

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF
PRACTICAL THEOLOGY

Årgang 41 nr. 2 (2024)

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY

TPT utgis av MF Vitenskapelig høyskole i samarbeid med
VID vitenskapelige høyskole.

REDAKTØR

Førsteamanuensis Fredrik Saxegaard, MF

REDAKSJON

Professor Anne Austad, VID

Professor Tone Stangeland Kaufman, MF

Ledende domkirkeprest Valborg Orset Stene, Oslo domprosti

Merete Thomassen, TF/UiO

Universitetslektor/EVU-leder Inge Westly, MF

REDAKSJONSRÅD

Kirsten Donskov Felter, Folkekirkens Uddannings- og Videntcenter, Aarhus

Caroline Klintborg, Stockholms Universitet

Bjarte Leer-Helgesen, Universitetet i Agder

Bård Eirik Hallesby Norheim, NLA Høgskolen, Bergen

Ulla Schmidt, Aarhus Universitet

Gunnfrid Ljones Øierud, Universitetet i Sørøst-Norge

TPT er tilgjengelig med åpen tilgang (open access) på journals.mf.no/tpt
under vilkårene til Creative Commons-lisensen CC BY 4.0:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

FORFATTERVEILEDNING OG OPPLASTING AV ARTIKLER

<https://journals.mf.no/tpt/about/submissions>

KONTAKT REDAKSJONEN

tpt@mf.no

ISSN 3084-1135

Praktisk teologi i møte med natur- og klimakrise

Natur- og klimaspørsmål er ikke i vinden. Nyhetsbildet byr riktignok på stadige oppslag om stormer, flom og urovekkende forskningsfunn. Når det kommer til folks praktiske og politiske engasjement, ser det likevel ut til å være de nære ting som gjelder. Vi trenger ikke gå til det amerikanske valget nylig for å gjøre slike observasjoner. I oktober 2024 presenterte analysebyrået Kantar sitt årlige klimabarometer som viser at klimaengasjementet i den norske befolkningen er fallende i alle aldersgrupper. Mens klimaengasjementet var en toppsak for få år siden, ligger det nå på femteplass i rekken av utfordringer nordmenn mener landet står overfor. Økonomi, kriminalitet og helse spørsmål bekymrer mer. Analysebyrået spør seg om det er en resignasjon som brer om seg. Hvilke følger bør situasjonen få for det teologiske arbeidet?

Klimakrisen utfordrer menneskeheten eksistensielt, om vi liker å forholde oss til det eller ikke. Teologer og kirkeledere har lenge sett et ansvar. Den første norske bispeuttalelsen om «Forurensing av natur og folkeliv» ble gitt allerede i 1969. En uro for skaperverket sto på Kirkenes Verdensråds sakskart i 1983. Senere har det kirkelige og teologiske engasjementet for øko- og climateologi vært i betydelig utvikling og representerer et eget forskningsfelt internasjonalt, synliggjort blant annet med utgivelsen av T&T Clark «Handbook of Christian Theology and Climate Change» i 2019. I Norge ble den første økoteologien utgitt av Roald E. Kristiansen i 1993. Senere har blant andre Tom Sverre Tomren, Jan-Olav Henriksen, Marius Timmann Mjaaland levert en rekke bidrag til norsk fagmiljø, mens Marion Grau har vært en markert bidragsyter med tyngdepunktet internasjonalt. Og, slik Roald Kristiansen hentet inspirasjon fra den samiske spiritualiteten i 1993, er urfolksperspektiver utviklet videre av Tore Johnsen, Lovisa Mienna Sjøberg og Marion Grau. Også i våre naboland har det vært engasjerte teologer

med et tydelig klimaengasjement, som Petra Carlsson Redell, Sigurd Bergmann og Michael Nausner i Sverige og Ole Jensen, Niels Henrik Gregersen og Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen blant flere i Danmark. De siste årene er det etablert et «Nordisk teologisk nettverk for klima og religion» som for tiden arbeider med en utgivelse av «Nordic Handbook of Climate and Religion». Det er med andre ord mye arbeid som legges ned, ikke minst med å levere teologiske begrunnelser og tenkemåter som berører vårt forhold til natur, skaperverk og de menneskeskapte krisene verden står overfor.

På det praktisk-teologiske feltet har det også skjedd en del internasjonalt. For eksempel var «Practical Wisdom on the Living Web of the Anthropocene» hovedtema da det internasjonale praktisk-teologiske nettverket *International Academy of Practical Theology* møttes i fjor. Imidlertid er det et noe mindre utforsket tema innenfor norsk og nordisk praktisk teologi. Motivasjonen for dette temanummeret er dermed å gi et aktuelt praktisk teologisk bidrag i møte med dagens natur- og klimakrise. For å hjelpe oss med det, har vi invitert kolleger som er engasjert av spørsmålene, til å levere sine bidrag. Noen av disse er mer utforskende. Andre har et tydeligere normativt anliggende.

Blant de fagfellevurderte artiklene i nummeret setter den første søkelyset på følelsene. Gry Stålsett er religionspsykolog og viser til nyere forskning på følelser som angst, sorg og apati i møte med klimakrisen. Det komplekse følelsesmønsteret gir nye utfordringer for sjelesorgen, både i forståelsen av og møtet med sorgprosesser. Hun utforsker begrepene *emosjonell granularitet* om emosjoners konstruksjon og begrepet *resonans* om en meningsfull forbindelse til verden, og viser hvordan de kan anvendes som verktøy i utviklingen av emosjonell styrke og eksistensielt engasjement i møte med de følelsesmessige og åndelige utfordringene som klimakrisen skaper.

Ninna Edgardh er prest i Svenska kyrkan og emeritert professor i ekklesiologi og diakoni. Hun reflekterer empirisk omkring lokalmenigheten som ressurs på bakgrunn av et engasjement i egen lokalmenighet. Utgangspunktet er et femårig «omstillingsakademi» der hun selv sto sentralt. Metodisk er hun inspirert av «aktionsforskning med autoetnografisk karaktär» når hun beskriver hvordan gruppen har arbeidet og hvilken styrke som ligger i den teologiseringen som finner sted i menigheten lokalt. Prosessene i gruppen har blant annet ført til en fornyet forståelse både av sammenheng og skille mellom de individuelle og samfunnsmessige tilnærminger til problemene, berettigelsen av visse tradisjonskritiske perspektiv, behovet for fornyelse av menighetens bønne- og gudstjenestepraksis og av et «församlingsbegrepp» som omfatter alt levende.

Carl Petter Opsahl er liturgiker og musiker og gir et bidrag til det kan kaller «aktivistisk økoliturgikk». Han tar utgangspunkt i to rituelle uttrykk, det ene er «Livstreet» som er altertavlen i Voksen kirke i Oslo, og det andre er en «Sørgemarsj for naturtap» som var en markering i regi av Extinction Rebellion i 2021. Han gir sine beskrivelser, dels som analytisk betrakter, dels som aktiv deltaker. Ved hjelp av det han betegner som en økoliturgisk analyse, undersøker han disse liturgiske uttrykkene. På hver sin måte viser de hvordan «kirkens arkiv» av symboler, ritualer, tekster og sakramenter kan omdannes til et «repertoar» i spenningsfeltet mellom kontemplasjon og aktivisme.

Utgaven inneholder også noen engelsk-språklige bidrag. Det ene er av Lisa E. Dahill som er prest og professor med spiritualitet, økologi og Bonhoefferforskning som to spesialfelt. Hun analyserer liturgier i Den evangelisk lutherske kirke i USA og deres syndsbekjennelser i møte økokrisen. Hun peker på utfordringen med generelle, kollektive syndsbekjennelser samtidig som man opprettholder et «Business as usual» på det praktiske og politiske planet. På bakgrunn av sine mangeårige studier av Dietrich Bonhoeffers teologi advarer hun mot «den billige nåden» og etterlyser et rikere liturgisk repertoar på området.

Utgaven bringer også to ikke fagfelleverderte teologiske essays til tematikken. Det ene er av Cynthia Moe-Lobeda, en amerikansk og internasjonalt markert luthersk teolog og etiker. Hun reiser det plagsomme spørsmålet om hvorfor vi i det privilegerte Nord ikke makter å forholde oss til konsekvensene av våre klimaødeleggende livsvalg og systemer. Hennes analyse tar utgangspunkt i begrepene om «strukturell ondskap/synd» og den lutherske syndsforståelsen av være «innkrøkt i seg selv». Det onde og gode er ofte så sammenvevd i vår eksistens at vår evne til å utøve strukturell ondskap kamufleres som nødvendige livsgoder. Samtidig gir troen og religionene en kraft til frigjøring fra innkrøkethet og moralsk blindhet.

