller andre aktører.⁹² Derfor må forståelsen av de ytre omstendighetene eller aktørene bygge på at en er likeverdig, uavhengig om det er et dyr, vind eller landskapet mennesket beveger seg i. *Sivdnidit* innebærer alltid takknemlighet og ønsker. Når mennesket *sivdnidit*, praktiserer det forståelsen av seg selv som en del av en helhet, og på den måten kan det forstås som en religiøs praksis som former mennesket positivt.

Kimmerer, Johnsen og Sjöberg peker på at mennesket er en integrert del av naturen. De peker også på at mennesket må arbeide for å utvise respekt for sine medskapninger i naturen. Alle tre argumenterer for at en forståelse av mennesket som integrert del av naturen fører til en berikelse også for mennesket. Det vil oppleve gjensidighet, økt takknemlighet og respekt. Johnsen understreker kanskje tydeligst at et økologisk mål om et liv i samspill med naturen, krever at

⁸⁸ Sjöberg, «Att leva i ständig välsignelse», 98.

⁸⁹ Sjöberg, 146.

⁹⁰ Sjöberg, 146.

⁹¹ Sjöberg, 147.

⁹² Sjöberg, 155.

den kristne tradisjonen i større grad tar et oppgjør med historien. En må tenke og formulere teologien på nytt, med utgangspunkt i det økologiske målet, til fordel for et antroposentrisk mål. Det vil kreve mye av Den norske kirke å overkomme et antroposentrisk språk og mål, men det vil være nødvendig for å utøve den gjensidige respekten som ens medskapninger har krav på. Perspektivene som Kimmerer, Johnsen og Sjöberg løfter frem, bidrar til å tydeliggjøre at det ikke bare er menneskets liv eller virkelighet som skal fornyes. Eskatologi gjelder for hele verden, inkludert mennesker, natur og dyr. Korshandlingen kan altså tolkes økoteologisk, og blir da et uttrykk for Guds medlidende handling for hele skaperverket.

2.2.3 Kristen animisme

Kimmerer, Johnsen og Sjöberg er i denne avhandlingen eksempler på urfolksperspektiver som kan utvide og inspirere kristen økoteologi. I forlengelsen av perspektivene som ble presentert overfor, går Mark I. Wallace et skritt videre i det at en endret forståelse av menneskets plass i naturen, også fører til en endret forståelse av Guds manifestasjon i verden. I boken *When God Was a Bird*, bygger Wallace blant annet på urfolks åndelige tradisjoner når han argumenterer for å utvikle kristen animisme. Wallace definerer kristen animisme på følgende måte: «(...) the continuity of biblical religion with the beliefs of Indigenous and non-Western communities that God or Spirit *enfleshes itself* within everything that grows, walks, flies, and swims in and over the great gift of creation.»⁹³ (min utheving).

Animisme i begrepets opprinnelse, ble fremstilt av blant annet E. B. Tylor i *Primitive Culture* fra 1871, og handlet om hvordan mennesket tilskrev naturen «et liv», eller en sjel.⁹⁴ Tylor undersøkte det han kalte «animisme» da han undersøkte menneskets kulturelle utvikling. Formet av sin tid, anså Tylor animisme som så nært knyttet til panteisme, at han avskrev hele tradisjonen. Han mente at animisme var preget av vrangforestillinger. Tylor gjorde sine undersøkelser blant urbefolkning, og omtalte også disse folkegruppene som barnslige. Tylor mente at animisme tilhørte lav-befolkning, det vil si, pre-sivilisert befolkning. Tylor er i ettertid blitt sterkt kritisert for sitt kolonialistiske perspektiv og bidrag, på bekostning av folkegrupper som allerede var presset av storsamfunnet.⁹⁵ Derfor møter også Wallace kritikk mot å hente

⁹³ Wallace, *When God was a bird*, 3.

⁹⁴ Wallace, 7.

⁹⁵ Wallace, 6–7.

frem et så ladet begrep som «animisme». I lys av det en vet om hva slags virkning språk har på menneskers erfaring, er det en betimelig kritikk. Kan man bare bortforklare virkningshistorien til et begrep, eller vil det tåkelegge hva en faktisk forsøker å formidle? Wallace er klar over dette, men mener at begrepet vokser seg sterkere i religionsstudier også fordi representanter for urbefolkning i større grad tar tilbake begrepet, og at betydningen av animisme er for viktig til å bli ignorert. Animisme fordrer en forståelse av verden som bestående av levende og hellige livsformer.⁹⁶ Wallace skriver: «*All things are persons, only some of whom are human, because all beings are part of a community of relationship, only some of whom are recognizable as living beings by us*».⁹⁷

Jürgen Moltmann vektla også at relasjonene et liv står i, utgjør eksistensen. Det betyr at en skapning (creature), ikke er løsrevet fra felleskapet den inngår i.⁹⁸ I denne sammenheng fortolkes Wallace i forlengelsen av Moltmann sin relasjonelle skapelseslære og fortolkningslære, på tross av at Wallace går en del skritt videre. Wallace mener at animisme er utgangspunktet for kristen tro og teologi. Han tar utgangspunkt i klimakrisen som fører til at stadig flere arter utrykkes og forsvinner fra jorden. I møte med dette alvorret har Wallace, i likhet med Moltmann, sett ett behov for å re-fokusere kristen teologi, bort fra mennesket som noe særegent og uavhengig, til en teologi som forholder seg til at alt som eksisterer er skapt og villet av Gud. Wallace mener at tradisjonell kristendom ikke har evnet å se og anerkjenne hva hele verden har å si for menneskets trivsel.⁹⁹

Mark Wallace' grunnkritikk er at den kristne teologien har forlatt sin animale opprinnelse. Med utgangspunkt i Markus 1,9-11, hvor Den hellige ånd manifesterer seg som en due ved Jesu dåp, utforsker Wallace den kristne tradisjonen for å lete etter Guds «animality». Hans tese er at kristendom er et trossystem som bygger på forståelsen av at Gud er inkarnert som menneske, men også som ikke-menneskelige skapninger.¹⁰⁰ Wallace presenterer derfor på sett og vis «kristen animisme» som et alternativ til den tradisjonelle treenighetslæren, uten at han eksplisitt ønsker å erstatte den, eller andre kristne dogmer.

⁹⁶ Wallace, 11.

⁹⁷ Wallace, 9.

⁹⁸ Moltmann, *God in Creation*, 11.

⁹⁹ Wallace, *When God was a bird*, 1–2.

¹⁰⁰ Wallace, 14.

Wallace går til verks ved å analysere kristne kilder, blant annet bibelske tekster, for å vise at Gud er dobbel-inkarnert, gjennom Sønnen som menneske og gjennom Ånden som dyr.¹⁰¹ Dyret, eller fuglen, representerer alt som ikke er menneskelig, i det han og andre økoteologer kaller «the more-than-human-world». Wallace undres over den kristne tradisjonens vegring mot å benevne noe annet enn Gud, som hellig. Ved å vise til eksempler fra bibelske fortellinger hvor Gud gir seg til kjenne i ulike skikkelser, mener Wallace at vi ofte overser de utallige skikkelsene Gud presenterer seg selv i. Dersom Gud gir seg til kjenne for eksempel som en brennende busk (Exod 3), eller en ånd som svever over vannet (Gen 1,2), eller en mann som slåss og velsigner Jacob (Gen 32), kan det kanskje være mulig å tenke at disse eksemplene, vegetasjon, ånd og mann *er* Gud også i dag, i vår hverdag.¹⁰² Wallace poeng med å løfte frem disse bibelske fortellingen, eller metaforer om man vil, er å vise at de bibelske fortellingene omtaler mer enn Gud som hellig, og bør derfor føre til at mennesker i dag forholder seg til, og tenker om alt annet, som nettopp hellig.¹⁰³ Det gjør at Wallace anser at alt som har verden som sitt hjem, er «who and what and where God is today».¹⁰⁴

Wallace innrømmer at dette for svært mange er et krevende tankeeksperiment. Kanskje er det ikke nødvendig å følge ham helt til konklusjonen, for å akseptere det sentrale Wallace tilbyr. Han er først og fremst ute etter å tydeliggjøre at mye av det hverdagslige som mennesker omgis av, gjøres og fremstilles som noe hellig i bibelsk forstand.¹⁰⁵ Det er denne erkjennelsen som «opens up the possibility that all things today are filled with God and thereby deserving of our reverence and care».¹⁰⁶ *Sivdnidit* som religiøs praksis fremstår også som en praksis for hverdagen, som gjør enn oppmerksom på omgivelsene sine. Wallace argumenterer for at det er mulig å bli oppmerksom på Gud i ens omgivelser, og ved at en tror at Gud også er tilstedeværende i ens medskapninger, former det hvordan en behandler disse medskapningene. Wallace peker på et behov for å tydeliggjøre at det er mer-enn-mennesket som også har teologisk verdi, fordi Guds tilstedeværelse også angår dem. Kristen animisme får på den måten konsekvenser for hvordan en forstår Gud i verden i dag.

¹⁰¹ Wallace, 12.

¹⁰² Wallace, 24.

¹⁰³ Wallace, 24.

¹⁰⁴ Wallace, 24.

¹⁰⁵ Wallace, 25.

¹⁰⁶ Wallace, 31–32.

2.3 Mennesket og dyrene

Så langt har perspektivene fra Kimmerer, Johnsen, Sjöberg og Wallace pekt på at det er betimelig å kritisere den kristne tradisjonen for at mennesket tradisjonelt har fått en helt spesiell posisjon. Grunnholdningen kan sies å ha vært at naturen ble skapt for at mennesket skulle nyte og utnytte den. Dette er ikke lenger særlig kontroversielt å påstå, og det er heller ikke slik at den kristne teologien ikke har innsett at den er preget av antroposentrisme. I det norske samfunnet, og spesielt i byer, kan det være lettere å bli isolert fra naturen og ikke bli klar over hvor avhengig man er av den. Vannet man drikker kommer fra springen, og maten man kjøper er som regel pakket i plast på butikken. Dersom én i stedetfor snakker om dyrene, og især husdyrene, vekker det ofte et annet engasjement. Mennesket har historisk hatt en særlig relasjon til dyrene, og flere og flere klimaengasjerte mennesker slutter å spise kjøtt. En begrunnelse noen lener seg på kan være at også dyrene har et liv som skal være verdt å leve. Derfor vil avhandlingen nå gå videre til å drøfte forholdet mellom mennesker og dyr.

2.3.1 Animal Theology

Hva er menneskets plass i forhold til, eller i relasjon til alt annet som eksisterer? Det er et dypt dogmatisk og på mange måter et eksistensielt spørsmål for kristne mennesker å forholde seg til, og det er et spørsmål teologien må ta på alvor. Innenfor fagfeltet «Animal Theology» er man opptatt av dette, om enn så stilles spørsmålet på en litt annen måte, nemlig, hva er dyrenes plass i den kristne teologien? Animal theology er dermed, kort fortalt, opptatt av å bryte ned det tradisjonelle skillet mellom mennesker og dyr.¹⁰⁷

David L. Clough skriver om dyrenes plass i den kristne teologien i to-bindes verket *On Animals*. Han forholder seg til dyrene, fordi det er den artsgruppen mennesket er en del av, og den gruppen som tilsynelatende har mest til felles med mennesket. Han anerkjenner at dyr, inkludert mennesker, kun kan eksistere på grunn av de komplekse økosystemene, så hans dyreteologi handler ikke om å plassere dyrene over resten av det som eksisterer, men han ønsker å ta tak i en ende. Samtidig kan han oppfattes delvis kritisk til tradisjoner som f.eks Wallace representerer, som ønsker å tilskrive «hellighet» til «alt» med en gang. Clough skriver:

¹⁰⁷ Clough, *On Animals. Volume 1.*, xii-xv

We cannot rush from the acknowledged narrowness of an anthropocentric perspective to the broadest possible vision encompassing all creation, because that would cause us to miss the theological and moral significance of those particular living things that are most like us.¹⁰⁸

Et utgangspunkt for Clough er at mennesket må anses som et dyr, (animal), og at mennesket dermed er et spesifikt dyr. Ordet «animal» er utledet fra det latinske anima, som betyr «sjel» eller «livspust», og animal betyr derfor skapning med «livspust».¹⁰⁹ Å bli bevisst på det fører til hans hovedpoeng, nemlig at det er umulig å se for seg at meningen bak skapelsen var menneskets fremgang alene. For å i det hele tatt kunne snakke om en «animal theology» må en ta det første skrittet, som er å anerkjenne at Guds mening bak skapelsen handler om mer enn mennesket.¹¹⁰ Alle dyr har del i Guds plan. Samtidig er det mulig, skriver han, å fastholde at mennesket er skapt for å ta del i det trinitariske fellesskapet, samtidig som man åpner opp for tanken om at det samme gjelder for øvrige dyr. Det betyr bare at fellesskapet som mennesket er en del av, omhandler flere enn den spesifikke gruppen «mennesker».¹¹¹

Dyr deler flere vilkår med mennesker, blant annet at de har en spesiell plass i skapelsens orden, og er avhengig av andre skapninger også for å leve.¹¹² Clough mener at dyrene, inkludert mennesket, skiller seg fra andre skapninger fordi det er mulig å differensiere dem fra andre skapninger. Dyr er på en spesiell måte avhengig av andre skapninger, og dyr er egenrådige i større grad enn organismer tilsynelatende er.¹¹³ Til slutt trekker Clough frem at dyr i tydeligere grad er kalt av Gud. Derfor mener han at en først må etablere hvilke teologiske grunner som finnes for at mennesket og dyrene er like for Gud. Dette må komme før en «bare» snakker om dyr som en del av et større skaperverk, som av den grunn trenger teologisk refleksjon.¹¹⁴

2.3.2 Alle skapningers Luondu: Eksempel fra samisk religiøs praksis

Det vil også her være nyttig å dra veksler på den samiske religiøse praksisen *Sivdnidit*, som ble presentert ovenfor. *Sivdnidit* som interseksjonell religiøs praksis tydeliggjøres gjennom å se

¹⁰⁸ Clough., xxi

¹⁰⁹ Clough., xvi

¹¹⁰ Clough, 24.

¹¹¹ Clough, 25.

¹¹² Clough, 43.

¹¹³ Clough, 44.

¹¹⁴ Clough, 44.

hvordan samisk tradisjon forholder seg til dyr, og øvrige skapninger. Samisk tradisjon anerkjenner mennesket som spesielt menneske på grunn av sin *luondu*. *Luondu* refererer til de særskilte egenskaper som alle skapninger har, og det er altså skapningens *luondu* som gjør skapningen til det den er.¹¹⁵ Samisk tradisjon er opptatt av at også dyr har fri vilje, og kan kommunisere og handle ut fra nettopp sin *luondu*.¹¹⁶ Forståelsen av at alle skapninger har en artsspesifikk *luondu*, og en individuell *luondu*, gjør dermed at det finnes potensial for en gjensidig kommunikasjon, som kan initieres eller avsluttes av begge parter, ikke bare av mennesket som tradisjonelt har ordets og språkets makt.¹¹⁷

Samisk tradisjon kategoriserer også dyr på en annen måte enn ved å kun dele inn etter biologi. Særegent for samisk tradisjon er at dyr kategoriseres ut fra deres relasjon til mennesket. Relasjonen spiller også inn på dyrets *luondu*. Sjöberg bruker reinsdyr som eksempel og viser til det tradisjonelle skillet mellom villrein og tamrein. Selv om disse dyrene tilhører samme biologiske rase, forstås de som to ulike dyr, med ulik *luondu* og relasjon til mennesket. Tamreinen kategoriseres som semi-fri, fordi både mennesket og tamreinen har et avhengighetsforhold til hverandre, og dermed oppfører tamreinen seg annerledes enn villreinen som kategoriseres som fri.¹¹⁸

2.3.3 Mennesket som forvalter?

En annen teolog som også har arbeidet med spørsmålet om dyrenes plass i den kristne teologien, er Richard Bauckham. Han er en engelsk bibelforsker, og tar et oppgjør med den tradisjonelle fortolkningen av Gen 1, og fortolkningen av forvalteransvarstanken.¹¹⁹ Han mener at begrepet «forvalteransvar» på den ene siden har bidratt til at kristne mennesker stadig innser at klimakrisen avhenger av at mennesket samarbeider med, og tar på alvor, andre skapninger. Samtidig innebærer tanken om forvalteransvar at naturen er avhengig av mennesket for å nå sitt fulle potensiale, uavhengig hva vi i dag vet om naturen og hvordan klimakrisen rammer verden, og årsakene som ligger bak.¹²⁰ Dette poenget tydeliggjør det som er utfordringen med et delvis

¹¹⁵ Sjöberg, «Att leva i ständig välsignelse», 145.