Rolv Nøtvik Jakobsen er prest og homiletiker og spør hvordan evangeliet kan formidles på en sakssvarende måte i folkekirken når fremtiden er truet. Som en strategi i møte med avmakt og fremmedgjøring retter han oppmerksomheten mot rikdommen i Bibelens «kroppslige» bilder og erfaringer. I stedet for å anvende det kroppslige som illustrasjoner på det åndelige, oppfordrer han til en nærhet til det skapte. I stedet for å slite folk ut ved å spille på dårlig samvittighet og angst, bør forkynnelsen motivere til bærekraftige liv ved å fremkalle lysten til å gjøre gode. Det kan handle om å se hvordan naturen er vakker og rik, hvordan mennesket er innvevd i skaperverket og hvordan det også finnes en dag for å hvile.

Det siste climateologiske bidraget er Marion Graus intervju med prest og klimaaktivist Ellen Hageman. Hageman har vært aktiv i bevegelsen Extinction Rebellion og forteller om bakgrunnen når hun har brukt liturgiske virkemidler

som vigsling av skog for å få frem kirkens budskap. Ved å vigsle skogen som var planlagt for Viken industripark, ønsket hun å re-sakralisere skogen og vise hvordan den massive nedbyggingen av natur er vold mot skaperverket og det truede livet som noe hellig. Hvis kirkens skal tolke det som skjer teologisk, holder det ikke bare med sukkersøte ord, da må kirken bli mer aktivistisk.

Marion Grau, Tone Stangeland Kaufman, Carl Petter Opsahl og Inge Westly
redaktører for denne utgaven

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY

ÅRGANG 41 NR. 2 (2024) S. 5–22

DOI 10.48626/TPT.V41I2.5575

Fagfellevurdert artikkel

Sjelesorg i møte med klimafølelser

Betydningen av emosjonell granularitet og eksistensiell resonans

GRY STÅLSETT

psykolog, førsteamanuensis ved MF vitenskapelig høyskole

grystalsett@gmail.com

ABSTRACT

The climate crisis represents an existential threat, necessitating adaptations in pastoral care to address its complex emotional landscape. This article explores the integration of two key concepts – emotional granularity and existential resonance – into the field of pastoral care, enriching established grief models such as Kübler-Ross's stages of grief and Stroebe and Schut's dual-process model. Drawing from Lisa Feldman Barrett's theory of emotional granularity, which enhances psychological flexibility by differentiating emotional states, and Hartmut Rosa's resonance theory, which emphasizes meaningful connection to the world, the article offers innovative frameworks for addressing climate-related emotions like eco-anxiety, ecological grief, and active hope. These approaches aim to expand pastoral care's capacity to foster emotional awareness and reconnect individuals with their environment and spirituality. By integrating these theories, pastoral care can provide tools for navigating the emotional and existential challenges of the climate crisis, promoting emotional resilience and deeper existential engagement.

NØKKELOORD

Klimafølelser. Emosjonell granularitet. Resonans. Klimaangst. Sjelesorg. Økologisk sorg. Sorgmodeller. Emosjonsregulering

Innledning

Klimaendringene utgjør en eksistensiell trussel som utfordrer tradisjonelle tilnærminger innen sjelesorg. I denne artikkelen stiller jeg spørsmålet: Kan integrering av konseptene *emosjonell granularitet* og *eksistensiell resonans* bidra til å videreutvikle sjelesorgfaget og forbedre vår evne til å håndtere de komplekse følelsene som klimakrisen utløser? Disse begrepene innføres for å supplere og videreutvikle etablerte sorgteorier, som Kübler-Ross' fem sorgstadier (1969) og Stroebe og Schuts to-komponentmodell om sorg (1999). Selv om disse teoriene har bidratt til forståelsen av menneskelige reaksjoner på tap, må de tilpasses for å kunne bidra til å adressere de spesifikke følelsene som klimakrisen utløser.

Begrepet *emosjonell granularitet* er hentet fra Lisa Feldman Barretts arbeid om emosjoners konstruksjon (2017), som belyser hvordan differensiering av følelser kan gi større psykologisk fleksibilitet. Dette begrepet vil bli satt i dialog med teologen Panu Pihkalas (2022) taksonomi for klimafølelser, som gir et rammeverk for å forstå mangfoldet av emosjonelle reaksjoner knyttet til klimaendringer, inkludert angst, sorg, håp og sinne. Et annet nøkkelbegrep, *resonans*, er hentet fra Hartmut Rosas teori (2019), som handler om dyp og meningsfull forbindelse til verden rundt oss. Rosa peker på hvordan moderne samfunnsstrukturer har svekket vår opplevelse av tilknytning til naturen, men også hvordan denne tilknytningen kan gjenopprettes gjennom bevisst handling og refleksjon, noe som er relevant i sjelesørgerisk praksis i møte med klimakrisen.

Jeg vil argumentere for at begrepene granularitet og resonans i samspill kan åpne nye perspektiver på klimafølelser som felt. I den avsluttende delen av artikkelen vil jeg diskutere hvordan disse perspektivene kan integreres i sjelesorgens praksis, med mål om å fremme både emosjonell bevissthet og dypere forbindelse til verden, og dermed gi mennesker bedre verktøy til å møte de emosjonelle og åndelige utfordringene som klimakrisen skaper.

Emosjonelle krisetegn i vår tid

Det er dokumentert høy grad av klimaangst (Steentjes, et al, 2017; Ballew et al, 2018; Sanson, Van Hoorn, & Burke, 2019). Klimaendringer representerer ikke bare en vitenskapelig eller økologisk utfordring, men har også gitt opphav til dype emosjonelle og eksistensielle kriser. Disse krisene manifesterer seg i en rekke følelsesmessige responser som angst, sorg, apati og fortvilelse. Disse følelsene utløses i takt med økende bevissthet om de katastrofale konsekvensene klimaendringene medfører, både for naturen og for menneskelige samfunn. Det dreier seg om pre-traumatisk stress. Begreper som solastalgia og økologisk sorg har blitt sentrale

i å forstå disse følelsene, som strekker seg utover individets personlige tap til å omfatte kollektive og fremtidige tap.

Solastalgia er et begrep skapt av den australske filosofen Glenn Albrecht, som beskriver en spesiell type sorg, savn og hjemlengsel som mange mennesker føler når deres naturlige omgivelser endres eller forringes på grunn av klimaendringer (Albrecht, 2020). Dette fenomenet er særlig relevant for samfunn som lever tett på naturen, som urbefolkninger eller landbrukssamfunn, der klimaendringer har direkte innvirkning på den fysiske og mentale helsen. Solastalgia skiller seg fra tradisjonell nostalgi ved at det ikke er knyttet til fjerne, fysiske steder, men snarere til følelsen av at ens hjem blir ødelagt eller endret mens man fortsatt er til stede. For eksempel kan en bonde oppleve solastalgia når tørke ødelegger avlingene eller når skogsområder rundt en by blir ødelagt av branner eller utbygging.

Et annet sentralt begrep er *økologisk sorg* (*ecological grief*), som refererer til den dype emosjonelle reaksjonen på tap av økologisk stabilitet, biodiversitet, arter eller naturlige landskap (Cunsolo & Ellis, 2018; Cunsolo et al., 2020). Økologisk sorg skiller seg fra tradisjonell sorg ved at den ofte knyttes til tap som ennå ikke har skjedd, men som fryktes vil inntreffe i fremtiden. Det kan også være en kollektiv sorg, noe som gjør den enda mer kompleks og vanskelig å håndtere, ettersom den omfatter tap som gjelder hele menneskeheten og fremtidige generasjoner.