¹¹⁶ Sjöberg, 154–55.

¹¹⁷ Sjöberg, 155.

¹¹⁸ Sjöberg, 155–56.

¹¹⁹ Bauckham, «Being Human», 19.

¹²⁰ Bauckham, 20.

umoderne begrep som forvalteransvar; det synes nærmest umulig å komme utenom de antroposentriske implikasjonene som ligger i det.

Bauckham skriver riktignok at de aller fleste som bruker forvalteransvars-begrepet i dag, som regel ikke tenker om det som et imperativ til utnyttelse. Likevel bærer begrepet med seg en slik historisk fortolkning, og Bauckham mener dermed at begrepet bør unngås. Dette skiller seg også fra hvordan Wallace forholder seg til begrepet animisme, som han mener det er mulig å reetablere. Bauckham skriver at i stedetfor å snakke om at mennesket har et forvalterforhold til skapelsen, bør en forsøke å snakke om menneskets relasjon til andre skapninger, og til Skaperen, på en annerledes måte.¹²¹ Bauckham understreker, i likhet med Clough, at ordningen i skapelsen er horisontal, og mennesket er altså i en horisontal relasjon til andre skapninger, fordi alt er skapt av Gud. Dersom en holder fast ved dette, vil en kunne evne å se mennesket som en del av skapelsen, ikke noe som er hevet over alt annet i form av makt, eller i grad av verdi.¹²²

Bauckhams «alternativ» er å undersøke menneskets plass i det han kaller for «the community of creation» (heretter: skapelsens fellesskap). «To see ourselves within the community of creation is to become aware of our own creaturehood and of all we share with the other creatures of God on this planet».¹²³ I denne sammenheng er det viktig å understreke at Jürgen Moltmann lanserte «a community of creation» som måte å forstå skapelsens ordning på allerede i 1985, da *God in Creation* ble publisert.¹²⁴ Moltmann er kanskje enda tydeligere enn Bauckham når han skriver «to be alive means existing in relationship with other people and things.»¹²⁵ For Moltmann er det å inngå i skapelsens fellesskap ikke bare noe en skal bli bevisst, men noe som er grunnleggende for hva et liv er. Bauckham understreker også dette ved at han fastholder at naturen er avgjørende for at mennesket skal kunne leve.¹²⁶ Disse relasjonene mennesket står i er blitt oversett i tradisjonell vestlig teologi, men må nå hentes frem igjen, slik også Moltmann argumenterte for.

¹²¹ Bauckham, 19.

¹²² Bauckham, 20.

¹²³ Bauckham, 21.

¹²⁴ Moltmann, *God in Creation*, 3–4.

¹²⁵ Moltmann, 3.

¹²⁶ Bauckham, «Being Human», 21.

Å bruke et ord som «fellesskap», som i norsk sammenheng nærmest er et moteord internt i kirken, kan føre til at vi fremdeles blir stående fast i antroposentriske kategorier. Bauckham skriver at vi alltid står i fare for å overføre menneskelige kategorier på andre skapninger, nettopp fordi vi er mennesker.¹²⁷ Dette må vi være bevisst. Det er mye vi ikke vet om våre medskapninger, og antageligvis ordner de sine fellesskap og relasjoner radikalt annerledes enn menneskers fellesskap.¹²⁸

Fordi menneskets medskapninger lever liv på måter mennesket ikke fullt ut kan forstå, er det desto viktigere å anerkjenne «the genuine otherness of other creatures», og forstå at Gud har skapt mennesket som en del av det store mangfoldet.¹²⁹ At mennesket er skapt i Guds bilde fjerner ikke mennesket fra den skapte verden. Skapelsesfortellingen i Genesis 1 beskriver heller ikke entydig hva 'å være skapt i Guds bilde' betyr, og derfor må en være forsiktige med å tolke menneskets maktposisjon i den konteksten. Bauckham er med andre ord ikke ute etter å minimere menneskets individualitet, men å plassere den riktig i forhold til menneskets fundamentale slektskap med andre skapninger.¹³⁰ Han skriver at utfordringen ikke handler om å rettferdiggjøre at mennesket har en særegen plass i skapelsen, men å gi rom for andre skapningers plass og særegenhet, på lik linje.¹³¹

Poenget til Bauckham er dermed at vi tenker for mye i antroposentriske vendinger, og utelukker muligheten for at andre skapninger også priser Gud, eller at Gud har en hensikt med alt annet som er skapt, som mennesket ikke har noe med å gjøre.¹³² At ikke mennesket er den eneste skapningen som er del av Guds frelsesplan, eller som kan lovprise Gud, understreker også Clough. Han henviser blant annet til Salme 66 som eksplisitt beskriver jorden som et lovsyngende fellesskap (Sal 66,4).¹³³

Både Clough og Bauckham tydeliggjør at en må endre måten en snakker om mennesket på i kristen teologi. Ved å legge vekk forvalter-begrepet, ivaretar man også Cloughs poeng som er at mennesket ikke kan løsrives fra dyrene, den artsgruppen det er del av. Spørsmålet som både

¹²⁷ Bauckham, 21.

¹²⁸ Bauckham, 21.

¹²⁹ Bauckham, 21.

¹³⁰ Bauckham, 38.

¹³¹ Bauckham, 21.

¹³² Bauckham, 42.

¹³³ Clough, *On Animals. Volume 1*, 37.

Clough og Bauckham indirekte drøfter er nettopp hvordan en skal forstå menneskets relasjon til andre dyr. Et mulig svar på det er å se hvordan tanken om alle skapningers *luondu* kan fungere som en hensiktsmessig måte å fortolke relasjoner på. Ved at en tar utgangspunkt i det en har til felles (*luondu*) blir spørsmålene om «hvem som kommer først» eller «hvem er viktigst» overflødig, fordi alle skapninger i utgangspunktet forstås likt. Det gjør det også mulig å legge merke til det interseksjonelle perspektivet som den samiske tradisjonen bidrar til å tydeliggjøre. *Sivdnidit* som religiøs praksis kan dermed forene perspektiver som ønsker å forstå menneskets plass i naturen, og dem som først ønsker å forstå menneskets relasjon til artsgruppen dyr.

2.4 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg redegjort for økoteologiens utvikling, fokus og oppgaver. Dette kapitlet har videre vist at det er mulig å hente informasjon og måter å tenke på fra andre kulturer enn majoritetskulturen. Teologien utvikles alltid gjennom å bruke det bibelske materialet, den kristne tradisjonen og nåtidige kilder og impulser. Teologien oppstår ikke i et vakuum, men i en kontekst, og derfor må konteksten prege teologien. Kimmerer viser at ved å leve i det amerikanske samfunnet, men med røtter i en urbefolkning, tolker hun sitt eget liv i det amerikanske samfunnet på en ny måte. Ved å peke på og lytte til den samiske religiøse tradisjonen vil Den norske kirke også kunne artikulere teologi i det norske samfunnet som bidrar til en refortolkning av majoritetskulturens vaner. En vil kunne komme nærmere en forståelse av mennesket som deltaker i verden, og det vil igjen kunne påvirke politiske valg og prioriteringer. Det er også mulig for teologer å gjøre teologi fra et økologisk utgangspunkt, og velge å fortolke tradisjonen, tekstene og materialet på nye måter.

Kapitlet har også pekt på at det ikke er å hevde at Gud har skapt mennesket som en deltaker i skapelsens fellesskap. Det betyr at mennesket ikke er en løsrevet forvalter som skal dominere eller utnytte resten av skaperverket. Langt på vei deler Mark Wallace og David L. Clough et ønske om å gjenoppdage kristne kilder slik at en i større grad overkommer det antroposentriske i tradisjonen, enn tidligere. Bauckham og Clough er opptatt av å tone ned skillet mellom mennesket og dyr i skapelsesnarrativet, slik også Kimmerer og Johnsen er. Mark I. Wallace går likevel lenger enn noen av de andre teologene når han hevder at alt er hellig gjennom Guds dobbel-inkarnasjon. Alle disse perspektivene får konsekvenser for hvordan Den norske kirke

forstår begrepet «fellesskap», hva slags Gudsilde den formidler, og hvem sitt livsgrunnlag en kjemper for når en tar til orde for å verne skaperverket, eller kjempe for klimarettferdighet.

Den samisk religiøse praksisen *Sivdnidit* er blitt løftet frem som eksempel på hvordan disse perspektivene kan ivaretas i praksis. Kapittelet har også pekt på hvordan *Sivdnidit* kan fortolkes som en intergenerasjonell og interseksjonell praksis. Intergenerasjonalitet og interseksjonalitet er kriterier som nå vil bli redegjort for og drøftet i det neste kapittelet, med den hensikt å forstå hva klimarettferdighet dreier seg om.

3 Kriterier som kjennetegner klimarettferdighet

Forrige kapittel viste at mennesket er en integrert del av naturen og at den kristne teologien tydeligere må peke på skapelsens fellesskap. Forrige kapittel viste også at det har vokst frem et økt fokus på rettferdighet i klimadebatten. I norsk sammenheng dreier det seg konkret om begrepet klimarettferdighet. Jeg vil derfor gå videre til å drøfte begrepet klimarettferdighet i dette kapitlet. Drøftingen bygger videre på innsiktene fra forrige kapittel, og tilfører nye, relevante perspektiver som utvider drøftingen. Helt innledningsvis er det viktig å erkjenne at i arbeidet med å lete frem og vurdere definisjoner av klimarettferdighet, finner denne avhandlingen at kvantiteten ikke er særlig stor. Likevel brukes begrepet klimarettferdighet i sivilsamfunnet, av miljøbevegelsen, av kirkelige organisasjoner og ikke minst i internasjonal akademia.

Et eksempel på en akademisk definisjon av begrepet klimarettferdighet er Center for Climate Justice ved University of California (UC-CCJ) sin definisjon. UC-CCJ definerer klimarettferdighet på følgende måte: «Climate Justice recognizes the disproportionate impacts of climate change on low-income communities and communities of color around the world, the people and places least responsible for the problem.»¹³⁴ Forskningscenteret deler deretter opp definisjonen i seks pilarer: «Just transition»; «Social, Racial and Environmental Justice»; «Indigenous Climate Action»; «Community Resilience and Adaptation»; «Natural Climate Solutions» og «Climate Education and Engagement».

Den peker på økonomiske og politiske aspekter ved klimakrisen, og den løfter frem marginaliserte grupper som «communities of color» og «indigenous climate action». Dette siste perspektivet, «indigenous climate action» er særlig viktig ettersom representanter for urbefolkninger har arbeidet mot naturødeleggelser i lang tid. Det er et hensyn som ofte blir oversett av majoritetstradisjonen.

I forarbeidet til denne avhandlingen har det også blitt arbeidet med å finne en teologisk definisjon av begrepet klimarettferdighet. Dette forarbeidet viser at på tross av at «climate justice»/klimarettferdighet er et viktig begrep for teologien, og for økoteologer, har en ikke definert hvorfor begrepet er relevant for teologien. Det nærmeste bidraget som vurderes aktuelt

¹³⁴ University of California - Center for Climate Justice, «What is Climate Justice».

er det nylig etablerte «Center for Climate Justice and Faith» ved Pacific Lutheran Theological Seminary of California Lutheran University. Det ledes av Cynthia Moe-Lobeda, professor i teologisk og sosial etikk, som også har vært opptatt av økoteologisk etikk. Senteret tilbyr ulike videreutdanninger som blant annet er rettet mot å utdanne religiøse ledere slik at en kan utvikle arbeidet med klimarettferdighet i egen kontekst.¹³⁵ Det kan minne om formålet til prosjektet Skaperverk og Bærekraft i norsk kirkelige kontekst. Selv om senteret tilbyr videreutdanninger og et trosrettet perspektiv på klimarettferdighet, skiller ikke deres definisjon av klimarettferdighet seg nevneverdig fra UC-CCJ sin definisjon. Center for Climate Justice and Faith definerer klimarettferdighet slik:

«Climate justice» holds that the climate crisis is inherently a crisis of racial, gender, and economic inequity. The humans suffering first and foremost the ravages of climate change are disproportionately the world's people of color and economically poor people. Thus, climate justice weds efforts to address climate change with efforts toward racial and economic justice.¹³⁶

Også Center for Climate Justice and Faith sin definisjon kobler økonomiske og rasepolitiske forhold sammen. Likevel oppleves den i enda større grad enn UC-CCJ sin definisjon som for antroposentrisk for den videre drøftingen i dette kapitlet.

Med utgangspunkt i perspektivene som ble løftet frem i forrige kapittel, er det et mål i seg selv å forsøke å definere klimarettferdighet som et begrep som favner videre enn bare menneskelige hensyn. I resten av dette kapitlet tar avhandlingen derfor utgangspunkt i UC-CCJ sin definisjon av klimarettferdighet, inkludert de seks pilarene, og strukturerer definisjonen etter tre kriterier: *interseksjonell rettferdighet*, *intergenerasjonell rettferdighet* og *flerartsrettferdighet*.

3.1 Definisjon av klimarettferdighet

Overordnet handler klimarettferdighet om at klimaendringene grunnleggende er urettferdige. Det er den vestlige verden som historisk har stått for majoriteten av klimagassutslippene, men det er land i den sørlige verden som rammes først, og hardest så langt. En del av begrepet

¹³⁵ Center for Climate Justice and Faith, «Center Overview».

¹³⁶ Center for Climate Justice and Faith, «Climate Justice».

klimarettferdighet dreier seg altså om nord-sør-samarbeid i internasjonale forum, om rike lands vilje til å ta ansvar. Eksempelvis ved at verdens rike land må bidra med mer penger slik at fattige land kan evne å omstille og tilpasse seg en ny virkelighet.

3.1.1 Interseksjonell rettferdighet

At klimakrisen rammer ulikt, og på den måten blir forstått ulikt av mennesker, tyder på at klimarettferdighet må forstås bredere enn at alle mennesker skal ha samme rettigheter. Den feministiske økoteologien legger vekt på at klimaendringene rammer kvinner i størst grad, fordi kvinner utgjør majoriteten av verdens fattige befolkning, og er i roller som i noen tilfeller gjør en mer avhengig av naturressursene enn menn.¹³⁷ *Interseksjonell rettferdighet* er dermed det første kriteriet som må ligge til grunn.