Klimafølelser blant unge har vært særlig gjenstand for oppmerksomhet i nyere forskning. En global undersøkelse blant 10 000 unge mellom 16 og 25 år viser at 59 % er «svært» eller «ekstremt» bekymret for klimaendringer, mens 43 % uttrykte at de ikke stoler på myndighetenes evne til å håndtere klimakrisen (Hickman et al., 2021). For mange unge er klimakrisen ikke bare en abstrakt trussel, men en konkret virkelighet som påvirker deres beslutninger om fremtiden, inkludert om de ønsker å få barn (Schneider-Mayerson, & Leong, 2020). Denne eksistensielle bekymringen for fremtidens levedyktighet gir grobunn for en dyp følelse av svik fra voksne og myndigheter som ikke tar tilstrekkelige grep for å sikre en trygg fremtid.

I denne sammenhengen blir det stadig viktigere å forstå og adressere klimarelaterte følelser fra både psykologiske og teologiske perspektiver. Klimaangst og økologisk sorg er eksempler på emosjonelle tilstander som beskriver dype følelsesmessige reaksjoner på tapet av økosystemer og frykten for fremtidige miljøendringer. Teologen og forskeren Panu Pihkala viser hvordan økologisk sorg kan variere fra akutt sorg over spesifikke hendelser, som naturkatastrofer, til kronisk sorg som følge av langsom miljøforringelse (Pihkala, 2024). Mange mennesker, spesielt de med en sterk tilknytning til naturen, kjenner en dyp følelse av tap over tapte landskap, utdødde arter og ødelagte økosystemer. Økosorg kan på noen måter sammenlignes med tradisjonell sorg, men har større grad av eksistensiell

angst for fremtiden i seg, og den er mer kollektiv og knyttet til en felles global kontekst. Denne sorgen viser at klimarelaterte følelser ikke bare er reaktive, men også kan være *vedvarende* og dypt eksistensielle da det ikke er kun fortidssorg, men også nåtids- og fremtidsorientert sorg. Det kan handle om sorg over de framtidss forventningene en mister, og en ventesorg over økte og flere tapsopplevelser. Pihkala trekker frem hvordan begrepet «ambiguous loss» (tvetydig tap) kan være nyttig for å forstå følelsene i økosorg. Økologiske tap er ofte diffuse og komplekse, som tapet av fremtidig økologisk balanse eller intakt natur. Slike tap er ikke alltid klart avgrenset i tid og rom, noe som kan skape forvirring og følelser av maktesløshet (Pihkala, 2020).

Klimaangst er en stadig mer utbredt tilstand, spesielt blant unge. Flere studier har påvist at en betydelig andel unge mellom 16 og 25 år opplever intens angst knyttet til klimakrisen, noe som kan føre til fysiske og psykiske symptomer som hjertebank, uro, søvnvansker og manglende konsentrasjon. For noen blir klimaangsten så overveldende at de unngår å tenke på klimakrisen i det hele tatt, en forsvarsmekanisme som kan beskrives som en form for «klimafornektelse» (Searles, 1972; Stoknes, 2015; Karevoll, Stoknes & Stålsett, 2020). *Apati* og *emosjonell lammelse* kan sees som forsvarsmekanismer mot den overveldende følelsen av maktesløshet i møte med den globale klimakrisen.

Et annet emosjonelt krisetegn er økende grad av *håpløshet* og *fortvilelse*. Det er følelsesmessige tilstander som, selv om de ofte er sammenvevd, ikke nødvendigvis innebærer det samme. Håpløshet kan beskrives som en tilstand av dysfori, preget av tapet av forventningen om at motgang vil ta slutt, eller at bedre dager vil komme. Selv om håpløshet og fortvilelse ofte overlapper, er fortvilelse en mer akutt emosjonell respons, preget av intense følelser som sorg, desperasjon og angst.

Fortvilelse kan utløse sterke følelsesmessige reaksjoner, inkludert gråt og en følelse av overveldelse. Psykologisk innebærer håpløshet en svekket tro på en bedre fremtid (Snyder, 2002), ofte ledsaget av nedstemthet, pessimisme og følelse av maktesløshet. Denne emosjonelle tilstanden kan føre til lav selvtillit og redusert tro på egen evne til å påvirke sitt liv (Bailey, 2015). Håpløshet leder til passivitet, noe som kan forsterke risikoen for depresjon, særlig når situasjonen vurderes som uforanderlig (Snyder, 2002), og kan innebære økt risiko for å gå over i dyp depresjon og suicidalitet. Disse følelsene krever en tilnærming som kombinerer aksept og handling. Ojala (2012) foreslår at det å kultivere «aktivt håp» – *håp som er knyttet til handling og endring* – kan være en effektiv måte å motvirke følelser av håpløshet.

Til sist er det verdt å nevne *eksistensiell angst*, som ofte oppstår som en følge av klimakrisen. Når etablerte meningsstrukturer, som framtidss forventninger og menneskets rolle i universet, blir utfordret, opplever mange en dypere form for

angst og tap av mening. Følelser er sammenvevd med eksistensielle temaer og tro (Stålsett, 2022).

Metaemosjoner, altså hvordan individer forholder seg til sine egne følelser, har blitt et stadig mer relevant tema i klimakonteksten (Bakke, 2022). Metaemosjoner handler om «følelser for følelser», våre innebygde bevisste eller ubevisste holdninger til våre følelser (Miceli & Castelfranchi, 2019). Vårt forhold til følelser mer generelt kan være påvirket av oppdragelseskultur, oppveksterfaringer og samtiden (Gottman, Katz, & Hooven, 1996).

En av de mest fremtredende funnene fra klimapsykologisk forskning er at spesifikke følelser – som skyld, sinne og håp – spiller en avgjørende rolle i både klimahandling og emosjonell bearbeiding, særlig kollektiv skyld, kan motivere til handling i forbindelse med miljøspørsmål som global oppvarming (Ojala, 2012; 2024). Skyld og skam er tradisjonelt assosiert som «inhiberende» følelser, i motsetning til mer aktiverende som for eksempel sinne (McCullough, 1999). I en klimakontekst kan «nok» skyld og skamfølelse faktisk bli en del av en drivkraft til handling. Når skyldfølelsen oppleves på en moderat måte, kan den i denne konteksten fungere som en sterk motivator for å endre atferd eller engasjere seg i miljøtiltak (e.g. Ferguson & Branscombe, 2010). Overveldende skyld kan derimot føre til emosjonell utmattelse, noe som understreker behovet for å navigere klimafølelser med sensitivitet og bevissthet.

I møte med de emosjonelle krisetegnene klimaendringene utløser, trenger vi en utvidet kompetanse på følelser som inkluderer disse kontekstualiserte klimafølelsene, hvordan vi skal håndtere dem individuelt, kollektivt og i sjelesørgeriske praksiser. Det innebærer også en tettere integrering av kunnskap fra den mer generelle følelsesforskning (se McCullough, 1999; Monsen & Solbakken, 2013; Barrett et al., 2016; Stålsett, 2022), med den mer spesifikke framvoksende forskningen på klimafølelser.

Klimafølelser som religionspsykologisk og sjelesørgerisk felt

Religionspsykologiske teorier og forskning er verd å lytte til for sjelesorgen (Engedal, 2015). En sentral del av den religionspsykologiske forskningen handler også om følelsenes rolle i religiøse sammenhenger, både på individ- og gruppenivå. Følelser som kjærlighet, skyld, frykt og håp er ofte tett sammenvevd med religiøse erfaringer og praksiser. Ifølge Emmons (2005) fungerer religion som en arena for både å uttrykke og regulere følelser, og mange religiøse tradisjoner bruker emosjonelle symboler for å hjelpe individet til å finne mening i vanskelige livssituasjoner. I krisetider, som ved tap eller eksistensielle kriser, kan religion gi emosjonell

støtte og struktur, samtidig som den kan forsterke emosjonelle konflikter dersom troen oppleves som truet (Emmons, 2005).

Viftrup et al. (2021) belyser i deres forskning at emosjoner i religiøse sammenhenger ofte også handler om søken etter det hellige. Denne «søken etter det hellige» kan innebære at troende personer søker mening i det som skjer i livet deres, spesielt i møte med kriser. De religiøse ritualene og symbolene som er knyttet til det hellige, bidrar til å gi struktur og mening til følelsene. For eksempel kan skyldfølelse i mange kristne sammenhenger bli bearbeidet gjennom syndsbejelse og tilgivelse, noe som reduserer emosjonelt stress og kan gi fred og forsoning (se Viftrup et al., 2021).

I tillegg har studier vist at følelser relatert til kjærlighet og tilgivelse kan styrke sosiale bånd i religiøse fellesskap, mens følelser som frykt og skyld kan forsterke troens betydning for individet ved å understreke det religiøse systemets moralske rammer (Fuller, 2007). Dette samsvarer med forskning som peker på at religiøse følelser ofte er knyttet til rituelle praksiser, som bekrefter eller opprettholder den troendes identitet innenfor en religiøs kontekst (Emmons, 2005).

I religionspsykologisk forskning blir klimafølelser stadig viktigere, ikke bare på grunn av deres psykologiske innvirkning, men også fordi de reiser dypere spørsmål om menneskets forhold til naturen, skaperverket og de etiske forpliktelsene vi har i møte med en krise av globalt omfang. Spesielt følelser som angst, sorg, skam og sinne har blitt gjenstand for økt oppmerksomhet, fordi de utløser både individuell refleksjon og kollektiv handling

Religiøse normer har ofte klare føringer for hvilke følelser som anses som akseptable. Følelser som sinne og tristhet kan være tabu i enkelte religiøse sammenhenger, mens følelser knyttet til håp, tillit og takknemlighet gjerne løftes frem som idealer (Tsai, Koopmann-Holm, Miyazaki & Ochs, 2013). Dette kan skape utfordringer i møte med klimafølelser, der for eksempel sinne over urettferdighet eller sorg over tap av skaperverket kan bli sett på som upassende. Denne diskrepansen mellom idealfølelser og faktiske følelser kan hemme bearbeidelsen av klimafølelser og føre til undertrykkelse, noe som kan forsterke opplevelser av håpløshet eller isolasjon. Det er også forsket på framtidssvisjonens innvirkning på følelsesregulering her og nå. Det kan handle om hvorvidt vi setter følelser på vent blant annet relatert til «dommedag», eschatologisk tro og katastrofeforestillinger (e.g. Ringnes et al. 2019). Troskultur, følelser, og gudsbilde kan veve seg sammen og også aktiveres i eksistensielle kriser, og være til en byrde eller en ressurs (Austad & Stålsett, 2007; Stålsett, 2006).

Det sjelesørgeriske feltet er mangfoldig og mangefasettert, både i tilnærming, om det er prester eller diakoner, kateketer, ungdomsarbeidere eller andre som utøver sjelesorgen, og om det er i farta eller over tid i et fast sjelesørgerisk

rom (Sandsmark et al. 2022; Dokka et al. 2022; Danbolt et al. 2022). Uavhengig av tradisjon, form eller kontekst må tradisjonelle sjelesørgeriske tilnærminger tilpasses klimakrisens eksistensielle utfordringer (La Mothe, 2022; Pihkal, 2022; 2024). Sjelesorgens teori og praksis er historisk situert, er i bevegelse og vil måtte variere i tilnærminger og formes etter vekslende sosiale, kulturelle og eksistensielle kontekster, som gir rammer for vårt liv (se Engedal, 2008; Grung, Danbolt, & Stifoss-Hanssen, 2016; Grevbo, 2018; Stifoss-Hanssen, Grung, Austad & Danbolt, 2019).

Teologen La Mothe understreker betydningen av å skape et trygt rom hvor mennesker kan uttrykke sine klimarelaterte følelser uten frykt for fordømmelse. Han fremhever viktigheten av å kombinere emosjonell kompetanse og miljøbevissthet med spirituell veiledning og teologisk refleksjon. La Mothe introduserer begrepet *radikal omsorg* som en dyp, betingelsesløs omsorg som favner hele skaperverket, ikke bare mennesker. Denne tilnærmingen utfordrer tradisjonelle antropocentriske syn, der mennesket settes over naturen, og fremmer i stedet en gjensidig relasjon mellom mennesker og miljøet (La Mothe, 2022).

Deal og Bukowski (2021) tar dette et skritt videre ved å kombinere økopsykologi og spirituelle praksiser gjennom *ecotherapy*, en terapiform som fokuserer på å gjenopprette forbindelsen mellom mennesker og naturen. I sin artikkel «Bridging Spirituality/Religiousness and Ecotherapy» foreslår de fire psykospirituelle temaer som er spesielt relevante for å forstå og behandle klimafølelser: *naturforbindelse*, *økologisk identitet*, *økologisk sorg* og *økologisk håp*. Disse temaene kan bidra til å utvide rammeverk for hvordan sjelesorg kan tilnærme seg klimafølelser på en helhetlig måte. Det utvikles nye ritualer for å markere forholdet til skaperverket, klimasorg og protest (Grau, 2023). Ritualer kan bidra til å anerkjenne og forløse følelser av alvor, bekymring, angst, sorg og tristhet knyttet til klimakrisens alvor og lengsel og håp (jfr. Stålsett & Danbolt, 2018).

Behov for utvikling av sjelesorgfeltet

De tradisjonelle modellene for sorg, som Kübler-Ross' fem stadier av sorg og toprosessmodellen utviklet av Stroebe og Schut, har lenge vært sentrale verktøy i sjelesørgerisk praksis. Disse modellene har vært effektive for å forstå reaksjoner på personlig tap, som død og livskriser, ved å gi en struktur for emosjonell bearbeiding over tid. Klimakrisen gir opphav til følelser som klimaangst, klimasorg og klimaskam, som ofte kan være sammensatte, på varierte og spesifikke måter, og mer vedvarende enn det de tradisjonelle modellene for sorg kan fange opp.

En vesentlig utfordring ligger i at klimarelaterte følelser også er knyttet til en kontinuerlig pågående prosess av økologisk forverring. Tradisjonelle sorgmodeller

fokuserer ofte på konkrete, håndgripelige tap, som tapet av en kjær person. Pihkalas begrep «lifeworld loss» refererer derimot til en mer helhetlig form for tap som omfatter endringer i hele livsverdenen – ikke bare tapet av enkeltpersoner, men også tapet av natur, kultur og økosystemer (Pihkala, 2020; 2024). Dette kan inkludere tap av miljøer som gir mening, identitet og tilhørighet. Slike tap er ofte «ikke-avsluttet» eller pågående, noe som utfordrer tradisjonelle sorgmodeller, som vanligvis forutsetter en slags «avslutning» eller ferdigstilling i sorgprosessen. Økosorg innebærer ofte tap som ikke kan reverseres. Dette krever en dynamisk prosess som ikke nødvendigvis ender med aksept, men styrker evnen til å leve med vedvarende tap, uten at sorg, melankoli og depresjon tar helt over.

Teologen Pihkala diskuterer også hvordan «disenfranchised grief», ikke anerkjent, uautorisert sorg, er spesielt utbredt i sammenheng med økosorg (Pihkala, 2020). Dette refererer til sorg som ikke anerkjennes eller valideres sosialt, noe som kan føre til isolasjon og økt risiko for komplisert sorg. Tradisjonelle sorgmodeller gir lite rom for slike former for sorg, hvor tapene er immaterielle eller vanskelige å definere, som tapet av et rent miljø, dyreliv eller fremtidig økologisk stabilitet.

Utviklingen av sorgmodeller må inkludere anerkjennelsen av disse uautoriserte tapene. Det forutsetter også en bevissthet om metaemosjoner både til følelser generelt og til klimafølelser.

Emosjonell granularitet og resonansteori

For å adressere disse nye emosjonelle utfordringene, må nyere forskning og teorier integreres i sjelesørgerisk praksis. To teorier som kan utvide sjelesorgens verktøy er Lisa Feldman Barretts teori om emosjonell granularitet og Hartmut Rosas resonansteori. Barretts teori om emosjonell granularitet gir en ny forståelse av hvordan vi kan differensiere mellom ulike emosjoner og dermed forbedre vår evne til emosjonsregulering. Høy emosjonell granularitet innebærer evnen til å skille mellom subtile variasjoner av følelser, noe som kan bidra til økt psykologisk fleksibilitet og bedre emosjonell mestring (Barrett, 2017). Dette er spesielt viktig i møte med klimakrisen, hvor mennesker ofte opplever en sammensatt blanding av følelser som angst, håpløshet og sinne. Sjelesørgere kan bruke denne teorien til å hjelpe individene med å forstå og bearbeide disse følelsene på en mer differensiert måte, noe som igjen kan fremme mer konstruktiv handling og emosjonell bearbeiding (Barrett et al., 2021).