Interseksjonalitet handler om å se sammenhenger mellom sosiale kategorier, og hvordan de påvirker livskvaliteten. I feministisk teori er interseksjonalitet et viktig prinsipp, fordi feminisme også innebærer tanken om solidaritet med kvinner i hele verden, ikke bare i ens egen umiddelbare kontekst. I kontekst av klimakrisen betyr det å være i solidaritet med kvinner som allerede rammes av klimakrisen.¹³⁸

I boken *Planetary Solidarity: Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, skriver en rekke økofeminist-teologer fra hele verden om kristen teologi, kvinner og klimarettferdighet. I introduksjonen peker redaktørene Grace Ji-Sun Kim og Hilda P. Koster på nettopp behovet for interseksjonell klimarettferdighet. Kvinner er oftere ansvarlig for hus og hjem, og når naturkatastrofer inntreffer påvirker det kvinnen fordi hun for eksempel må gå lenger for å hente vann. Veldig ofte blir unge jenter tatt ut av skolen for å bidra i hjemmet når husholdningen får utfordringer, og krever mer tid og flere hender.¹³⁹ På den ene siden er det viktig å belyse disse poengene, samtidig som en forsøker å unngå å gjøre alle kvinner til ofre. Kvinner har vist seg å være tilpasningsdyktige, og evner å omstrukturere hverdagen når det er nødvendig. Fattigdom er en sosial kategori som ofte gjør en mer sårbar for klimaendringer, men i likhet med UC-CCJ peker også Kim og Koster på flere faktorer:

¹³⁷ Kim og Koster, «Introduction», 3.

¹³⁸ Kim og Koster, 6.

¹³⁹ Kim og Koster, 3.

(...) while poverty often is an indicator of increased vulnerability to the negative effects of climate change, there are other factors, most notably those of power, class, race, and religion, that play a significant and, in some cases, determining role when it comes to women's ability to negotiate the challenges posed by climate change.¹⁴⁰

Det feministteologien blant annet bidrar til er å beskrive hva interseksjonalitet som perspektiv og metodikk bidrar til. Det åpner opp problemkomplekset slik at en i større grad kan tilrettelegge, eller skape de løsningene som er nødvendige for at personen skal kunne få problemet løst. Det samsvarer derfor også med UC-CCJ sin fjerde pilar: Community resilience and adaptation.

Melanie Harris vektlegger også interseksjonalitet som særlig viktig metodisk grep i historiske analyser og arbeid med klimakrisen. Hun skriver at «Ecowomanism» tilbyr noe særegent i det at den gjennom interseksjonell analyse peker på kvinners (og særlig kvinner med afrikansk opprinnelse, eller urfolkserfaring), bidrag i klimarettferdighets-bevegelsen.¹⁴¹ Hun er opptatt av å koble sammen «the agenda of social justice with earth justice».¹⁴² Da kan en i større grad ta inn over seg lidelsene verden erfarer.

Interseksjonalitet må ikke bare forstås som et metodisk grep som synliggjør ulike behov og erfaringer. At klimarettferdighet er interseksjonelt betyr også at det må koble samfunnets agenda og jordens agenda i det praktiske. Begrunnelsen for klimatiltak må ta hensyn til rase, klasse, kjønn, seksuell orientering og urfolkserfaring, uten at det går på bekostning av jordens behov for rettferdighet. For Den norske kirke vil det kunne handle om å legge til rette for seremonier som både tar hensyn til økonomiske forhold og klimarelaterte forhold. Å tilrettelegge for utlån av f.eks dåpskjole eller utleie av rimelige lokaler til bryllupsfest, vil kunne være å ta et interseksjonelt grep i kirkelige handlinger. Det vil også være å legge til rette for at samisk språk og kultur i større grad preger Den norske kirkes liturgier.

¹⁴⁰ Kim og Koster, 4. Seema Arora-Johnsen gjengis her av Kim og Koster.

¹⁴¹ Harris, *Ecowomanism*, 72.

¹⁴² Harris, 73.

3.1.2 Intergenerasjonell rettferdighet

Klimarettferdighet handler ikke bare om rettferdighet mellom mennesker som lever her og nå, men om alle generasjoner som skal vokse opp i fremtiden. Det handler om at verden fremdeles skal eksistere også etter at generasjonene som lever i dag dør ut. *Intergenerasjonell rettferdighet* er det andre kriteriet for hva klimarettferdighet er.

Arne Johan Vetlesen og Jan-Olav Henriksen er opptatt av ansvarsfraskrivelsen som har foregått over lang tid av verdens ledere, og skriver i innledning til boken *Etikk i klimakrisens tid*, om behovet for *intergenerasjonell rettferdighet*.¹⁴³ Vetlesen og Henriksen trekker frem «offer» som en relevant teoretisk kategori i møte med klimakrisen, og for å forstå hva *intergenerasjonell rettferdighet* handler om. Kanskje kan en også legge til at offer er relevant i møte med menneskelivet generelt. Alt (høy-forbrukelig) menneskelig skjer på bekostning av noe annet, enten et dyreliv i form av mat, eller andre menneskers arbeidsvilkår for å produsere billige klær. Sagt med andre ord: noen ofrer noe for at jeg skal kunne leve slik jeg gjør.¹⁴⁴

Intergenerasjonell klimarettferdighet kan derfor oppsummeres i et av spørsmålene Vetlesen og Henriksen stiller; «Vil vi ofre noe av vårt eget – eller ofrer vi for fremtidige generasjoners og hele klodens beste til fordel for vår egen kortsiktige velvære?»¹⁴⁵ *Intergenerasjonell rettferdighet* betyr å forstå at livsstilen rike mennesker fører i dag går på bekostning av fremtidige generasjoners mulighet til å leve gode liv. Poenget til Vetlesen og Henriksen er at noe blir ofret uansett, enten det er sider ved ens egen livsstil i dag, eller livsvilkår for fremtidige generasjoner.¹⁴⁶ Det er derfor direkte urettferdig at unge mennesker i dag, og dem som skal komme senere, ikke har direkte påvirkning på beslutninger som tas, som muligens påvirker klimaet i lang tid fremover.

Intergenerasjonell klimarettferdighet handler også om forskjeller mellom landene, og generasjonene som lever utenfor ens egen umiddelbare kontekst. UC-CCJ sin definisjon knytter også ann til dette når den vektlegger at rettferdigheten må angå «people and places least responsible for the problem.»¹⁴⁷ Unge mennesker som vokser opp i dag er blant dem som er

¹⁴³ Vetlesen og Henriksen, *Etikk i klimakrisens tid*, 11.

¹⁴⁴ Vetlesen og Henriksen, 49–50.

¹⁴⁵ Vetlesen og Henriksen, 50.

¹⁴⁶ Vetlesen og Henriksen, 51.

¹⁴⁷ University of California - Center for Climate Justice, «What is Climate Justice».

minst ansvarlig for konsekvensene av klimaendringene. Urbefolkning er et annet eksempel. UC-CCJ vektlegger at klimarettferdighet også handler om «Indigenous Climate Action», altså at urbefolkning skal lyttes til, og at deres forståelse av landområder, for eksempel, må anerkjennes og legges føringer for politiske vurderinger og beslutninger.¹⁴⁸

3.1.3 Flerartsrettferdighet

Et spørsmål som dukker opp i møte med de to første kriteriene *interseksjonell rettferdighet* og *intergenerasjonell rettferdighet*, er om klimarettferdighet bare tar hensyn til mennesker, eller om det også angår andre arter? Animal theology, kristen animisme og ikke minst urfolksperspektivene som ble presentert i kapittel to, vektlegger nettopp mennesket som en del av en helhet, og kritiserer den kristne tradisjonen for å være for antroposentrisk. Klima- og miljøbevegelsen kan kanskje også kritiseres for å ha vært for antroposentrisk, til tross for at en også har kjempet en kamp for naturen. I lys av utviklingen av «environmental justice»-bevegelsen, vil en kunne kritisere bevegelsen for at også denne var svært antroposentrisk. Selv om den satte søkelys på forurensning av luft og vann, var det med utgangspunkt i at mennesket, og spesielt marginaliserte mennesker, skulle få det bedre. Antroposentrisme har ført til at den kristne tradisjonen ikke har kunnet artikulere at alt liv er skapt av Gud. Denne avhandlingen legger derfor til grunn at antroposentrisme er et av hindrene for klimarettferdighet, og søker å definere klimarettferdighet som noe som angår mer enn mennesket. Et klimarettferdig begrep som tar økoteologiske innsikter på alvor, må derfor også være preget av *flerartsrettferdighet*.

UC-CCJ sin andre pilar, «Social, Racial and Environmental Justice», legger inn «environment» som en av faktorene som skal tas hensyn til. Bak begrepet «environment» (heretter: «miljø») finner vi en rekke ulike former for arter, eller liv, eller kanskje skal vi si, eksistens. Når en bruker begrepet «miljø» handler det om alt som gjør at et menneske, eller en plante kan leve. Da er det snakk om mer enn den naturlige verden, det inkluderer også litosfæren, hydrosfæren og atmosfæren.¹⁴⁹

Det er altså et omfattende og komplekst *noe* vi snakker om når en bruker begrepet «miljø», men det tenderer til at en egentlig kun snakker om biosfæren, altså der hvor organisk liv kan leve.

¹⁴⁸ University of California - Center for Climate Justice, «Indigenous Climate Action».

¹⁴⁹ Eaton, «An Earth-Centric Theological Framing for Planetary Solidarity», 20.

Poenget her er å tydeliggjøre at «miljøet» er ingenting uten helheten. Alle disse sfærene er avhengig av hverandre, og er dynamiske, altså påvirker det gjensidig.¹⁵⁰ I for stor grad tilsløres mangfoldet i verden ved at en bruker begreper som «miljø», og i den vending glemmer at sfærene ikke er til for mennesket, men at mennesket er avhengig av alle sfærene, for å ikke nevne alle artene, og økosystemene.¹⁵¹

Heather Eaton er opptatt av denne helheten mellom de ulike sfærene i artikkelen «An Earth-Centric Theological Framing» i boken *Planetary Solidarity*. I den første delen av artikkelen argumenterer hun for at en bør bruke begrepet «planetary», i stedet for «environmental», fordi det i større grad kan romme evolusjonens betydning for menneskets liv.¹⁵² «Planetary» innebærer også en forståelse av mennesket som organisk. Det betyr at menneskelivet forstås i en kontinuitet av alt liv som har eksistert tidligere.¹⁵³ Tore Johnsen er også inne på noe av dette og skriver at i Livets sirkel-filosofi er individets helhet en del av skaperverkets helhet. Han skriver: «min helhet, fellesskapets helhet og skaperverkets helhet er derfor bare forskjellige aspekter ved den samme virkeligheten.»¹⁵⁴ Dermed vil altså det som påvirker individet også påvirke fellesskapet, eller skaperverket som helhet.

Eatons poeng er derfor at klimarettferdighet ofte knyttes for tett til menneskets rettigheter.¹⁵⁵ Hun løfter frem er at vi ikke lenger kan snakke om klimarettferdighet uten at vi også inkluderer og tar hensyn til andre arter enn mennesket. Hun skriver: «To take seriously planetary is to integrate an evolutionary framework, to be ecologically literate, to see humans as one species among many, and to appreciate the other life forms of the Earth community.»¹⁵⁶ Eatons grunnleggende forståelse av «the Earth community» minner om Robin Wall Kimmerers forståelse av naturen, og menneskets oppgave om å bli «innfødt» i verden.¹⁵⁷ Klimarettferdighet handler derfor også om å finne ut av balansen mellom at naturen får leve i

¹⁵⁰ Eaton, 20.

¹⁵¹ Eaton, 24.

¹⁵² Eaton, 26–27.

¹⁵³ Eaton, 24.

¹⁵⁴ Johnsen, «Teologi fra Livets Sirkel», 220.

¹⁵⁵ Eaton, «An Earth-Centric Theological Framing for Planetary Solidarity», 27. Se forøvrig sitat i innledningen til avhandlingen.

¹⁵⁶ Eaton, 26.

¹⁵⁷ Se denne avhandlingen s. 18

fred, i sameksistens med mennesket som påvirker naturen. Det blir et spørsmål om hvordan en kan sikre levekraft for alle arter.

Kritikken Eaton retter rammer også UC-CCJ sin definisjon som dette kapittelet tar utgangspunkt i. En rekke grupper av mennesker er listet opp som særlig sårbare for klimakrisen, samtidig som alt som ikke er menneske, gjemmes bak ordene «environmental justice».

Jan-Olav Henriksen beskriver også *flerartsrettferdighet* som å gi en stemme til dem som mangler en stemme.¹⁵⁸ Det handler for han om å forestille seg en tilnærming til klimaendringene som ikke er antroposentrisk.¹⁵⁹ Han skriver at for teologien innebærer det: «that it cannot be ‘humanity’ versus the rest of creation. What theology must address is human practices as they impact all of creation, including conditions for the life of humans that we do not usually meet and species that we usually do not experience.»¹⁶⁰

Eaton sitt poeng med å anlegge en «earth-centric theological framing» i arbeidet med klimarettferdighet, handler om at det ikke er nok at en bare konstaterer at klimarettferdighet selvsagt også handler om alt liv. Hvordan kan mennesket virkelig forstå naturen som en likeverdig part? Svaret på disse spørsmålene løses ikke automatisk ved at mennesker bestemmer hva slags rettigheter andre former for liv skal ha. Det kreves en endret forståelse av hvem «den andre» er. Mark I. Wallace løfter frem kristen animisme som et alternativ, fordi ved å «encounter divinity in all things», krever «all things» menneskets oppmerksomhet på en annen måte.¹⁶¹ Det er også å forstå «den andre» rettferdig som *Sivdnidit* som religiøs praksis kan bidra til, og som Kimmerer påpeker når hun for eksempel bare høster mat som er klar for å gi seg til henne.¹⁶²

Hvordan fører så disse kriteriene for klimarettferdighet til at mennesket endrer forståelsen av de relasjoner en inngår i? Arne Johan Vetlesen og Jan-Olav Henriksen vektlegger også at klimakrisen er en naturkrise, og at svært mange arter og former for liv er utryddet, eller står i fare for å forsvinne, på grunn av mennesket.¹⁶³ For å utdype og definere begrepet rettferdighet

¹⁵⁸ Henriksen, *Climate Change and the Symbol Deficit in the Christian tradition*, 44.

¹⁵⁹ Henriksen, 46.

¹⁶⁰ Henriksen, 46.

¹⁶¹ Wallace, *When God was a bird*, 3.

¹⁶² Kimmerer, *Braiding Sweetgrass*, 177.

¹⁶³ Vetlesen og Henriksen, *Etikk i klimakrisens tid*, 9.

lener de seg på den dydsetiske tradisjonen, som et alternativ til andre etiske tradisjoner, som forfatterne mener kommer til kort i møte med klimakrisen.¹⁶⁴ Rettferdighet er en sentral dyd og blir aktualisert når en snakker om klimakrisen fordi det dreier seg om rettferdighet knyttet til livsutfoldelse. Rettferdighet som dyd, altså en rettferdig handling, betyr:

at handlinger skal ha respekt for andres liv og livsutfoldelse, og sikre likhet slik at handlingene bidrar til det felles gode. Hva det felles gode er, kan ikke lenger defineres bare innenfor rammen av hva som tjener samfunn og kultur i snever forstand, men må også innebære et blikk for den økologiske helheten som er betingelsen for hvordan menneskeliv kan utfolde seg på gode måter. Med andre ord: Rettferdighet kan ikke forstås antroposentrisk, men må ha et videre sikte.¹⁶⁵

Det Vetlesen og Henriksen her peker på er at mennesket som moralsk aktør må ha mer enn egne, umiddelbare interesser som mål for sine handlinger. En skal ha respekt for andres liv og livsutfoldelse. Det betyr videre at det gjelder å ta ansvar slik at generasjoner som skal fødes også kan vokse opp rettferdig. Det gjelder å ta ansvar slik at rettferdighet dreier seg om andre arter, og det gjelder å ta ansvar for dem som er i særlig sårbare situasjoner allerede. Vetlesen og Henriksen understreker også at å handle dydsetisk, eller å innta et dydsetisk utgangspunkt, ikke skjer uavhengig naturen eller relasjonene vi omgir oss med.¹⁶⁶ En flerartsrettferdig forståelse som et av kriteriene for klimarettferdighet vil dermed kunne endre forståelsen av hva som er rettferdig, fordi rettferdighet ikke bare gjelder for mennesker.

I forbindelse med rettferdighet knyttet til livsutfoldelse er det viktig å fastholde at alt liv, som utgangspunkt, vil leve best mulig. Når en vet at menneskets levestandard påvirker andre arters livskvalitet, og mulighet til å utvikle seg i eget tempo, må vi fastholde at menneskets oppgave blant annet er å sikre gode betingelser for alt liv. Det kan bety å forstå klimarettferdighet som uttrykk for rettferdige relasjoner. «Vi må spørre hva vi gjør for å sikre andre livsveseners rett til å leve og leve godt», slik Vetlesen og Henriksen formulerer det.¹⁶⁷ Klimarettferdighet er

¹⁶⁴ Vetlesen og Henriksen, 193.

¹⁶⁵ Vetlesen og Henriksen, 198.

¹⁶⁶ Vetlesen og Henriksen, 200.

¹⁶⁷ Vetlesen og Henriksen, 199.

derfor også et etisk spørsmål. Den dydsetiske vurdering krever at mennesket stiller spørsmål ved hva slags menneske en ønsker å være, og hvordan en ønsker å leve.¹⁶⁸

3.2 Oppsummering: en teologisk forståelse av klimarettferdighet

Så langt har dette kapittelet argumentert for tre kriterier som må ligge til grunn for klimarettferdighet; *interseksjonell rettferdighet*, *intergenerasjonell rettferdighet* og *flerartsrettferdighet*. Disse kriteriene fører til at klimarettferdighet også uttrykker rettferdige relasjoner. Hos de to definisjonene som innledningen av dette kapittelet viste til, var særlig det siste kriteriet, *flerartsrettferdighet*, fraværende. Urfolkstradisjon har, som presentert i kapittel to, alltid hatt et flerartsrettferdig perspektiv. Et av spørsmålene som gjenstår er hva det er som gjør dette teologisk? Det er derfor viktig å kort knytte ann til rettferdighetstradisjonen i den kristne teologien.

Den teologiske konteksten for rettferdighet kan en finne i en rekke bibeltekster. Særlig i profettradisjonen etter Jesaja finner vi et fokus på rettferdighet. Rett og rettferd i Jesaja representeres ved to hebraiske ordene *mispat* og *tsedakah*. På engelsk er det mulig å oversette disse som henholdsvis «justice» og «righteousness».¹⁶⁹ Hos profeten Amos beskrives rettferdighet med bilder fra naturen; «La rett velle fram som vann og rettferd lik bekker som alltid strømmer» (Amos 5,24). Marion Grau skriver at som troende mennesker er det viktig «å tenke helhetlig om rettferdighet som noe som trenger større rammer enn vi er vant til».¹⁷⁰ Rettferdighetstanken i teologien kan også knyttes til gjenopprettelse og forsoningen av hele skaperverket. Samarbeidsprosjektet for Skaperverk og Bærekraft vektla at «på samme måte som syndefallet fikk konsekvenser for hele skaperverket, så har frelsen og forsoningen også det.»¹⁷¹ Avgjørende for at rettferdighet må forstås som noe videre enn antroposentriske hensyn, er troen på den treenige Gud som Skaperen av alt som lever. Den norske kirke er blant annet forpliktet på Den nikenske trosbekjennelsen som konstaterer forholdet mellom Gud og skaperverket. I første trosartikkel uttrykker bekjennelsen det på følgende måte: Vi tror på én Gud, den allmechtige Far, som har skapt himmel og jord, alt synlig og usynlig.» Marion Grau peker på at forståelsen av rettferdighet i de bibelske tekstene er bred og dreier seg «(...) også

¹⁶⁸ Vetlesen og Henriksen, 193.

¹⁶⁹ Tull, «Isaiah», 255.

¹⁷⁰ Grau, «Om klimasorg og klimarettferdighet som åndelig praksis», 72.

¹⁷¹ «Klimarettferdighet - Del 2: Teologifaglig grunnlag», 253.

om landet, om elementene, om vannet som renner i elvene og som gir liv til alle vesener, og ikke bare om juridiske forhold mellom mennesker».¹⁷²

En teologisk forståelse av klimarettferdighet må altså kunne uttrykke mer enn økonomiske og politiske forhold slik UC-CCJ gjør. Grunnleggende for at klimarettferdighet har en plass i den kristne teologien er nettopp troen på den treenige Gud som skaperen, og opprettholderen av alt liv. Ved å fastholde at hele skapelsen ble skapt «svært godt» (Gen 1,31), fordrer det rettferdighet på tvers av livsvesener. Det er derfor med utgangspunkt i troen på at den treenige Gud har grunnlagt, og inngår i «Skapelsens fellesskap», for hele skapelsen, som Moltmann og Bauckham peker på, at det blir mulig å forstå klimarettferdighet teologisk.

Oppsummert kan det derfor være mulig å beskrive at en teologisk forståelse av klimarettferdighet endrer perspektivet på hva rettferdighet er, fordi det innebærer å fastholde at alt den treenige Gud har skapt og fremdeles skaper har rett til å utfolde seg.

Dette kapitlet har drøftet hvilke kriterier som kjennetegner klimarettferdighet, og plassert begrepet i en teologisk kontekst. Kapitlet har særlig argumentert for at *flerartsrettferdighet* er avgjørende for at klimarettferdighet kan gjøres gjeldende teologisk. Det er ved å se hele verden som likeverdig at klimarettferdighet også kan bli en kritisk diskurs som kan endre både kirke og samfunn. Den kristne tro bygger grunnleggende på at den treenige Gud har skapt verden, og at menneskets oppgave er å ta vare på skaperverket, ikke som en forvalter, men fordi mennesket inngår i skaperverket. Menneskets handling påvirker medskapningene. Ved å la hensynene som er presentert i dette kapitlet påvirke teologien, kan det føre til at en kan artikulere at klimakrisen rammer, og kommer til å ramme hele skapelsen, ikke bare mennesker.

¹⁷² Grau, «Om klimasorg og klimarettferdighet som åndelig praksis», 72.

4 Innsikter for utvikling av klimarettferdig teologi og språk

De foregående kapitlene har så langt ført til en teologisk definisjon av begrepet klimarettferdighet som går utover menneskelige hensyn. Ved å la urfolkserfaring prege forståelsen av menneskets plass i naturen, og i relasjon til andre skapninger, kan en fastholde at klimarettferdighet må angå mer enn mennesket, det må være flerartsrettferdig. Dette klimarettferdighetsbegrepet forstås som et grep man kan ta i språket, som endrer tankestrukturen, og som grunnleggende endrer perspektivet på hva rettferdighet er. Klimarettferdighet handler om å ta på alvor den urettferdigheten som klimakrisen bærer med seg, og om å gi rom for erfaringer fra medskapninger som ikke er mennesker.

Bispemøtet i Den norske kirke løfter frem gudstjenesten som et sted for å tematisere klimakrisen, og jeg vil bidra i den samtalen ved å la gudstjenesten være kontekst for den videre drøftingen i dette kapitlet. Jeg vil derfor nå gå videre til å drøfte hvilke innsikter de foregående kapitlene kan gi for å la klimarettferdig teologi komme til uttrykk i gudstjenester i Den norske kirke. Jeg bruke videre enkelte eksempler fra Den norske kirkes vedtatte liturgier, for å belyse mulighetsrommet og drøfte teologien som liturgien gir uttrykk for.

4.1 Fellesskap som mulig uttrykk for klimarettferdighet

I Den norske kirke brukes begrepet skaperverket når en snakker om verden, naturen og kosmos, fordi en grunnleggende tror at Gud har skapt alt. Gud er skaperen. Særlig er Den norske kirke opptatt av «vern om skaperverket».¹⁷³ Det er i utgangspunktet et inkluderende begrep. På den andre siden er en utfordring med begrepet at det tilslører hva en egentlig snakker om. En bevisstgjøring av at det er mange former for liv som inngår i skaperverket, og at dette livet er dynamisk, er viktig. Skaperverket blir fort et objekt mennesket forholder seg til, i stedetfor at det blir et fellesskap mennesket deltar eller inngår i. Det dreier seg ofte om å hjelpe mennesker som allerede nå er rammet av klimakrisen, eller det handler om å endre kirkegjengeres holdninger lokalt. Begge disse perspektivene er viktige, men de sier svært lite om verdi – om det er slik at noen arter er mer verdt enn andre, eller ikke.

¹⁷³ Den norske kirke, «Plan for diakoni», 14. «Vern om skaperverket» er en av diakoniens fire pilarer i Den norske kirke

Den meningsdannelsen som skjer i gudstjenesten er at livet blir satt i en større sammenheng, med Gud, Jesus og Den hellige ånd.¹⁷⁴ I gudstjenester i Den norske kirke, og generelt i kristne kirker, skjer det mange typer hendelser. Merete Thomassen skriver at når mennesker kommer til gudstjeneste etableres et «overindividuell fellesskap».¹⁷⁵ Gudstjenestedeltakerne bærer med seg livene sine og innlemmes i et universalt fellesskap med hele verdens kirke. Dette perspektivet på gudstjenesten er med på å understreke at enkeltindividet hører til i en større sammenheng, hvor også den treenige Gud møter én. Da er det mulig å si at en del av det som skjer i gudstjenesten er at den lærer mennesker som deltar i den at en alltid er del av et fellesskap.

Mark I. Wallace konstruerer en teologi som i større grad hevder at Gud er tilstedeværende i alt som lever, ikke bare som en «ånd» som omringer verden. På den andre siden betyr det ikke at Gud er tilsvarende livet på jorden. Kristen animisme «sets forth both the continuity and disparity between divine life and earthly existens.»¹⁷⁶ I lang tid har den kristne teologien ensidig vektlagt menneskets betydning og plass i skaperverket, uten å samtidig vektlegge betydningen helheten har for menneskenes levekår. Kristen animisme utvider forståelsen av hvem som hører til i kirkens fellesskap, og kanskje kan vi si, i gudstjenestens fellesskap. Kristen animisme blir en motkraft til den tradisjonelle tanken om at gudstjenesten bare er for Gud og mennesker.

De kontekstuelle teologiene, som økoteologi er en del av, har lært liturgisk teologi at verden er dypt urettferdig, og at det ikke kan tåles av en kirke.¹⁷⁷ Derfor har Den norske kirkes liturgier i større og større grad blitt utviklet for å favne menneskelig erfaring. Det er også selvsagt i dag at alle menneskelige erfaringer, også fra dem som ikke er til stede i en gudstjeneste, får rom og blir båret frem til Gud i bønn.¹⁷⁸

Klimarettferdighet slik denne avhandlingen definerer det betyr at gudstjenesten i større grad må speile det mangfoldet som kirken tror at Gud har skapt. Det mangfoldet består av mer enn mennesker, slik Moltmann og Bauckham fremstiller «skapelsens fellesskap», som redegjort for

¹⁷⁴ Thomassen og Lomheim, *Når dere ber*, 34.

¹⁷⁵ Thomassen og Lomheim, 34.

¹⁷⁶ Wallace, *When God was a bird*, 15.

¹⁷⁷ Thomassen og Lomheim, *Når dere ber*, 82.

¹⁷⁸ Thomassen og Lomheim, 83.

tidligere. En utfordring til teologer i Den norske kirke er derfor at en i større grad utvikler teologisk språk som lar mennesket forstå at det er deltaker i verden, ikke en forvalter.

4.2 Gudsbilder som gir uttrykk for flerartsrettferdighet

Teologisk språk som ivaretar klimarettferdighet, får også betydning for Gudsbildene språket formidler. I Den norske kirke har det skjedd en utvikling de senere årene i å utvikle den språklige omtalen av Gud. I gudstjenesten er det mulig å bruke en utvidet trinitarisk formel som nådehilsen. I tillegg til den vanlige trinitariske formel, Fader, Sønn og Den Hellige Ånd, kan gudstjenesten innledes med «I Faderens, og Sønnens og Den hellige ånds navn: Vår skaper, frigjør og livgiver».¹⁷⁹ Gud som «livgiver» er en viktig metafor i økoteologien, fordi den sammen med metaforen «skaperen» understreker Gud som nødvendig for alle jordens skapninger. Noen økoteologer vektlegger også Den hellige ånd som en motkraft mot kapitalisme og globalisering.¹⁸⁰ Det er dermed et paradoks at den kristne tradisjonen i så stor grad fastholder et språk om Gud som er så tydelig preget av menneskelige egenskaper, som rett ut er svært antroposentrisk.

Mark I. Wallace argumenterer tydelig for at Gud også er inkarnert som en fugl. Det får følgende konsekvenser for hans Gudsbilde og for «hvem» Gud er. Wallace presenterer et endret gudsbilde, fra «(...) an invisible sky-God» til «a fully incarnated being who walks and talks in human form, sprouts leaves and grows roots in the good soil of creation, and- clothed in feathers and flesh- takes flight and soars through the updrafts of wind and sky.»¹⁸¹ Mark I. Wallace kristne animisme bygger på en forståelse av at Gud *er* i verden, forstått som Guds immanens. Dette kan forstås som en videreføring av hva Moltmann var opptatt av i sin skapelsesteologi. Også Moltmann tok til orde for at en økologisk skapelsesteologi må tydeliggjøre Guds immanens i verden.¹⁸² Moltmann skriver: «(...) through his cosmic Spirit, God the Creator of heaven and earth is present in each of his creatures and in the fellowship of creation which they share.»¹⁸³ For Moltmann handler dette om en dreining fra den dualistiske tradisjonen, til en forståelse av et gjensidig forhold mellom Gud og verden. For Wallace handler det om at

¹⁷⁹ Den norske kirke, «Hovedgudstjenesten», 2.

¹⁸⁰ Moe-Lobeda, «The Spirit», 264.

¹⁸¹ Wallace, *When God was a bird*, 22.

¹⁸² Moltmann, *God in Creation*, 14.

¹⁸³ Moltmann, 14.

kristendom i utgangspunktet likner mer på animisme. Det betyr i kristen sammenheng at Gud er i alt som eksisterer, og det gjør at det har såkalt hellig tilstedeværelse.¹⁸⁴

Merete Thomassen er særlig opptatt av bønnespråket i Den norske kirke. Hun skriver at menigheter og teologer må tenke gjennom hvilket Gudsilde som uttrykkes i bønnespråket, og hun oppfordrer menigheter til å ta i bruk en rekke metaforer.¹⁸⁵ Noen eksempler som nevnes her er; *skaper, klippe, vern, binne, fuglemor, ørn og berg*.¹⁸⁶ Dette handler også om synliggjøring og forsøke å overkomme det antroposentriske språket om Gud. Dersom en også forstår bønnespråket som metaforisk, vil det være med å tydeliggjøre at Gud er noe annet, og noe mer, enn menneskelige språk kan romme. Gud er også tilstedeværelse.

I Ordning for hovedgudstjenesten i Den norske kirke, ledd 4 *Samlingsbønn*, kan liturgen velge mellom flere formulerte bøtter til å innlede gudstjenesten. Alternativ 3 er formulert slik:

Gode Gud, du som gir liv til alt som lever, vi priser deg for jordens skjønnhet, og for alt som lar oss kjenne at du er god. Her for ditt ansikt ber vi: Gi oss lyttende ører, takknemlige hjerter og tjenende hender, så vi kan høre ditt ord, lovprise deg for din godhet, og i ord og gjerning vitne om dine storverk.¹⁸⁷

Teologien som uttrykkes i første setning peker på Gud som den som gjør at noe lever. Dette er i en kristen sammenheng et selvsagt Gudsilde. Det er fullt mulig å forstå denne setningen som at Gud gir liv til mer enn mennesket. Gud har skapt verden. Når bønnen videre henviser til menneskelige kjennetegn, som f.eks «tjenende hender», rettes menighetens fokus mot mennesket igjen, selvom mennesket strengt tatt ikke er den eneste arten med hender. Derimot er både «ører» og «hjerter» organer som de fleste dyr har, og dermed kan en også forestille seg at sjiraffen kan «høre Guds ord», og at fuglen også kan «lovprise deg for din godhet». Siste leddsetning i den formulerte bønne, «og i ord og gjerning vitne om dine storverk», fremstår som flerartsrettferdig. Alt som lever er et vitne om Guds storverk, i det at Gud har gitt det liv.