Hartmut Rosas resonansteori handler om menneskets dype forbindelser med verden, inkludert naturen. Ifølge Rosa bryter klimakrisen ned opplevelsen av resonans, noe som forsterker følelsen av fremmedgjøring og maktesløshet. Resonans består av to bevegelser: «afficere», hvor noe utenfor individet påkaller en

reaksjon, og «emovere», hvor individet svarer på denne påkallelsen. Resonans fører til forandring i både subjektet og det ytre, men krever at subjektet er åpent for det uventede. Ukontrollerbarhet er sentralt – resonans kan ikke planlegges eller tvinges frem, og den medfører alltid en viss risiko. Rosa beskriver tre resonansakser: en horisontal, sosial akse (relasjoner mellom mennesker), en diagonal, materiell akse («å være i flyt opplevelser» i forbindelser til objekter og aktiviteter), og en vertikal, eksistensiell akse (større dimensjoner som religion, kunst og natur). Hvilke «andreparter» man opplever resonans med, avhenger av personlige faktorer som verdier og sosialt miljø, og dette kan endre seg over tid.

Behovet for å sammenstille slike teorier trer frem som nødvendig, da de adresserer ulike aspekter av klimarelaterte følelser. Emosjonell granularitet gir verktøy for å forstå og navigere et komplekst følelseslandskap, mens resonansteorien gir en dypere eksistensiell ramme for å forstå hvordan man kan gjenopprette en følelse av tilknytning og mening i møte med økologisk krise. Sjelesørgerisk praksis kan dermed utvikles til å inkludere disse teoriene for å skape en mer helhetlig tilnærming som møter de emosjonelle, psykologiske og åndelige behovene som oppstår i kjølvannet av klimakrisen.

Ved å integrere de nevnte nyere teoriene med tradisjonelle sorgmodeller kan sjelesørgerne støtte mennesker i å bearbeide og klare å leve med de vedvarende følelsene av sorg, angst og fremmedgjøring som klimakrisen fremkaller. Dette gir et bredere sett med verktøy for å fremme både emosjonell mestring og eksistensiell støtte i møte med en pågående global krise.

Klassiske sorgmodeller og nye tilnærminger

For å gi en helhetlig forståelse av hvordan sorg i møte med klimakrisen kan behandles sjelesørgerisk, er det nyttig å sammenstille flere ulike teoretiske perspektiver. Dette inkluderer både klassiske sorgmodeller og nyere bidrag som tar hensyn til sammensatte og spesifikke følelsesmessige reaksjoner. Elisabeth Kübler-Ross' klassiske modell for sorg, kjent som de fem stadiene av sorg (benektelse, sinne, forhandling, depresjon og aksept), har lenge vært brukt som en ramme for å forstå hvordan mennesker reagerer på tap. I sammenheng med klimafølelser kan denne modellen brukes til å identifisere emosjonelle reaksjoner som sinne og fornektelse, som ofte oppstår når mennesker blir konfrontert med de destruktive virkningene av klimaendringer. For eksempel kan fornektelse ses i motstanden mot å erkjenne klimakrisens alvor, mens sinne ofte kommer til uttrykk i frustrasjon over politisk passivitet eller menneskehetens rolle i økologisk skade. Men aksept er spesielt utfordrende i møte med klimakrisen, fordi det ikke handler om et avsluttet tap, men om en pågående krise. Dette gjør det vanskelig å oppnå en stabil følelse av

aksept, da miljøødeleggelsene fortsetter å utvikle seg. Panu Pihkala har påpekt hvordan denne vedvarende naturødeleggelsen skaper en type» uendelig sorg» som forhindrer fullstendig emosjonell bearbeiding. Kritikere som George Bonanno har også fremhevet at Kübler-Ross' modell er for lineær, og at sorgprosessen ofte er mer kaotisk eller syklisk enn modellen tilsier (Bonanno, 2004). Dette gjør det nødvendig å kombinere denne modellen med mer dynamiske tilnærminger som tar høyde for den vedvarende sorgen som følger med klimakrisen.

Toprosessmodellen, utviklet av Stroebe og Schut, tilbyr en mer fleksibel forståelse av sorg ved å fremheve vekslingen mellom tapsorientert sorg og gjenopprettingsorientert sorg. Dette er spesielt relevant i forbindelse med klima- og økosorg, fordi mennesker både må bearbeide sorgen over økologiske tap og samtidig tilpasse seg en ny økologisk virkelighet som stadig endrer seg. Toprosessmodellen anerkjenner at sorg ikke er lineær, men at mennesker beveger seg frem og tilbake mellom å fokusere på tapet og å tilpasse seg livet etter det tapte I sjelesørgerisk praksis bidrar denne modellen til en nødvendig bevisstgjøring rundt behovet for pendling mellom bearbeiding av klimarelaterte tap og fremming av resiliens og tilpasningsevne.

Lisa Feldman Barretts begrep «emosjonell granularitet» handler om å utvikle et finmasket språk for følelser, og språket for følelser bidrar også til hvordan vi oppfatter og tolker følelser (Barrett; 2017). Emosjonell granularitet kan hjelpe oss til å være mer nyansert i møte med hverandre (Barrett, 2017). Begrepet som refererer til individets evne til å skille mellom og navngi ulike følelser, å kunne kontekstualisere følelsene mer presist, kan være spesielt nyttig i møte med klimarelaterte følelser. Det kan hjelpe individer i å uttrykke komplekse følelser som angst, skyld og håpløshet på en mer detaljert beskrivende måte (jfr. Barrett, 2017). Det vises til at økt emosjonell granularitet bidrar til større psykologisk fleksibilitet i emosjonsregulering (Barrett, 2017; Gross & Barrett, 2011).

Barrett hevder at evnen til å differensiere mellom ulike følelser øker menneskers kapasitet til å regulere emosjoner på en mer tilpasningsdyktig måte (Barrett, 2017). Når det gjelder klimafølelser, kan denne evnen til å differensiere bidra til at individer takler emosjonelle reaksjoner på en mer effektiv måte. For eksempel kan det å skille mellom sinne over politisk passivitet og frustrasjon over egen avmakt gi en bedre forståelse av hva som trengs for å enten handle eller bearbeide følelsene på en konstruktiv måte.

Panu Pihkala har utviklet en taksonomi som systematiserer det brede spekteret av emosjoner knyttet til klimakrisen, inkludert følelser som klimaangst, økologisk sorg, klimaskam og klimaengasjement (Pihkala, 2022). Denne oversikten belyser hvordan emosjonelle reaksjoner som angst, håpløshet, sinne og håp oppstår i møte med klimaendringer, og hvordan de ofte er sammenflettet. Pihkala

understreker at en dypere forståelse og bearbeiding av disse følelsene er avgjørende for den enkeltes liv og helse, samt kollektivt klimaengasjement.

Han peker på at taksonomien fortsatt er under utvikling og må videreutvikles gjennom forskning. Videre fremhever Pihkala viktigheten av å bidra til å balansere negative og positive følelser i praksis. Negative følelser som sorg og skam kan føre til apati og emosjonell lammelse dersom de ikke håndteres riktig, mens positive følelser som håp og engasjement kan motivere til handling og styrke resiliens (se også Ojala, 2021; 2024).

Hartmut Rosas resonansteori er en sosiologisk teori som undersøker hvordan mennesker forholder seg til verden gjennom meningsfulle og dynamiske relasjoner, noe han kaller resonans. I sitt verk *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World* (2019), beskriver Rosa resonans som en relasjon der subjektet opplever en dyp, emosjonell og gjensidig forbindelse til noe utenfor seg selv, enten det er andre mennesker, naturen, teknologi eller åndelige praksiser.

Rosa beskriver resonans som en responsiv relasjon hvor individet og omgivelsene påvirker hverandre på en meningsfull måte. I motsetning til fremmedgjøring, der individet føler seg distansert og adskilt fra verden, åpner resonans opp for en dypere forbindelse og engasjement. Han skiller mellom to typer resonans. Vertikal resonans oppstår i individets forhold til det transcendent (for eksempel Gud eller naturen), mens horisontal resonans refererer til forbindelser mellom mennesker eller med samfunnsstrukturer. Rosa hevder at moderne samfunn er preget av akselerasjon, et økende tempo og at dette reduserer vår evne til å oppleve resonans fordi vi er mer fokuserte på effektivitet og kontroll enn på meningsfulle forbindelser. Resonans er en prosess, ikke et resultat, og kan ikke tvinges frem. Den skjer som en uforutsett respons på verden når individet åpner seg for den. Denne åpenheten er avgjørende for å oppleve meningsfull kontakt og tilhørighet.