¹⁸⁴ Wallace, *When God was a bird*, 38.

¹⁸⁵ Thomassen og Lomheim, *Når dere ber*, 172.

¹⁸⁶ Thomassen og Lomheim, 172. Her finnes en mer utfyllende liste enn eksemplene som er inkludert i avhandlingen.

¹⁸⁷ Den norske kirke, «Samlingsbønn», 1.

Det er en formulering som positivt oppfordrer mennesket til å forstå seg selv som villet av Gud, og at mennesket samtidig kan få en dypere forbindelse med sine medskapninger.

4.2.1 Kommunikasjon i skapelsen

Lovisa Mienna Sjöberg peker på at *Sivdnidit* blant annet knytter seg til kommunikasjon med skapelsen.¹⁸⁸ Det er uvanlig i et antroposentrisk verdensbilde å forestille seg at kommunikasjon, som vi ofte forstår som språk, kan skje på tvers av arter. Ved å forstå kommunikasjon, eller språk, klimarettferdig, er det verdt å kort diskutere hvem som besitter språkets makt. I lys av alternativet til samlingsbønn overfor, er det nødvendig å forstå språk som et kroppslig fenomen.

David Abram, en amerikansk økolog, sosialantropolog og filosof, tar utgangspunkt i den franske filosofen Maurice Merleau-Ponty sin filosofi, som blant annet sier at sansene er en gjensidig utveksling mellom kroppen og dens omgivelser.¹⁸⁹ Merleau-Ponty etablerte også en forståelse av menneskelig språk som et kroppslig fenomen, som har røtter i nettopp sansene. Språkets mening har også røtter i sansene i den kroppslige opplevelsen av f.eks lyder. Det er altså lydene, den aktive talen, som er kjerne i alt språk, og som fører til at vi lager mening ut av det, og forstår utvekslingen som skjer.¹⁹⁰

David Abram bruker dette filosofiske utgangspunktet til å argumentere for at språk ikke er en utelukkende menneskelig egenskap. Abram mener at menneskets begrensning av «hva språk egentlig er», har ført til at en i dag oppfatter språk som utelukkende ord eller tegn, som kun henger sammen i grammatikken, og som i seg selv ikke har noen mening.¹⁹¹ Abram er uenig i dette, og legger til grunn at det ikke er mulig å løsrive språkets mening fra kroppens sanselige erfaringer.¹⁹² Han skriver:

Når vi hevder at språklig mening primært ligger i det ekspressive og poetiske og at konvensjonell og tegnsettende mening er sekundært avledet, gir vi også avkall på påstanden om at 'språk' er noe eksklusivt menneskelig. Hvis språket dypest sett alltid

¹⁸⁸ Sjöberg, «Att leva i ständig välsignelse», 95.

¹⁸⁹ Abram, *Sansenes Magi*, 77. Bokens orginaltittel er *The Spell of the Sensuous* fra 2005.

¹⁹⁰ Abram, 77–79.

¹⁹¹ Abram, 80.

¹⁹² Abram, 82.

gir fysisk og sensorisk gjenlyd, kan det aldri definitivt skilles fra den uttrykksfulle fuglesangen, eller det stemningsfulle hylet til en ulv sent om kvelden.¹⁹³

En forståelse av språk som rotfestet i sansene, og en forståelse av kroppen som sansende, kan føre til at en kan påstå at språk former kroppen. Språk er da alt det som skjer rundt én, som man kan høre, erfare og sanse. Da påvirker ikke språk bare oppfatningen av noe, men det kan påvirke kroppens *handling*. Dersom en anerkjenner at lyd er aktiv tale, vil mennesket kunne øve seg i å forstå og kommunisere med f.eks dyr. Det betyr ikke at man nødvendigvis skal leve annerledes i dag, eller at det grammatiske språket ikke skal bestå, men det kan potensielt få konsekvenser for ordenes betydning i for eksempel en gudstjenestelig sammenheng. Merete Thomassen vektlegger at «dialogen mellom Gud og mennesker uttrykkes ved hjelp av kroppen (...)», og at bevegelsene som skjer i en gudstjeneste kan føre til at «alle sanser tas i bruk: smak, syn, lukt, hørsel og berøring».¹⁹⁴

Dersom vi igjen tar utgangspunkt i alt. 3 til ledd 4 Samlingsbønn i Ordning for hovedgudstjenesten, kan en nå legge til grunn at både hender og ører er en del av menneskets sanselige organer. Med hendene kan vi ta på noe og kjenne på noe, med ørene kan vi høre noen. Bønnen formulerer en rekkefølge; lytte først, så takknemlighet, og deretter tjenende hender.

Å ha «lyttende ører» handler selvsagt, og kanskje primært, om å høre Guds ord, om å høre Gud, og å lytte oppmerksomt på til Gud vil gi. Men det kan også handle om å lytte oppmerksomt til verden, til det Gud har gitt liv. Ved at en lytter til verden, lytter en også til Gud, som gjennom Den hellige ånd er *i* verden. Deretter ber en om «takknemlige hjerter»; ved å kjenne Gud, og Guds gode handling, øves mennesket i takknemlighet. Når en priser Gud «for jordens skjønnhet» kan en forstå hvor en kommer fra, og bli takknemlig for alt i verden som gjør det mulig at nettopp «jeg» kan leve. Deretter ber en om «tjenende hender». På bakgrunn av «lyttingen» og «takknemligheten», får en vilje til å gjøre det gode i verden, det gode som Gud har vist. Det kan bety å tjene ens neste. I et klimarettferdig teologisk perspektiv handler det ikke minst om å arbeide for det gode slik at flere generasjoner igjen kan «vitne om Guds storverk.»

¹⁹³ Abram, 82–83.

¹⁹⁴ Thomassen og Lomheim, *Når dere ber*, 33.

En slik teologisk refleksjon fører til et endret Gudsbilde og fører en nærmere Wallace tese om at Gud også er inkarnert som en fugl. En kan tillate seg å lete etter Gud andre steder, enn man tradisjonelt gjør. Gud finnes ikke bare i kirkerommet eller i sakramentet, men Gud er der hvor liv er. Det er dette som kan minne om *panenteisme*, og som også utvider mennesket forståelse av «who, what and where God is today», slik Wallace fremhever.¹⁹⁵

4.3 Språk som gir uttrykk for respekt og takknemlighet

Ved å redefinere gudstjenestens fellesskap fra et antroposentrisk fellesskap, til et flerartsrettferdig fellesskap, kan det føre til at det liturgiske språket i større grad uttrykker respekt for «den andre». Klimarettferdig teologi handler derfor også om respekt og takknemlighet.

Mark Wallace vektlegger at den teologiske refleksjonen om klimakrisen dypest sett handler om menneskets forhold til naturen. Det er mennesket som utnytter naturen, og som er årsaken til at klimaendringene oppstod, og dermed blir også klimakrisen en åndelig kamp. Å ta del i klimakampen, å stoppe klimakrisen, er en forpliktelse som fører til samhold og dermed erfares sterkere, på liknende måte som felles tro oppleves sterkere når den deles i et trosfellesskap.¹⁹⁶ Wallace beskriver det slik: «Our only hope for blunting the impacts of climate change is to feel our way back into an emotional relationship with our landed, aquatic, and aerial kinsfolk.»¹⁹⁷ Wallace er her inne på takknemlighet og respekt som et konkret uttrykk for helhetsforståelsen som hans kristne animisme bærer med seg.

Tore Johnsen vektlegger også dette i sin fortolkning av Livets sirkel-filosofien når han skriver at mennesket må forstå at det kommer fra jorden.¹⁹⁸ I Den norske kirkes liturgier blir dette understreket i gravferdsritualet. Det fastsatte liturgiske leddet «Jordpåkastelse», uttrykker nettopp dette. Liturgen skal si: av jord er du kommet, til jord skal du bli, av jorden skal du igjen oppstå.¹⁹⁹ Det understreker at livet er en organisme, og at menneskets kropp består av organisk materiale. Hvert utsagn følges av en spade med jord som legges på kisten til den døde.

¹⁹⁵ Wallace, *When God was a bird*, 24.

¹⁹⁶ Wallace, 45–46.

¹⁹⁷ Wallace, 48.

¹⁹⁸ Johnsen, «Teologi fra Livets Sirkel», 225.

¹⁹⁹ Den norske kirke, «Gravferd», 10–11.

Jordpåkastelsen er muligens det liturgiske leddet som fremstår minst antroposentrisk i sin fremstilling av hva et liv er. Et spørsmål som melder seg er om deltakerne i eksempelvis en gravferd forstår den sammenhengen, altså om liturgien i tilstrekkelig grad kan stå for seg selv. Det liturgiske språket står ofte for seg selv, og blir ikke tilstrekkelig fortolket av liturgen overfor tilhørerne, eller av tilhørerne selv. Utfordringen om at språket tilslører hva en *egentlig* forsøker å uttrykke står dermed fast.

Ved å vektlegge respekt, i form av rettferdige relasjoner, og takknemlighet for å være en del av et flerartsrettferdig fellesskap, kan gudstjenesten i større grad romme mer-enn-menneskelig erfaring. Den kan også bidra til en annen form for meningsdannelse enn «bare» at livet inngår i en større sammenheng med Gud.²⁰⁰ Meningen kan bli at gudstjenestedeltakeren øves opp i takknemlighet for alt en tar for gitt. Eller at gudstjenestedeltakeren øves opp i takknemlighet for alt som er skapt. Utfordringene består dog dersom «snakk om takknemlighet» bare oppleves som tomme ord. Denne avhandlingen vektlegger derfor at det liturgiske språket må kunne vekke kroppens sanser, og dermed føre til handling, eller endring i handlingsmønster. Hvordan blir gudstjenesten et sted der mennesket lærer å leve takknemlig, slik at det faktisk, med handling, verdsetter Gud og Guds skapninger?

Den samiske og religiøse praksisen *Sivdnidit* knytter seg til denne avhandlingens definisjon av klimarettferdighet fordi den kan fortolkes både interseksjonelt og intergenerasjonelt slik redegjort for tidligere. Sjöberg bruker riktig nok ikke disse begrepene, men beskriver *sivdnidit* som religiøs praksis gjennom å beskrive menneskets relasjoner. Mennesket forstås relasjonelt, i relasjon med andre mennesker eller dyr, og i relasjon med ytre omstendigheter, både synlige og usynlige.

Det tydeligste eksempelet Sjöberg løfter frem er hvordan samisk tradisjon forholder seg til alle skapningers *luondu*. Ved at en tar utgangspunkt i det en har til felles former det menneskets selvforståelse. *Sivdnidit* som religiøs praksis fører dermed til holdningsendring. *Sivdnidit* handler også om respekt for annet liv, og for omgivelsene mennesket er en del av. Sjöberg skriver at mennesket er avhengig av at det vi gjør fører til noe godt. Det handler om hvordan

²⁰⁰ Thomassen skriver om meningsdannelsen som skjer når gudstjenesten fortolkes som en rite, s. 34 i *Når dere ber*

mennesket forvalter det en har fått tildelt slik at det også kommer til gode for senere generasjoner.²⁰¹ Respekt fører dermed til gjensidig utveksling, og kan gi mennesket en dypere forståelse av egne handlinger og tilværelse. Ved at mennesket respekterer landskapet, vil landskapet kunne gi tilbake i form av opplevelser eller frisk luft.

4.3.1 Stedets betydning

Et mulig utgangspunkt for å språklig uttrykke respekt og takknemlighet overfor et landskap, kan være å anerkjenne at Jesus og hans disipler, for eksempel, alltid forholdt seg til et landskap. Både Sjöberg og Wallace er opptatt av stedets betydning for at mennesket kan forstå sin tilhørighet i verden. Dersom en i tillegg anerkjenner at Gud er der hvor liv er, blir landskapet og stedet enda viktigere. Dette vektlegger også Robin Wall Kimmerer og skriver; «when we rely deeply on other lives, there is urgency to protect them.»²⁰²

Walter Brueggemann understreker stedets betydning for den kristne teologien. I boken *The Land: Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith*, hevder han at «land is central, if not the central theme of biblical faith.»²⁰³ Han var en av de første teologene som aktivt «lette» etter stedet i sin lesning av bibelfortellingene. Det ble viktig å tydeliggjøre at et sted (a place) ikke bare er der hvor en står, eller beveger seg. Et sted kobler en til en bestemt historie, til et minne som forvaltes nettopp der, og det knytter en til en bestemt identitet. Brueggemann skriver at Guds historie med Israelsfolket ikke kan løsrides fra det historiske stedet, fordi fortellingene handler om Guds løfte om et bestemt sted.²⁰⁴ Brueggemann konkluderer med at stedet har stor betydning i Det gamle testamentet. Det er «a storied place», et sted som har mening i det at noe har skjedd der, og i det at historien lever der.²⁰⁵

John Inge bygger aktivt videre på Brueggemanns arbeid i boken *A Christian Theology of Place*. Han skriver at denne innsikten, om stedets grunnleggende betydning for bibelsk tro, kan uttrykkes «by positing a three-way relationship between God, his people and place (...)».²⁰⁶ Altså handler det ikke bare om å lete etter ordene som beskriver landskap i bibelfortellingene,

²⁰¹ Sjöberg, «Att leva i ständig välsignelse», 135.

²⁰² Kimmerer, *Braiding Sweetgrass*, 176–77.

²⁰³ Brueggemann, *The Land*, 3.

²⁰⁴ Brueggemann, 4–5.

²⁰⁵ Brueggemann, 198.

²⁰⁶ Inge, *A Christian Theology of Place*, 36.

men om å fortolke bibelteksten gjennom en forståelse av et bestemt sted. Brueggemann skriver at det er en hermeneutisk øvelse som blant annet handler om å revurdere kategoriene en fortolker bibeltekster ut fra.²⁰⁷

Brueggemanns analyse kom ikke fra et økoteologisk utgangspunkt, ei heller med utgangspunkt i urfolkserfaring. Han fokuserte hovedsakelig på stedets betydning for Israelsfolket og dermed menneskets behov for å ha tilhørighet til et sted. I dag, med den økoteologiske innsikten som denne avhandlingen bygger på, er ikke stedet bare viktig som en hermeneutisk kategori for teologer. Å ha tilhørighet til et sted er heller ikke bare viktig for mennesket. Stedets betydning som hermeneutisk kategori i nåtidig teologi er viktig ikke minst på grunn av alle arter som dør ut fordi de ikke lenger kan leve på et bestemt sted. Den økoteologiske solidariteten gir en viktig impuls til å uttrykke dette nå, fordi bibelfortellingene om Israelsfolket formidler hvordan det var å leve i eksil, og hvordan det var å ha for lite ressurser. En klimarettferdig teologi bygger også på det kollektive minnet av nød som finnes i bibelens fortellinger, og bruker det for å hindre nød i nåtid.

I Norge har de aller fleste mennesker det de trenger, og i det minste finnes det en velferdsstat en til en viss grad kan lene seg på.²⁰⁸ I en slik kontekst er det nødvendig at teologien kan bruke innsikten om stedets betydning for Israelsfolket, til å synliggjøre stedets betydning for ikke-menneskelige skapninger som dør ut, og for alle menneskene og dets medskapninger som allerede har, eller som kommer til å måtte flykte fra sine steder på grunn av klimakrisen. Å vektlegge stedets betydning er også å ta på alvor urbefolkningers kamp for å bevare sine steder. Det er altså en solidaritetshandling. Det er også å uttrykke et klimarettferdig teologisk språk.

4.3.1.1 Stedet som et fysisk bygg

Stedets betydning er særlig relevant i rammen av gudstjenesten i Den norske kirke. Det vil være mulig å forstå gudstjenesten som et sted hvor klimarettferdighet praktiseres, men ikke minst foregår gudstjenesten på et spesielt sted. Et sted må derfor også kunne forstås som et bygg. Den

²⁰⁷ Brueggemann, *The Land*, 197.

²⁰⁸ Mye kunne vært skrevet om de økende forskjellene mellom fattige og rike i Norge, og hvordan krigen i Ukraina f.eks også påvirker barnefattigdommen i Norge. I utarbeidelsen av statsbudsjettet 2023 er det også knyttet en del spenning, og rettet en god del kritikk med hensyn til såkalte «usosiale kutt». Det er det ikke rom for, og derfor markeres det bare i denne fotnoten at virkeligheten selvsagt ikke er svart-hvit, og at relativ fattigdom kanskje kan være mer stigmatiserende i et rikt velferdssamfunn.

norske kirke har mange hundretalls kirkebygg, som på ulike måter er markører og viktige steder i lokalsamfunn. Det finnes videre et narrativ om at når et kirkebygg brenner, kan det ryste en hel bygd. I boken *Kirkebygg og Identitet – en fortelling om kirkebrann og kirkebyggets betydning*, bekrefter Ingrid Staurheim dette. Hun skriver om menneskers reaksjoner på at kirkebygget i lokalsamfunnet de er en del av brant, basert på avhandlingen hun avla ved Universitet i Oslo i 2020. Staurheim finner at kirkebygget fremstår «som et kontaktpunkt hvor tilhørigheten til slekt, naboer, venner, lokalmiljø, stedet og historie holdes levende».²⁰⁹

Et sted, og et konkret bygg, kan altså formidle tilhørighet og historie, på tvers av generasjoner, og i økoteologisk forståelse, på tvers av arter. Å drøfte økoteologisk hva et landskap betyr i bibelfortellingene, handler derfor ikke bare om å lete etter ordene i bibelfortellingene, eller synliggjøre at Jesus beveget seg i naturen. Å fastholde at stedet er viktig i de bibelske fortellingene gir i dag en enda større forståelse av hvordan klimakrisen rammer skapningers tilhørighet. Å fastholde at stedet er viktig gir også en større forståelse av hvordan verden som kristne tror at Gud har skapt, utarmes for liv. For Den norske kirke kan også stedets betydning i enda større grad tydeliggjøre hva den har å lære av samisk kristen teologi.

4.4 Oppsummering

Dette kapittelet har vist hvilke innsikter en utvidet, teologisk forståelse av klimarettferdighet kan gi i utvikling av klimarettferdig teologisk språk. Klimarettferdighet får betydning for hvordan en forstår fellesskapet som gudstjenesten innlemmer mennesker i, og hvem sine erfaringer en bærer med seg inn i fellesskapet. Klimarettferdighet tydeliggjør også at det er behov for en bredde i gudsbildene som gudstjenesten og Den norske kirkes liturgiske språk formidler. Et hovedpoeng er at antroposentriske gudsbilder bør tones ned til fordel for ikke-antroposentriske metaforer. Klimarettferdighet viser også at det er nødvendig å forstå at det teologiske språket også har som oppgave å forme menneskets forståelse av sin plass i verden og i teologien. Her er det særlig viktig at Den norske kirke kobler på erfaringer fra urfolkstradisjoner, og synliggjør at stedet også er med på å skape mening. Det kan skje ved at en bruker språk som uttrykker respekt og takknemlighet, og ved å forstå at språket kan forme

²⁰⁹ Staurheim, *Kirkebygg og Identitet*, 257.

og påvirke kroppslige erfaringer. Et klimarettferdig teologisk språk gjør ikke Gud overflødig i menneskets liv, men hjelper det å skape mening i det at mennesket inngår i en større helhet.

5 Noen forslag til klimarettferdig teologisk språk

I forrige kapittel søkte avhandlingen å rekonstruere og fortolke teologien som finnes i det liturgiske språket som eksisterer i dag, ved hjelp av et utviklet klimarettferdighetsbegrep. For noen kan en klimarettferdig fortolkning av allerede eksisterende liturgisk språk være det som er nødvendig for å bli bevisst antroposentrisme som den kristne tradisjonen gir uttrykk for. På den andre siden er det liturgiske språket allerede etablert og innøvd slik at det ikke nødvendigvis skaper assosiasjonene som ble skissert i forrige kapittel. Derfor er det nærliggende å påstå at utfordringene i det liturgiske språket står fast. I en gudstjenestelig sammenheng er det dessuten hverken tid, eller spesielt hensiktsmessig, å forklare det liturgiske leddets innhold før en uttrykker det. Derfor fokuserer dette kapittelet på noen eksempler på hvordan klimarettferdighet kan komme til uttrykk og kan bli synliggjort innenfor liturgiens fastsatte rammer.

I Justert ordning for hovedgudstjenesten i Den norske kirke, vedtatt av Kirkemøtet i 2019, finnes det noen såkalte «kan»-ledd. Disse leddene *kan* utformes lokalt, og på nytt til hver gudstjeneste. Dette gjelder ledd 4 Samlingsbønn²¹⁰, ledd 5 Syndsbekjennelse²¹¹ og ledd 18 Forbønn.²¹² I de ulike veiledningene er det en rekke temaområder de ulike leddene skal forholde seg til, men de kan likefullt utarbeides lokalt. Denne avhandlingen legger også til grunn at ledd 13 Preken kan forstås som et «kan»-ledd, fordi tekstene endrer seg hver søndag, og predikanten holder en ny preken for hver gudstjeneste.

I dette kapittelet presenteres derfor ett alternativ til ledd 4 Samlingsbønn, til ledd 5 Syndsbekjennelse og noen innspill til utforming av ledd 18 Forbønn. Til slutt i kapittelet drøftes hvordan en i større grad kan synliggjøre klimarettferdighet i prekenarbeidet og gudstjenestens rammer.

5.1 Forslag til en klimarettferdig samlingsbønn

Ledd 4 Samlingsbønn er den første bønnen som uttrykkes i gudstjenesten, etter ledd 3 Hilsen. Bønnen er med på å sette rammene for gudstjenesten og bidrar til å sette fokus. I veiledningen for lokalt utformet samlingsbønn listes det opp tre punkter en skal forholde seg til i

²¹⁰ Den norske kirke, «Samlingsbønn», 5–6.

²¹¹ Den norske kirke, «Hovedgudstjenesten», 2–4.

²¹² Den norske kirke, «Forbønn», 1–2.

forberedelsen.²¹³ Føringerne for utforming av Samlingsbønn innebærer blant annet at bønnen skal plassere fellesskapet i relasjon med Gud, i gudstjenesten.²¹⁴ I forrige kapittel argumenterte avhandlingen for at fellesskapet som inngår i gudstjenesten er et flerartsrettferdig fellesskap. Det fikk videre konsekvenser for Gudsbildet, for hvem som er ens neste og en endret forståelse av menneskets plass og ansvar i skaperverkets ordning. Med disse kriteriene langt fremme i hukommelsen, vises det her til hvordan en Samlingsbønn kan ivareta disse perspektivene, samtidig som man oppfyller føringerne vedtatt av Kirkemøtet.

ML: La oss be:

ML: Gode Gud, du samler hele skaperverket i fellesskap med deg. Lik som alle trærne på marken klapper i hendene, kommer vi til deg for å møte din kjærlighet. I takknemlighet samles vi for å ta imot det du vil gi dine skapninger. I din tilstedeværelse ber vi: lik som vinden minner oss om din Ånd, lær oss å gjenkjenne vår neste i alt du har skapt. Amen.

I dette forslaget til Samlingsbønn er et flerartsrettferdig perspektiv ivaretatt. Mennesket blir også sammenliknet med trær som klapper i hendene (Jes 55,12) og det tydeliggjøres at Guds kjærlighet omslutter hele verden (skaperverket). Bønnen ivaretar også føringerne fra Kirkemøtet i det at den uttrykker forventning over å få samles hos Gud. Bønnen er også formulert med et økoteologisk utgangspunkt, gjennom at den plasserer mennesket i skaperverket. Bønnen kan også fortolkes interseksjonelt i at den ivaretar feministteologiske prinsipper om å utvide Gudsbildene.

5.2 Forslag til en klimarettferdig syndsbejennelse

Ledd 5 Syndsbejennelse kan følge umiddelbart etter ledd 4 Samlingsbønn. Syndsbejennelsen anerkjenner at mennesket er feilbarlige, og at det trenger Gud for å kunne være deltakere i Guds verden. Syndsbejennelsen, slik dens karakter uttrykkes i vedtatt liturgi i Den norske kirke, handler om menighetens bønn om tilgivelse for det man ikke får til, og for det man trenger tilgivelse for. Det liturgiske leddet Syndsbejennelse kan ha en pedagogisk og viktig funksjon i et klimarettferdig teologisk språk, fordi den hjelper mennesket å forstå at situasjonen er

²¹³ Den norske kirke, «Samlingsbønn», 5–6.

²¹⁴ Den norske kirke, 5–6. Se punkt 10.2

alvorlig, og at mennesket er en del av problemet. På den andre siden er det utfordrende dersom mennesket blir møtt med et språk som plasserer det som synder overfor «resten av skaperverket». Da bidrar språket til å forsterke skillet mellom Guds relasjon til mennesket og Guds relasjon til verden.

Det kan være utfordrende å ivareta funksjonen for en syndsbekjennelse uten å sette mennesket utenfor det flerartsrettferdige fellesskapet. I kontekst av klimakrisen er det nærliggende å plassere ansvaret hovedsakelig på menneskelig aktivitet. Interseksjonalitet krever dessuten at en er bevisst hvor skylden plasseres. Å formulere en klimarettferdig syndsbekjennelse som også favner medlemmer i menigheten som virkelig arbeider for klimarettferdighet, er en krevende øvelse. Samtidig innebærer klimarettferdighet slik det er definert i denne avhandlingen også systemanalyser, som går utover individer. Det betyr at grunnleggende for en økoteologisk antropologi, er at individet inngår i relasjoner, fordi det å eksistere er å leve i relasjon, slik Moltmanns skapelsesteologi viser.²¹⁵ Johnsens fortolkning av Livets sirkel-filosofi viser også at helheten utgjør individet, og han peker på at mennesket må finne sin plass i Livets sirkel.²¹⁶ Livets sirkel-filosofi vektlegger også at Skaperen er nærværende i alt, på samme måte som Wallace kristne animisme fastholder «that God or Spirit enfleshes itself within everything that grows, walks, flies, and swims in and over the great gift of creation»²¹⁷ Det betyr derfor at når menneskets aktivitet rammer «skaperverket», synder det mot Gud.

Ved å vektlegge respekt og takknemlighet kan språket derimot romme håpløsheten mennesker kan oppleve i møte med klimakrisen. Tap av artsmangfold og natur, og en stadig større erkjennelse av at vondt er blitt til verre, at nødvendig politisk handling uteblir, fører for noen mennesker til det som kalles «økosorg».²¹⁸ Det liturgiske språket må kunne romme sorgen, og ta på alvor erfaringene en del mennesker har. Vetlesen og Henriksen skriver at økosorg må kunne gjøres gjeldende moralsk: «selv om slik sorg vekker ubehag dersom den vises frem, er det å dele slik sorg viktig for å fremme mulighetene for moralsk aktørskap som mennesker kan

²¹⁵ Moltmann, *God in Creation*, 3.

²¹⁶ Johnsen, «Teologi fra Livets Sirkel», 220.

²¹⁷ Wallace, *When God was a bird*, 3.

²¹⁸ Vetlesen og Henriksen, *Etikk i klimakrisens tid*, 239.

stå sammen om.»²¹⁹ Økosorgen kan også ha opphav i erkjennelsen av at en som enkeltindivid ikke tar «riktige» valg, eller at en trekkes mot materialisme og forbruk.

Spørsmålet er dermed hvordan syndsbejennelsen kan møte individet, men samtidig plassere «skylden» rett sted? Det er viktig at Den norske kirkes liturgiske språk ikke bare forstår individet som en synder. Det kan føre til passivitet. Antageligvis opplever mange mennesker at de deltar i klimakampen, at de bidrar til en mer rettferdig verden, eller at en forsøker å endre vanene sine til det beste for jorden. Et antroposentrisk språk motvirker, med andre ord, handling i møte med klimakrisen.

I rammen av Syndsbejennelsen kan det innebære at en bør søke å formulere et språk som peker på fellesskapets synd, forstått som den strukturelle synden. I møte med klimakrisen kan et forsterket fokus på individets synd overfor Gud og skaperverket, bli passiviserende, fordi klimakrisen er et strukturelt problem. Menneskeheten som fellesskap er også avhengig av at strukturene endres. Det er mulig å forstå klimakrisen også som at menneskeheten er 'fanget' i strukturer som gjør at det er vanskelig å ta de nødvendige grepene for å redusere klimakrisen. Det betyr ikke at gudstjenesten skal legge til rette for ansvarsfraskrivelse, men bidra konstruktivt til å skape håp, og gi rom for sorg og selvransakelse. Vetlesen og Henriksen skriver godt om håp som drivkraft:

«Håp som skal motivere handling, kan ikke være basert i ønsketenkning, i troen på teknologiske fremskritt, eller i en naiv tiltro til politikere. Vi mener at håp må være forankret i et handlende, solidarisk fellesskap som står sammen om å føle og åpent vise sorg, men som samtidig, i kjærlighet til jorden, har en forventning om det gode, om at det kan bli bedre enn det nå ser ut.»²²⁰

Vetlesen og Henriksen peker på at vi trenger «handlende, solidarisk fellesskap» som ikke gir opp håpet for å håndtere denne kampen. Gjennom gudstjenestens fellesskap kan en bli motivert og rustet for å gjøre nødvendige, og konstruktive endringer. Dersom syndsbejennelsen kan fortolkes som det nåtidige fellesskapets kollektive erkjennelse av mangler overfor Gud, ens medskapninger og alle som skal leve i ettertid, ivaretas klimarettferdighet. Med disse

²¹⁹ Vetlesen og Henriksen, 239.

²²⁰ Vetlesen og Henriksen, 242.

hensynene følger her et forslag til en Syndsbekjennelse som vektlegger behovet for en kollektiv syndsbekjennelse.

L: I tillit til Guds nåde vil vi be om tilgivelse.

L: Barmhjertige Gud, du kjenner og elsker oss. Vi ber om tilgivelse for urett som skjer. For det vi har gjort og unnlatt å gjøre, for ordninger som holder oss fast, og truer livet du har skapt.

5.3 Innspill til utforming av en klimarettferdig forbønn

Det siste, og tredje leddet som kan utformes lokalt, er Ledd 18 Forbønn for kirken og verden. Merete Thomassen skriver at deler av forbønnen bør formuleres på nytt til hver gudstjeneste for å kunne inkludere aktuell tematikk.²²¹ Forbønnen er «menighetens forbønn for kirken og verden», og må forstås som én av flere bønner i en gudstjeneste.²²² Denne avhandlingen legger dette perspektivet til grunn, og presenterer derfor ikke forslag til forbønn. Det løftes likevel frem noen innspill som kan være nyttige i utformingen av en forbønn som vil ivareta klimarettferdig teologisk språk.

For at en lokalt utformet forbønn ivaretar Den norske kirkes retningslinjer, skal den formuleres etter fem temaområder: 1. Jordens folk og nasjoner; 2. Vårt land og folk; 3. Den verdensvide kirke og kirken i vårt land; 4. Vår menighet, våre familier og stedet hvor vi bor; 5. Aktuelle hendelser.²²³ Dersom en leser utdypingen av hva hvert enkelt temaområde inneholder, finner en «vern om skaperverket» som et stikkord under tema 1, 2 og 4. Denne avhandlingen har gjentatte ganger påpekt at samlebetegnelser som f.eks «vern om skaperverket» er svært tilslørende, og skjuler mangfoldet som klimarettferdighet, eller «vernet» angår. Det fører til at det liturgiske språket forutsetter at mennesket står utenfor «skaperverket», og at det er «vi» som skal verne noe annet.