I konteksten av klima- og økosorg gir Rosas teori en dypere forståelse av hvordan klimakrisen kan føre til følelser av fremmedgjøring og tap av tilknytning til naturen. For mange mennesker representerer klimakrisen en brutt forbindelse til verden, noe som kan forsterke følelsen av meningsløshet og angst.

Sjelesørgerisk anvendelse av nye perspektiver

Pastoral omsorg i møte med klimakrisen krever nye verktøy og tilnærminger. Det er nødvendig å erkjenne at klimafølelser ikke bare er en privat affære, men en kollektiv og global virkelighet som utfordrer våre tradisjonelle forståelser av sorg, angst og håp. I denne sammenhengen blir sjelesorg et viktig rom for å reflektere over klimakrisens emosjonelle, åndelige og eksistensielle aspekter.

Ved å kombinere psykologiske innsikter om metaemosjoner, kontekstualiserte følelser og følelsesregulering med sjelesørgeriske tilnærminger, kan sjelesørgere bidra betydelig til å støtte mennesker i å navigere de sterke følelsene som klimakrisen utløser. Dette inkluderer å anerkjenne klimafølelser som en naturlig og legitim respons på en eksistensiell trussel, samt hjelpe individer til å se hvordan følelsene kan brukes som drivkraft for positiv endring, fremfor å føre til passivitet eller håpløshet.

Klimafølelser som angst, sorg, skyld og håp har både psykologiske og åndelige dimensjoner. Ved å integrere innsikter fra klimapsykologi og sjelesorg kan det skapes et rom for refleksjon, der mennesker kan bearbeide sine emosjoner, utforske sitt ansvar i møte med klimakrisen og finne mening og håp i en usikker fremtid.

Integrering av nyere teoretiske perspektiver som emosjonell granularitet og resonanstheori kan gi sjelesørgeriske tilnærminger større relevans for klimafølelser. Dette fordrer en utvidet forståelse av både individuelle og kollektive sider ved sorg og emosjonell bearbeiding, der sjelesorgen kan være en viktig støtte i å møte disse utfordringene.

Utvidelse av det emosjonelle språket i religiøs kontekst

Metaemosjoner, altså følelser om følelser, handler om hvordan vi forholder oss til komplekse emosjoner, som de som oppstår i møte med klimakrisen. Metaemosjoner påvirkes av oppvekst, foreldrestil, læreres emosjonelle tilnærminger og ikke minst religiøse normer (Gottman, Katz & Hooven, 1997; Ojala, 2021; Tsai et al., 2013). En forutsetning for å i det hele tatt være opptatt av å utvikle språket for følelser og betydningen det har for resonansopplevelser, handler om hvorvidt man har en aksepterende holdning til følelser i det hele tatt, eller om det er «noe en ikke skal ha». I sjelesorg, der mennesker med dype trosforankringer ofte søker veiledning, er sjelesørgerens bevissthet om egne og andres metaemosjoner avgjørende. Denne bevisstheten påvirker hvorvidt dialogen kan bli fruktbar eller ikke.

I møte med klimafølelser som sorg, sinne, angst og håpløshet, kan metaemosjonene til både sjelesørger og konfident enten åpne eller lukke for resonans. Her trekker jeg inn Hartmut Rosas resonansbegrep, som beskriver opplevelsen av å være i en meningsfull og gjensidig relasjon til verden. I en sjelesorgskontekst kan resonans forstås som en dyp, eksistensiell og trosmessig gjenklang mellom sjelesørger og konfident. Denne forbindelsen kan gi en opplevelse av epistemisk tillit – en følelse av trygghet i at verden kan forstås på en sammenhengende og meningsfull måte, selv når man står overfor eksistensiell angst (se Fonagy & Allison, 2014). Selv om Hartmut Rosa ikke eksplisitt knytter resonans til begrepet

epistemisk tillit eller trygghet, ser jeg en nær kobling mellom dem. En kan tenke seg at er erfaringer av resonans kan bidra til å gi en følelsen av sammenheng, dypere felleskap og åpne muligheter for navigerbarhet, selv under presset fra klimakrisens utfordringer.

I dagens verden, hvor tillit til hva som er sant eller falskt ofte utfordres, kan epistemisk tillit også forstås som en interpersonlig tillit og erfaring av resonans. Selv om resonans ikke kan tvinges frem, kan sjelesørgeren skape et miljø der resonans kan oppstå gjennom empati og forståelse. Dette kan gi en opplevelse av lindring og mening, selv om angsten som ligger i bunn, ikke nødvendigvis forsvinner helt.

Sammenfatning om emosjonell granularitet og resonans i sjelesorgen

Emosjonell granularitet, slik Lisa Feldman Barrett beskriver det, handler om evnen til å skille mellom og forstå nyansene i ulike følelser. Gjennom en dypere innsikt i hvordan emosjoner kan sameksistere og påvirke hverandre, kan sjelesørgeren støtte konfidenter i å identifisere og regulere klimarelaterte følelser. For eksempel kan samme person oppleve angst og håp samtidig, eller en kombinasjon av sorg, frustrasjon og sinne. Mens sorg kan balanseres med følelser som håp eller kjærlighet til naturen, kan mer aktiverende følelser som frustrasjon og sinne også spille en rolle i emosjonell bearbeiding.

Emosjonell granularitet gir også sjelesørgere verktøy til å forstå og navigere de ofte komplekse og motstridende følelsene som klimakrisen fremkaller, slik at konfidenten kan håndtere dem på en konstruktiv og meningsfull måte. Ved å bruke et nyansert emosjonelt språk kan sjelesørgeren bidra til å skape struktur i et følelsesmessig kaos og gi konfidenten muligheten til å utvikle klarhet.

Denne differensieringen kan fremme konfidentens emosjonelle selvregulering og selvforståelse. Når man evner å sette ord på spesifikke følelser, som for eksempel forskjellen mellom skyld og skam, fortvilelse, håpløshet og lengsel, kan det åpne opp for mer målrettede måter å bearbeide disse følelsene på.

I møte med klimakrisen kan personer med høy emosjonell granularitet bedre håndtere det brede spekteret av klimarelaterte følelser, fra sinne over politisk passivitet til håp om fremtidig forbedring.

I en sjelesørgerisk kontekst kan Hartmut Rosas resonansteori være et verdifullt verktøy for å hjelpe mennesker med å gjenopprette tilknytning til seg selv, andre, naturen og det åndelige. Ved å fremme opplevelsen av resonans kan sjelesorg motvirke fremmedgjøring og bidra til en dypere følelse av mening, selv i møte med en destabiliserende krise. Dette kan gi individer en fornyet følelse av håp og fellesskap i møte med klimakrisen. En person som føler håpløshet og kjenner seg

dypt desillusjonert på grunn av klimakrisens ødeleggelser, kan oppleve en slags åndelig gjenopprettelse eller styrking gjennom en sjelesørgerisk prosess som kombinerer refleksjon, ritualer og tilknytning til fellesskap eller naturen.

Resonans forstås her som en gjensidig utveksling der individet berøres av sine omgivelser og responderer på en meningsfull måte. I en sjelesørgerisk kontekst forutsetter dette at sjelesørgeren er åpen, lyttende og sensitiv, slik at det skapes et rom hvor resonans kan oppstå, og hvor klienten føler seg sett og hørt både emosjonelt og åndelig.

I ulike former for sjelesørgeriske praksiser, kan resonansteorien bidra til å forstå hvordan mennesker kan få muligheter til å erfare en dypere tilknytning til seg selv og det transcendent. Gjennom de to bevegelsene «*afficere*» (bli berørt) og «*emovere*» (svare på berøringen), kan resonans bli en transformativ opplevelse (se Olsman, 2022; Oppsahl, 2022).

Graff-Kallevåg og Kaufman (2023) anvender Rosas teori til å analysere hvordan syndsbekjennelse kan skape et rom som legger til rette for åndelig helbredelse. Når individet opplever at følelsene deres blir møtt med empati, kan resonans oppstå, noe som igjen fremmer både personlig og spirituell vekst.

Resonansteorien bidrar til et verdifullt rammeverk for å analysere menneskelige relasjoner, både i sekulære og religiøse kontekster, og fremmer forståelsen av hvordan dype, meningsfulle forbindelser kan bidra til å motvirke fremmedgjøring i en stadig mer akselererende verden.