På ett vis er det nettopp «vern om skaperverket» Mark Wallace tar til orde for når han presenterer sin kristne animisme. Fordi en tror at Gud har skapt alt, må teologien ta på alvor

²²¹ Thomassen og Lomheim, *Når dere ber*, 10.

²²² Thomassen og Lomheim, 171.

²²³ Den norske kirke, «Forbønn», 1–2.

flere virkeligheter enn menneskets. Wallace selv skriver at de moralske implikasjonene ved å akseptere kristen animisme er store. Det betyr at alt liv fortjener menneskets omsorg og beskyttelse.²²⁴ Det er ment sterkere enn utsagnet vi er vant til – at skaperverket skal vernes om.²²⁵

I den sammenheng kan en kanskje påstå at klimarettferdig teologisk språk fører med seg en pedagogikk, som hjelper menighetens medlemmer til å fokusere vekk fra antroposentriske relasjoner. Dersom gudstjenesten etablerer et overindividuell fellesskap, slik Thomassen skriver²²⁶, må det i lys av klimakrisen reetableres hvem fellesskapet består av. Det må skapes en liturgisk forståelse av at dette fellesskapet er mer enn mennesker, og at det er preget av *interseksjonell rettferdighet, intergenerasjonell rettferdighet og flerartsrettferdighet*. Det kan helt konkret bety at menighetens forbønn i større grad tematiserer andre artsgrupper i sin forbønn, at en ber for landskap, eller for urbefolkning, hvis perspektiv ofte marginaliseres i det liturgiske språket. Da evner forbønnen å reflektere et klimarettferdig teologisk språk, i stedetfor at de mangfoldige perspektivene tilsløres av begrep som «skaperverk», «miljø» eller «verden».

Samtidig kan det være krevende for noen å se for seg at en aldri skal kunne ta særlig hensyn til mennesket i en forbønn. I noen sammenhenger må forbønnen ivareta situasjoner som fra et menneskelig perspektiv tydeligst rammer mennesket. Eksempler kan være når en naturkatastrofe har inntruffet, når en krig bryter ut, eller når fattige mennesker får det stadig mer utfordrende. Likefullt argumenterer avhandlingen for at det er mulig å ha to tanker i hodet samtidig. Klimarettferdighet kan ivaretas i det teologiske språket ved at en husker på, og uttrykker, *interseksjonell rettferdighet, intergenerasjonell rettferdighet og flerartsrettferdighet* i formuleringene. En kan si noe om at det er særskilt mennesker som rammes, samtidig som en bruker formuleringen «medskapninger» eller liknende. I et klimarettferdig teologisk språk bør det i det minste kunne være et mål at en også synliggjør liturgisk at også natur, landskap og dyr rammes av naturkatastrofer og krig. Språket bør også synliggjøre at den konkrete situasjonen en forholder seg til, også påvirker dem som skal leve der i senere generasjoner.

²²⁴ Wallace, *When God was a bird*, 45.

²²⁵ Den norske kirke, «Plan for diakoni», 14. «Vern om skaperverket» er en av diakoniens fire pilarer i Den norske kirke, og sånn sett et fokusområde alle diakoner har, og alle menigheter som har en vedtatt plan skal ha.

²²⁶ Thomassen og Lomheim, *Når dere ber*, 34.

Særlig er retningslinjenes punkt 4. Vår menighet, våre familier og *stedet hvor vi bor*, interessant i et klimarettferdig teologisk språk. Forbønnen skjer på et bestemt sted, og gudstjenesten kommuniserer at Gud møter deltakerne der, på stedet, i gudstjenesten. Avhandlingen har vist at Den norske kirke kan lære mye om hvilken betydning «stedet» har i urfolkstradisjoner, og at «stedet» er viktig for at mennesket skal forstå sin plass i naturen, slik det ble presentert i kapittel to. I kapittel fire ble dette forsterket med hjelp av perspektivene fra Brueggemann og Inge, hvor det ble påpekt at Inge blant annet hevder at vi kan forstå Guds relasjoner tredimensjonalt mellom «God, his people and place.»²²⁷ Å vektlegge stedets betydning i forbønnen er dermed en oppfordring til liturger i Den norske kirke om å ta på alvor det stedet der en gjør tjeneste. Kan det være slik at stedet hvor kirkebygget står kan ha forårsaket at annet liv måtte vike? Hva gjør en i såfall med den dobbeltheten et slikt funn kan aktivere?

5.4 Innspill til bruk av klimarettferdig teologisk språk i prekenarbeid

Et klimarettferdig teologisk språk bør ikke bare etableres i bønnespråket i Den norske kirkes liturgier. I prekenarbeid vil et klimarettferdig teologisk språk handle om å lete etter andre perspektiver i tekstene som en skal preke over. Teksttrekkene som prester og predikanter i Den norske kirke skal preke over, er fastsatt av Kirkemøtet og er førende for prestens prekenarbeid. Det er likevel mulig å bruke disse teksttrekkene aktivt for å i større grad synliggjøre et klimarettferdig teologisk språk. Prekenen kan brukes som et verktøy for å øve opp menigheten i klimarettferdighet.

Høsten 2021 foregikk en debatt i Den norske kirke om bruk av tekster fra Det gamle testamentet i prekenarbeid.²²⁸ Selv om debatten riktig nok handlet om hvor vidt en skulle beholde en ordning med særskilte prekenteikster hentet fra Det gamle testamentet eller epistelbrev, var inntrykket som ble etterlatt at Kirkemøtet nå fjernet tekster fra Det gamle testamentet fra teksttrekkene. Målet med endringen er likevel at tekstene som ikke er hentet fra evangeliene, i større grad kan brukes for å utarbeide prekenen. Stort sett hver søndag gjennom Kirkeåret er det oppført tre tekster, en fra Det gamle testamentet, en fra Det nye testamentet og en

²²⁷ Inge, *A Christian Theology of Place*, 36.

²²⁸ Se for eksempel kronikk i Vårt Land av Holter og Ådna, «Hele Guds ord må få lyde».

evangelietekst. Kirkemøtets vedtak innebar at den nye prekenordningen skulle legge til rette for at tekster utenom evangelietekstene, også kan prege prekenarbeidet, og prekes over.²²⁹

I debatten knyttet til inkluderende språk i Den norske kirkes liturgier, har også tekstutvalget knyttet til preken blitt diskutert. Feministteologien har vært opptatt av å lete etter kvinner i tekstene, eller hente frem de bibelske tekstene som «inneholder» kvinner. Ved å synliggjøre at kvinner fantes og omgikk Jesus, har en kunnet bidra til en viktig oppgave for feministteologien, nemlig å synliggjøre bibelske kvinner, og dermed kvinners erfaring.²³⁰ Det er her mulig å gjøre en parallell til økoteologiske hensyn.

5.4.1 Synliggjøring

I lys av disse debatten er David L. Cloughs arbeid med å løfte frem en rekke bibeltekster som tydeliggjør at mennesker er skapt til å leve i fellesskap med andre skapninger, enda mer relevant. Det er mange eksempler som er verdt å nevne, men av plasshensyn nevnes kun enkelte bibeltekster for å illustrere Clough's poeng.²³¹

Det er ikke bare mennesker i Bibelens fortellinger som har evnen til å tale. I Numbers er det for eksempel Bileam sitt esel som fremstilles som den vise, og som får evnen til tale av Herren (Num. 22,23-35). Gjennom de mange og ulike fortellingene om Israelfolket er menneskene ofte omgitt av ulike dyr, og i pesach-høytiden samarbeider hundene og menneskene slik at utvandringen fra Egypt ikke skal bli oppdaget når Herren skal gå gjennom Egypt og alle førstefødte skal dø (Exod 11,7). Når Israelfolket omsider forlater Egypt, følger en «stor flokk av småfe og storfe» etter de over 600 000 menneskene (Exod 12,38). Også dyrene rammes av tørken som rammer Juda (Jer 14,1-16) og de ville dyrene skriker når vannhullet deres er tørket ut (Joel 1,20). Eksempelene fra Det gamle testamentet er mange, men særlig interessant er Forkynnerens spørsmål knyttet til hvem som 'kommer til himmelen', og vektleggingen av at døden er et grunnleggende livsvilkår for både dyr og mennesker (Fork 3,18-21).

²²⁹ Kielland, «Den norske kirke forkynner fra Det gamle testamentet». I denne kronikken beskriver avdelingsdirektør i Kirkerådet, Jan Christian Kielland, at det i følge Ordning for hovedgudstjenesten punkt 13, synliggjør at det er anledning til å preke over alle tekstene som er bestemt for den enkelte søndagen.

²³⁰ Thomassen og Lomheim, *Når dere ber*, 87–89.

²³¹ For en utfyllende liste over bibeltekster som fremstiller fellesskap mellom mennesker og dyr, se Clough, *On Animals, Volume 1*, s. 31-40.

I Det nye testamentet vektlegges også mennesket som en del av skapelsens fellesskap, og Jesus bruker flere bilder og eksempler hentet fra dyreriket i sine fortellinger eller lignelser.²³² Det er flere bibelfortellinger som også handler om hav og himmel, eller om fjell, og det kan synliggjøres hvordan Jesus beveger seg gjennom landskap.²³³ Ved enkelte tilfeller løfter også Jesus frem dyr som eksempler for mennesket å følge, eksempelvis bekymringsløsheten til fugler (Mat 6,26; Luk 12, 24). En veldig viktig fortelling som ofte gjenfortelles i antroposentriske vendinger er Jesu fødsel i Matteusevangeliet. Clough påpeker, med rette, at Jesusbarnet blir født i en stall, og legges i matfatet til dyrene.²³⁴ Hyrdene som er i nærheten sendes i retning av Jesusbarnet, og det er nettopp krybben, eller matfatet, som er en av indikatorene på at de har kommet rett (Luk 2, 7-12). 'Juleevangeliet' tydeliggjør ikke minst at Gud er *i* verden, og ikke uavhengig den verden Gud har skapt. Vi finner også sentrale bibeltekster i Åpenbarings-boken knyttet til dyrenes plass, når tre av fire skapninger som leder an lovprisningen likner dyr; en løve, en okse og en ørn. Den fjerde skapningen likner et menneske, og plasserer mennesket og dyr sammen (Åp 4,6-9). Dermed er vi tilbake til ved et av grepene som «Animal Theology» gjør. Det tydeliggjør at bibelens mangfoldige tekster forteller om Guds skaperhandling også gjennom, og med dyr. Både Clough og Bauckham mener at dette perspektivet er aktivert gjennom hele bibelens fortellinger.²³⁵

Eksemplene fra Clough's gjennomgang av bibelens tekster viser at det alltid vil være mulig å lete etter andre perspektiver i tilnærmet alle bibeltekster. Clough tydeliggjør mangfoldet i bibeltekstene, og at Guds «mening» i mange tilfeller er at mennesket skulle leve sammen med dyrene, ikke på bekostning av dyrene. (Se avhandlingen 2.3 om mennesket og dyrene).

Øvrige perspektiver som er løftet i denne avhandlingen peker på at det ikke bare handler om å synliggjøre menneskets forhold til dyr, men menneskets forhold til alt som eksisterer. Mark I. Wallace bidrar til dette når han løfter frem animisme som relevant utgangspunkt for kristen

²³² Se for eksempel: Mat 8,20, 10,31, 18,12-14; Luk 9,58, 12,6-7, 15,4-7

²³³ Fortellingen om Jesus som stilner stormen, eksempelvis i Luk 8,22-24; Bergprekenen hvor Jesus går opp i fjellet i Matt 5-7; Brødunderet i Joh 6,1-15 understreker også landskapet som en viktig del av det som skjer. Det er plass til mange mennesker der.

²³⁴ Clough, *On Animals. Volume 1*, 39.

²³⁵ Bauckham, «Being Human», 45–47.

teologi. Lovisa Mienna Sjöberg sin analyse av *sivdnidit* som religiøs praksis, fører også til at mennesket i større grad kan ta innover seg skapelsens fellesskap.

Synliggjøring som en viktig del av å bruke klimarettferdig teologisk språk dreier seg, som vi har sett, om å lete etter andre perspektiver i bibelfortellinger. Det handler også om å synliggjøre teologiske forståelser som kan utfordre sedvanen. I likhet med at animisme ble avvist av kristen tradisjon som panteistisk og ikke-kristent, har urfolkstradisjoner blitt avvist og tilnærmet latterliggjort. Samisk tradisjon og kultur ble for eksempel forstått som mindreverdige, og det samiske folket har blitt behandlet på en svært dårlig måte av både den norske stat, og dermed Den norske kirke som en tidligere del av staten. Synliggjøring handler derfor også om å ta et oppgjør med måten majoritetstradisjoner har handlet overfor minoritetstradisjoner. Disse forståelsene må dermed kunne prege det teologiske språket, og et godt sted å begynne er i prekenarbeidet. Det vil forhåpentligvis kunne føre til både utfordringer og muligheter for predikanten.

Fordi ikke alle perspektivene alltid kan ivaretas i én og samme preken, kan en også bruke disse innspillene når en velger ut salmer til en gudstjeneste. Ved å la prekenen og salmene spille sammen, bidrar gudstjenesten til å åpne opp deltakernes forståelse av hvilket fellesskap en inngår i. Det er en god øvelse å lese seg gjennom salmeboken for å lete etter klimarettferdighet til enkelte gudstjenester, men det pekes særlig på salmene i Norsk salmebok fra 2013, nr. 289-306 *Guds skaperverk* og nr. 840-848 *Årstidene*. I disse salmene er det mange vers som er flerartsrettferdige, og som uttrykker en felles lovprisning for at Gud har skapt alt liv. Flere av salmene er også samiske, og representerer urfolkstradisjonens plass i Den norske kirke.

Å uttrykke et klimarettferdig teologisk språk i rammen av Den norske kirkes liturgier, handler altså om bevisstgjøring av blant annet antroposentrisme. Gjennom synliggjøring av klimarettferdighet kan gudstjenestens deltakere se et større bilde, og oppleve fellesskapet som et sted å hente krefter og mot.

6 Konklusjon

Avhandlingen har hatt som mål å utvikle kriterier for hva som kjennetegner klimarettferdighet og hvordan klimarettferdig teologi kan ivaretas i rammen av liturgi i Den norske kirke. Feltet har manglet en teologisk definisjon av begrepet klimarettferdighet, et begrep som brukes aktivt

i Den norske kirke, og i det norske samfunnet mer generelt. Ved å løfte frem og drøfte ulike økoteologiske perspektiver, perspektiver fra urbefolkning samt øvrige teologiske perspektiver, har avhandlingen pekt på tre kriterier som utgjør klimarettferdighet. Disse kriteriene er , *intergenerasjonell rettferdighet* og *flerartsrettferdighet*. Disse kriteriene ble brukt til å drøfte og synliggjøre hvilke innsikter et utvidet klimarettferdighetsbegrep får for utvikling av klimarettferdig teologisk språk.

Denne avhandlingen er skrevet med utgangspunkt i problemstillingen:

Hvilke kriterier kjennetegner klimarettferdighet, og hvordan kan klimarettferdig teologisk språk uttrykkes innenfor rammen av Den norske kirkes vedtatte liturgier?

I kapittel to presenterte avhandlingen flere økoteologiske perspektiver som vektlegger at mennesket ikke bør forstås uavhengig dets medskapninger og omgivelser. Ved at en forstår at å leve betyr å eksistere i relasjon, evner en å anerkjenne hva «den andre» har å si for egen eksistens. Det ble tydeliggjort at mennesket blant annet har mye til felles med dyrene, og at teologien derfor må forlate tanken om at mennesket er forvalter av jorden, men heller forstå seg selv som deltaker i skapelsens fellesskap. For å forstå hvordan klimarettferdighet kan komme til uttrykk konkret, har den samiske religiøse praksisen *Sivdnidit* blitt brukt som eksempel på en praksis som endrer menneskets relasjon til sine omgivelser.

I kapittel tre ble de økoteologiske perspektivene lagt til grunn for å drøfte to akademiske definisjoner av begrepet klimarettferdighet. UC-CCJ sin definisjon av «climate justice» ble brukt som utgangspunkt for å utvikle en teologisk forståelse av begrepet klimarettferdighet. En teologisk forståelse av klimarettferdighet tar utgangspunkt i de tre kriteriene, *interseksjonell rettferdighet*, *intergenerasjonell rettferdighet* og *flerartsrettferdighet*.

Fordi det har manglet teologiske definisjoner av klimarettferdighet som ivaretar kriteriet *flerartsrettferdighet*, ble kriteriene for klimarettferdighet koblet sammen med økoteologiske innsikter og rettferdighetstradisjonen i det bibelske materialet. Dette gjorde det mulig å utvikle en teologisk forståelse av klimarettferdighet, og beskrive at en teologisk forståelse av klimarettferdighet endrer perspektivet på hva rettferdighet er, fordi det innebærer å fastholde at alt den treenige Gud har skapt og fremdeles skaper har rett til å utfolde seg. Det forutsetter en endret forståelse av menneskets plass i skapelsen.

Med utgangspunkt i at Bispemøtet i Den norske kirke har pekt på gudstjenesten som arena for å tematisere klimakrisen, ble gudstjenesten brukt som kontekst for å drøfte hvilke innsikter det utvidede klimarettferdighetsbegrepet gir for utvikling av klimarettferdig teologi. I avhandlingen blir liturgi forstått som teologi, og det ble derfor tatt utgangspunkt i enkelte liturgiske ledd i Den norske kirke, for å belyse mulighetsrommet og drøfte teologien som liturgien gir uttrykk for. Kapittel fire viste at for at klimarettferdig teologi skal uttrykkes i rammen av Den norske kirkes vedtatte liturgier, kreves en endret forståelse av hvem sine erfaringer gudstjenestens fellesskap speiler. Det er avgjørende at det liturgiske språket reflekterer et flerartsrettferdig fellesskap dersom teologien skal kunne påvirke menneskets forståelse av sin plass i verden. Klimarettferdig teologi påvirker også Gudsbildene som liturgien formidler. Dersom Gud bare fremstilles i menneskelige bilder, eller det bare er Guds relasjon til mennesket som kommer til uttrykk, kan en glemme at Gud har relasjoner til alle skapninger. Man står også i fare for å gå glipp av de mangfoldige Gudsbildene som finnes i det bibelske materialet. Videre pekte kapittel fire på at klimarettferdighet kan ivaretas dersom en i større grad bruker språk som uttrykker respekt og takknemlighet. Her er det særlig viktig at Den norske kirke kobler på erfaringer fra urfolkstradisjoner, og synliggjør at stedet også er med på å skape mening. Det kan blant annet skje ved å forstå at språket kan forme og påvirke kroppslige erfaringer.

Avhandlingen erkjente at en klimarettferdig fortolkning av eksisterende liturgisk språk kommer til kort i kravet om å overkomme antroposentrisme som finnes i språket. I kapittel fem ble det derfor presentert forslag til en klimarettferdig samlingsbønn og en klimarettferdig syndsbejennelse. Ettersom klimaendringene er menneskeskapte står en i fare for at liturgien fremstiller individet som synder, alene. Syndsbejennelsen i lys av klimakrisen bør derfor forstås som det nåtidige fellesskapets kollektive syndsbejennelse, fordi vi trenger å forstå at vi hører til i et fellesskap, også når vi gjør feil. Derfor kan også syndsbejennelsen være et sted hvor sorg over alt som går tapt, får komme til uttrykk. Spesielt viktig er det at språket ikke bidrar til at skillet mellom mennesker og øvrige skapninger opprettholdes.

Det femte kapittelet pekte også på det store potensialet som finnes i å aktivere klimarettferdighet ved å lete etter andre perspektiver når en utformer forbønn, eller når en skriver preken. I forbønnen handler det spesielt om å være bevisst språket en bruker, og forsøke å unngå å bruke formuleringer som tilslører klimarettferdighet, for eksempel «vern om skaperverket». I prekenarbeidet handler det særlig om å synliggjøre andre perspektiver, og å lese tekstene fra

jordens perspektiv, slik økologisk hermeneutikk vektlegger. Synliggjøring av andre perspektiver kan også gjelde i utvelgelsen av salmer, og det oppfordres til å la preken og salmer spille sammen.

Ved å la klimarettferdig teologi komme til uttrykk innenfor dagens rammer (vedtatt liturgi), kan gudstjenesten bli et sted hvor klimarettferdighet praktiseres. Det betyr at gudstjenesten kan endre menneskets forståelse av seg selv og sine relasjoner til sine omgivelser. Dersom Den norske kirke aktivt legger til rette for at *interseksjonell rettferdighet*, *intergenerasjonell rettferdighet* og *flerartsrettferdighet* blir en del av det teologiske språket, er det mulig å se for seg at en vil evne å snakke om klimakrisen som en krise som rammer hele Guds skaperverk, ikke bare mennesket.

7 Litteratur

Abram, David. *Sansenes Magi - Å Se Mer Enn Du Ser: Persepsjon og Språk i En Mer-Enn-Menneskelig Verden*. Oversatt av Kari Bu. 1. utg. Oslo: Flux, 2018.

Bakkevig, Trond. «Kirken råtner ikke på rot». *nrk.no/ytring/*, 24. oktober 2018. <https://www.nrk.no/ytring/kirken-ratner-ikke-pa-rot-1.14261916>.

Bauckham, Richard. «Being Human in the Community of Creation - A Biblical Perspective». I *Ecotheology: A Christian Conversation*, redigert av Kiara A. Jorgenson og Alan G. Padgett, 15–47. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2020.

Bispemøtet. «Guds skaperverk - vårt hjem. Tro, håp og handling. Et budskap om vårt kristne kall i møte med klimakrisen». Bispemøtet, februar 2021. <https://kirken.no/globalassets/kirken.no/bispemotet/2021/guds%20skaperverk%20bokm%C3%A51%20dobbeltsider.pdf>.

Brueggemann, Walter. *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*. 2nd ed. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002.

Center for Climate Justice and Faith. «Center Overview». Åpnet 4. oktober 2022. <https://centerforclimatejusticeandfaith.org/about/center-overview/>.

———. «Climate Justice». Åpnet 25. oktober 2022. <https://centerforclimatejusticeandfaith.org/>.

Clough, David L. *On Animals. Volume 1: Systematic Theology*. Paperback edition first published. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013.

Conradie, Ernst M. «What on Earth is an Ecological Hermeneutics? Some broad parameters.» I *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, redigert av David G. Horrell, 295–313. London ; New York: T & T Clark, 2010.

Conradie, Ernst. M., Sigurd Bergman, Celia Deane-Drummond, og Denis Edwards. «Discourse on Christian Faith and the Earth». I *Christian Faith and the Earth: Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology*, 1–10. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.

Deane-Drummond, Celia. *A Primer in Ecotheology: Theology for a Fragile Earth*. Cascade companions 37. Eugene, Oregon: Cascade Books, an imprint of Wipf and Stock Publishers, 2017.

Den norske kirke. «Ordning for gravferd». Kirkerådet. Åpnet 3. november 2022. https://ressursbanken.kirken.no/globalassets/kirken.no/gravferd/liturgi_gravferd_2003_bokmaal.pdf.

———. «Ordning for hovedgudstjeneste». Kirkerådet, 2020. https://ressursbanken.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-troen/gudstjeneste---liturgi/gudst_2020_ordning_for_hovedgudstjenesten_bokmaal.pdf.

———. «Plan for Diakoni». Kirkerådet, 2020. 978-82-7545-203-8. https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/samfunnsansvar/diakoni/plan-for-diakoni_rev2020.pdf.

———. «Tema: Forbønn - Gudstjenestebok i Den norske kirke». Kirkerådet, 2020. https://ressursbanken.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-troen/gudstjeneste---liturgi/gudst_2020_forbonner_bokmaal.pdf.

———. «Tema: Samlingsbønn - Gudstjenestebok i Den norske kirke». Kirkerådet, 2020. https://ressursbanken.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-troen/gudstjeneste---liturgi/gudst_2020_samlingsbonner_bokmaal.pdf.

Eaton, Heather. «An Earth-Centric Theological Framing for Planetary Solidarity». I *Planetary Solidarity: Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, redigert av Grace Ji-Sun Kim og Hilda P. Koster, 19–44. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

Grau, Marion. «Om klimasorg og klimarettferdighet som åndelig praksis». *St. Sunniva - Tidsskrift for feministisk teologi* Klima, nr. Nr 2/2022 (1. desember 2022): 69–77.

Harris, Melanie L. *Ecowomanism: African American Women and Earth-Honoring Faiths*. Ecology and justice, an Orbis series on integral ecology. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2017.

Henriksen, Jan-Olav. *Climate Change and the Symbol Deficit in the Christian Tradition: Expanding Gendered Sources*. T&T Clark Explorations in Theology, Gender and Ecology. London ; New York: T&T Clark, 2022.

Holter, Knut, og Jostein Ådna. «Hele Guds ord må få lyde». *vl.no/meninger/verdidebatt/*, 27. oktober 2021. <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2021/10/27/hele-guds-ord-ma-fa-lyde/>.

Inge, John. *A Christian Theology of Place*. Explorations in practical, pastoral, and empirical theology. Aldershot, Hampshire, England ; Burlington, VT, USA: Ashgate, 2003.

Johannessen, Asbjørn, Per Arne Tufte, og Line Christoffersen. *Introduksjon til Samfunnsvitenskapelig metode*. 6. utgave. Oslo: Abstrakt forlag, 2021.

Johnsen, Tore. «Teologi fra Livets Sirkel: Økoteologiske refleksjoner med utgangspunkt i samisk joikepoesi og indiansk filosofi». I *Økoteologi: Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*, redigert av Bård Mæland og Tom Sverre Tomren, 1. utgave., 213–27. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2007.

Jorgenson, Kiara A., og Alan G. Padgett, red. «Introduction - Ecotheology: A Christian Conversation». I *Ecotheology: A Christian Conversation*, 1–13. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2020.

KFUK-KFUM Global. «Klimarettferdighet». KFUK-KFUM Global. Åpnet 3. oktober 2022. <https://kfuk-kfum-global.no/mal/klimarettferdighet>.

Kielland, Jan Christian. «Den norske kirke forkynner fra Det gamle testamentet». *vl.no/meninger/verdidebatt/*, 6. desember 2022. <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2022/12/06/den-norske-kirke-forkynner-fra-det-gamle-testamentet/>.

Kim, Grace Ji-Sun, og Hilda P. Koster. «Introduction: Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice». I *Planetary Solidarity: Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, redigert av Grace Ji-Sun Kim og Hilda P. Koster, 1–15. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

Kimmerer, Robin Wall. *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*. Penguin Ecology. London: Penguin Books, 2020.

Kirkens Nødhjelp. «Slik jobber vi: Klimarettferdighet». Kirkens Nødhjelp. Åpnet 3. november 2022. <https://www.kirkensnodhjelp.no/slik-jobber-vi/klimarettferdighet2/klimarettferdighet/>.

Kirkerådet. «Kirkens miljø- og klimaengasjement», 11. august 2014. <https://kirken.no/nb-NO/gronnkirke/om-oss/kirkens-klima-og-miljoengasjement/>.

———. «Skaperverk og bærekraft». Den norske kirke, 11. juli 2017. <https://kirken.no/nb-NO/gronnkirke/Tema/skaperverk-og-barekraft/>.

Lie, Kine, og Linnea Stensaas. «Din guide til klimatoppmøtet - COP27». FN-sambandet, 31. oktober 2022. <https://www.fn.no/nyheter/din-guide-til-klimatoppmoetet-cop27>.

McFague, Sallie. *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming*. Minneapolis, Minn: Fortress Press, 2008.

———. *The Body of God: an Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Moe-Lobeda, Cynthia. «The Spirit as Moral-Spiritual Power for Earth-Honoring, Justice-Seeking Ways of Shaping Our Life in Common». I *Planetary Solidarity: Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, redigert av Grace Ji-Sun Kim og Hilda P. Koster, 249–73. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

Moltmann, Jürgen. *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*. 1st Fortress Press ed. The Gifford Lectures 1984–1985. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Samarbeidsprosjektet Skaperverk og bærekraft (SoB). «Klimarettferdighet - Faglig grunnlag for Prosjekt Skaperverk og bærekraft; del 2: Teologifaglig grunnlag». *Luthersk Kirketidende* 149. årgang, nr. 10–23 (23. mai 2014): 249–56.

Sametinget. «Klima». [sametinget.no](https://sametinget.no/areal-klima-og-miljo/klima/). Åpnet 28. november 2022. <https://sametinget.no/areal-klima-og-miljo/klima/>.

Sjöberg, Lovisa Mienna. «Att leva i ständig välsignelse: En studie av sidvidit som religiös praxis». Avhandling (Ph.D), Universitet i Oslo, Det teologiske fakultet, 2018.

Staurheim, Ingrid. *Kirkebygg og Identitet: en fortelling om kirkebrann og kirkebyggets betydning*. Oslo: Kolofon forlag, 2021.

Svensen, Henrik Hovland, Thomas Hylland Eriksen, og Dag O. Hessen. «En røff guide til antropocen». *Nytt Norsk Tidsskrift* 33, nr. 1–02 (25. mai 2016): 71–83. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-3053-2016-01-02-07>.

Taylor, Dorceta E. «The Rise of the Environmental Justice Paradigm: Injustice Framing and the Social Construction of Environmental Discourses». *American Behavioral Scientist* 43, nr. 4 (januar 2000): 508–80. <https://doi.org/10.1177/0002764200043004003>.

Thomassen, Merete, og Sylfest Lomheim. *Når dere ber - Om liturgisk språk og utforming av bønner til gudstjenesten*. 1 utgave. Oslo: Verbum, 2013.

Tjørhom, Vegard. «Afrika mot resten, og spesielt Vesten». nrk.no/urix/, 7. november 2022. https://www.nrk.no/urix/afrika-mot-resten_-og-spesielt-vesten-1.16166197.

Tull, Patricia K. «Isaiah». I *Women's Bible Commentary*, redigert av Carol A. Newsom, Sharon H. Ringe, og Jacqueline E. Lapsley, Rev. and Updated., 255–66. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2012.

University of California - Center for Climate Justice. «Indigenous Climate Action». Åpnet 4. oktober 2022. <https://centerclimatejustice.universityofcalifornia.edu/what-is-climate-justice/#indigenous-climate-action>.

———. «What is Climate Justice». Åpnet 4. oktober 2022. <https://centerclimatejustice.universityofcalifornia.edu/what-is-climate-justice/>.

Vetlesen, Arne Johan, og Jan-Olav Henriksen. *Etikk i klimakrisens tid*. 1. utgave, 1. opplag. Oslo: Res Publica, 2022.

Wallace, Mark I. *When God was a bird: Christianity, Animism, and the re-enchantment of the world*. First edition. Groundworks: ecological issues in philosophy and theology. New York: Fordham University Press, 2019.

White Jr., Lynn. «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis». *Science (American Association for the Advancement of Science)* 155, nr. 3767 (10. mars 1967): 1203–7.

Wirgenes, Paul Erik, og Susanne Lende, red. «Klimarettferdighet - Et magasin om tro, teologi og klima». Den norske kirke - Kirkerådet, 2013.
https://issuu.com/kirken/docs/klimarettferdighet_magasin_56b80534dcda01.