Dette rammeverket er spesielt nyttig i sorgarbeid, der den sørgende ofte føler seg isolert og fremmedgjort fra omverdenen. Gjennom samtale og rituelle praksiser som fremmer åpenhet og refleksjon, kan sjelesørgeren bidra til å skape resonans som gir den sørgende en følelse av tilknytning til både seg selv og Gud (Gregersen, 2020). Resonans i sjelesorg er altså ikke bare en respons på følelser, men også en mulighet for å gjenopprette forbindelsen til det eksistensielle og transcendent (Schuerhoff, 2023).

Følelser som sinne, skyld og skam kan ofte hindre resonans ved å føre til lukethet og isolasjon, men når disse følelsene utforskes på en nyansert måte, kan de bli portaler til resonans. Metaemosjoner, sjelesørgerens følelser for klientens følelser, spiller en avgjørende rolle her. Positive metaemosjoner som empati og forståelse fra sjelesørgerens side kan fremme en resonant forbindelse, hvor klienten føler seg sett og verdsatt (Luben, 2022).

Sjelesørgeren kan, ved å hjelpe klienten med å differensiere mellom ulike former for tristhet eller skam, legge til rette for at klienten opplever en dypere emosjonell forbindelse til både seg selv og omverdenen (Barrett, 2017; Dow, 2023). Resonans handler om en gjensidig utveksling hvor individet påvirkes av omgivelsene og responderer på en meningsfull måte.

Følelser er sentrale i all sjelesørgerisk praksis, men har ofte ikke vært tilstrekkelig tematisert i utdanningen og faglitteraturen om sjelesorg (Ringnes, 2015; Tjernæs, 2018; Tjernæs, Ringnes & Stålsett, 2024). Med mer forskning og kunnskap om hvordan man kan jobbe med emosjonelle prosesser, kan sjelesørgere hjelpe mennesker med å gjenkjenne og bearbeide de mange følelsene som klimakrisen vekker – fra angst og sorg til håp og sinne.

Hartmut Rosas resonansteori kan gi verdifulle innsikter og økt bevissthet som grunnlag for å videreutvikle sjelesorgen og praktisk teologi, særlig i møte med klima- og økosorg. Flere teologer har fremhevet potensialet i Rosas teori for å styrke meningsfulle relasjoner til både seg selv, andre, åndelige fellesskap og tro – aspekter som er sentrale i sjelesørgerisk praksis. Ved å kombinere tradisjonelle sorgmodeller som Kübler-Ross' fem stadier og toprosessmodellen med nyere teoretiske tilnærminger som emosjonell granularitet, Panu Pihkalas taksonomi over klimafølelser og Rosas resonansteori, kan sjelesorgens forståelse og praksis tilpasses de eksistensielle utfordringer og desperasjon som kjennetegner vår tid.

Denne integrasjonen gjør det mulig å utvide forståelsen av sorg og klimafølelser. Ved å anvende Lisa Feldman Barretts teori om emosjonell granularitet kan sjelesørgere differensiere mellom nyanser av følelser som skyld, skam, håp, angst og sinne, og knytte disse til spesifikke kontekster. Dette gir en dypere innsikt i hvordan mennesker reagerer følelsesmessig på klimakrisen, og muliggjør en mer nyansert og helhetlig sjelesørgerisk praksis. Kombinasjonen av disse tilnærmingene kan fremme både individuell emosjonell bearbeiding og kollektiv eksistensiell støtte, og dermed styrke sjelesorgen i møte med de komplekse følelsene som oppstår i en vedvarende global klimakrise.

Referanser

- Albrecht, G.A. (2020). Negating solastalgia: An emotional revolution from the Anthropocene to the Symbiocene. *American Imago*, 77(1), 9–30.
- Austad, A., & Stålsett, G. (2007). Klinisk religionspsykologi og psykoterapi: Vitaprojektet. *Psyke & Logos*, 28(2), 17.
- Bakke, H. E. (2022). *Negative klimafølelser i klasserommet* (Master's thesis). Det utdanningsvitenskapelige vitenskapelige fakultet. Universitetet i Oslo.
- Ballew, M., Marlon, J., Maibach, E., Gustafson, A., Goldberg, M., & Leiserowitz, A. (2018). Americans are more worried about global warming and show signs of losing hope. *Yale Program on Climate Change Communication*.
- Barrett, L. F. (2017). *How emotions are made: The secret life of the brain*. Pan Macmillan.
- Barrett, L.F., & Westlin, C. (2021). Navigating the science of emotion. In *Emotion measurement* (pp. 39–84). Woodhead Publishing.

- Barrett, L.F., Lewis, M., & Haviland-Jones, J.M. (Eds.). (2016). *Handbook of emotions*. Guilford Publications.
- Bonanno, G.A. (2004). Loss, trauma, and human resilience: Have we underestimated the human capacity to thrive after extremely aversive events? *American Psychologist*, 59(1), 20–28.
- Cunsolo, A., & Ellis, N.R. (2018). Ecological grief as a mental health response to climate change-related loss. *Nature Climate Change*, 8(4), 275–281.
- Cunsolo, A., Harper, S.L., Minor, K., Hayes, K., Williams, K.G., & Howard, C. (2020). Ecological grief and anxiety: the start of a healthy response to climate change? *The Lancet Planetary Health*, 4(7), e261–e263.
- Danbolt, L.J., Stokka, E., Sandsmark, A., & Stålsett, G. (2022). Sjelesorg med ungdom. Hva snakkes det om og hva er rammene? *Tidsskrift for praktisk teologi*, 39(1), 22–38.
- Deal, P.J., & Bukowski, M. (2021). Bridging spirituality/religiousness and ecotherapy: Four psychospiritual themes to guide conceptualization and practice. *Ecopsychology*, 13(3), 165–173.
- Dow, K. (2023). Thousands of Glittering Shards: Spirituality as Resonance in the Lives of People with Intellectual Disabilities. *Religions*, 14(7), 886.
- Emmons, R.A. (2005). Emotion and religion. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, 24, 235–52.
- Engedal, L.G. (2008). Jakten på sjelesorgens identitet: Teologiske og kulturanalytiske peilinger i en brytningstid. *Dansk tidsskrift for teologi og kirke*, 35.
- Engedal, L.G. (2015). Religionspsykologisk innsikt og kunnskap verdt å lytte til for sjelesorgen? *Tidsskrift for Sjelesorg*, (4), 314–341.
- Ferguson, M.A., & Branscombe, N.R. (2010). Collective guilt mediates the effect of beliefs about global warming on willingness to engage in mitigation behavior. *Journal of Environmental Psychology*, 30(2), 135–142.
- Fonagy, P., & Allison, E. (2014). The role of mentalizing and epistemic trust in the therapeutic relationship. *Psychotherapy*, 51(3), 372.
- Fuller, R.C. (2007). Spirituality in the flesh: The role of discrete emotions in religious life. *Journal of the American Academy of Religion*, 75(1), 25–51.
- Gottman, J.M., Katz, L.F., & Hooven, C. (2013). *Meta-emotion: How families communicate emotionally*. Routledge.
- Graff-Kallevåg, K., & Kaufman, T.S. (2023). When confessing sin feels good: The practice of confession explored through the lens of Hartmut Rosa's theory of resonance. *Dialog*, 62(3), 259–269.
- Grau, M. (2023). Ritualizing climate grief: Exploring protests, civil disobedience, and climate liturgies. *Studies in Interreligious Dialogue*, 47(1), 47–62.
- Grevbo, T.J.S. (2018). *Sjelesorg i teori og praksis: en lærebok og håndbok med mange perspektiver*. Luther forlag.
- Gregersen, N.H. (2020). Resilient selves: A theology of resonance and secularity. *Dialog*, 59(2), 93–102.

- Gross, J.J., & Feldman Barrett, L. (2011). Emotion generation and emotion regulation: One or two depends on your point of view. *Emotion review*, 3(1), 8–16.
- Grung, A.H., Danbolt, L.J., & Stifoss-Hanssen, H. (2016). Sjelesorg på plass: På sporet av dagens sjelesorgpraksis i Den norske kirke. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 33(1), 28–43.
- Hickman, C., Marks, E., Pihkala, P., Clayton, S., Lewandowski, R.E., Karevold, K.I., Stoknes, P.E., & Stålsett, G. (2020). Hva er klimapsykologi? *Psykologisk.no*. <https://psykologisk.no/2020/06/hva-er-klimapsykologi/>
- Kübler-Ross, E. (1969). *On death and dying*. Scribner.
- LaMothe, R. (2022). *Pastoral care in the Anthropocene age: Facing a dire future now*. Rowman & Littlefield.
- Luben, Z.J. (2022). Pastor as Poet of the Soul. *Discernment: Theology and the Practice of Ministry*, 8(2), 1.
- McCullough, L. (1999). Short-term psychodynamic therapy as a form of desensitization: Treating affect phobias. In *Session: Psychotherapy in Practice*, 4(4), 35–53.
- Miceli, M., & Castelfranchi, C. (2019). Meta-emotions and the complexity of human emotional experience. *New Ideas in Psychology*, 55, 42–49.
- Monsen, J.T., & Solbakken, O.A. (2013). Affektintegrasjon og nivåer av mental representasjon: Fokus for terapeutisk intervensjon i Affektbevissthetsmodellen. *Tidsskrift for Norsk psykologforening*, 50(8).
- Ojala, M. (2012). Hope and climate change: The importance of hope for environmental engagement among young people. *Environmental Education Research*, 18(5), 625–642.
- Ojala, M. (2021). To trust or not to trust? Young people's trust in climate change science and implications for climate change engagement. *Children's Geographies*, 19(3), 284–290.
- Olsson, E. (2022). Resonance in a Theopoetics of Practice in Practical Theology. *International Journal of Practical Theology*, 26(2), 311–328.
- Opsahl, C.P. (2022). Liturgi for et godt liv. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 39(2), 70–83.
- Pihkala, P. (2020). Anxiety and the ecological crisis: An analysis of eco-anxiety and climate anxiety. *Sustainability*, 12(19), 7836.
- Pihkala, P. (2022). Eco-anxiety and pastoral care: Theoretical considerations and practical suggestions. *Religions*, 13(192), 163–179.
- Pihkala, P. (2024). Ecological sorrow: Types of grief and loss in ecological grief. *Sustainability*, 16(2), 849.
- Ringnes, H.K., Demmrich, S., Hegstad, H., Stålsett, G., & Danbolt, L.J. (2019). End time and emotions: Emotion regulation functions of eschatological expectations among Jehovah's Witnesses in Norway. *Journal of Empirical Theology*, 32(1), 105–137.
- Ringnes, H.K. (2015). Sjelesorg og emosjonsregulering: Perspektiver og strategiske ressurser i kristen sjelesorgpraksis. *Tidsskrift for Sjelesorg*, (1), 59–77.
- Rosa, H. (2019). *Resonance: A sociology of our relationship to the world*. John Wiley & Sons.

- Sandsmark, A., Danbolt, L.J., Stokka, E., & Stålsett, G. (2022). Fellesskapsbygging som grenseaktivitet i kristent ungdomsarbeid. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 39(1), 52–65.
- Sanson, A. V., Van Hoorn, J., & Burke, S.E. (2019). Responding to the impacts of the climate crisis on children and youth. *Child Development Perspectives*, 13(4), 201–207.
- Searles, H.F. (1972). Unconscious processes in relation to the environmental crisis. *Psychoanalytic Review*, 59(3), 361–377.
- Schneider-Mayerson, M., & Leong, K.L. (2020). Eco-reproductive concerns in the age of climate change. *Climatic Change*, 163(2), 1007–1023.
- Schuerhof, C. (2023). Pandemic funerals in Norway: Hartmut Rosa's resonance as a sensitizing concept. *Approaching Religion*, 13(1), 38–53.
- Snyder, C.R. (2002). Hope theory: Rainbows in the mind. *Psychological Inquiry*, 13(4), 249–275.
- Steenstjens, K., Pidgeon, N.F., Poortinga, W., Corner, A.J., Arnold, A., Böhm, G., ... & Tvinnereim, E. (2017). *European Perceptions of Climate Change (EPCC): Topline findings of a survey conducted in four European countries in 2016*.
- Stokka, E., Stålsett, G., Sandsmark, A., & Danbolt, L. J. (2022). Sjelesorg i farta. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 39(1), 39–51.
- Stifoss-Hanssen, H., Grung, A.H., Austad, A., & Danbolt, L.J. (2019). Sjelesorg i bevegelse: Kerygmatiske, konfidentorienterte, dialogiske sjelesorg-møte mellom teoretiske posisjoner og et empiriske materiale. *Tidsskrift for Sjelesorg*, 39(1), 75–95.
- Stoknes, P.E. (2015). *What we think about when we try not to think about global warming: Toward a new psychology of climate action*. Chelsea Green Publishing.
- Stroebe, M. S., & Schut, H. (1999). The dual process model of coping with bereavement: Rationale and description. *Death Studies*, 23(3), 197–224.
- Stålsett, G. (2006). Når tro kan være helbredende eller ødeleggende. I J.-O. Henriksen (Red.), *Tro: 13 essays om tro*. Oslo: Kom forlag.
- Stålsett, G., & Danbolt, L.J. (2018). Sjelesorg og ritualisering: Muligheter og begrensninger i samarbeid med terapi. *Kritisk forum for praktisk teologi*, 38(151), 12–31. ANIS.
- Stålsett, G., Sandsmark, A., Stokka, E., & Danbolt, L.J. (2022). Sjelesorg for ungdom fra sofa til handling. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 39(1), 4–21.
- Stålsett, G. (2022). Eksistensielle spørsmål og følelser av depresjon: Erfaringer fra VITA-modellen. I G. Tellnes & M.B. Norheim (Red.), *Følsomhetens kraft*. Hertevik Forlag.
- Tjærnes, R.S. (2018). Affektens plass i sjelesorg. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 35(1), 47–56.
- Tjernæs, R.S., Ringnes, H.K., & Stålsett, G. (2024). Revisiting emotions in pastoral care and counseling: A scoping review. *Pastoral Psychology* (in press).
- Tsai, J.L., Koopmann-Holm, B., Miyazaki, Y., & Ochs, C. (2013). The religious shaping of emotion: Implications of ideal affect for global religion. *Current Opinion in Psychology*, 15, 107–112.
- Viftrup, D.T., Køster, A., & Hvidt, N.C. (2021). «At holde noget helligt» – religionspsykologiske perspektiver på, hvordan fagprofessionelle kan drage omsorg for og understøtte kriserammede menneskers åndelighed og tro. *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 48(1), 39–59.

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY

ÅRGANG 41 NR. 2 (2024) S. 23–40

DOI 10.48626/TPT.V41I2.5576

Fagfelleurdert artikkel

Omsorg om skapelsen som praktisk-teologisk utmaning

NINNA EDGARDH

*präst i Svenska kyrkan och professor emerita i kyrkovetenskap,
särskilt diakonivetenskap, Uppsala universitet, Sverige
ninna.edgardh@teol.uu.se*

ABSTRACT

This article focuses on the local parish as a practical-theological resource in relation to the acute climate crisis and crisis for biological diversity. The author argues that theologizing grown out of local experiences has special strengths compared to statements developed on national levels of the church. This has to do with how local parish life is rooted in local circumstances, human lives as well as the richness of other forms of local biological life which makes parish life possible. The source of the argument comes from experiences in a local parish on the Swedish East Coast, where the extreme draught in the summer of 2018 gave rise to a continued engagement, which has contributed to theological changes. The understanding of the parish has been widened to include human and non-human creatures alike, which in turn is affecting patterns of praying, from praying *for*, to praying *with* the whole creation, of which humans are a part.

NYCKELORD

Församlingssyn. Bön. Lokal teologi. Aktionsforskning. Klimat. Skapelse. Omställning

Sommaren 2018 blev en ögonöppnare för många svenskar i fråga om miljö och klimat. På vår tomt i Öregrund vid Östersjökusten gulnade bladen på den stora björken redan mitt i sommaren. Gräset var torrt som hö och all växtlighet stannade av. I Hälsingland, lite längre norrut, brann skogen i veckor och hotade både människor, djur och bebyggelse (De Wylder, 2019). Skogsbränderna i Sverige sommaren 2018 nådde en omfattning som kom att föranleda en särskild statlig utredning (SOU 2019:7). I Stockholm började hösten med att en ung flicka, Greta Thunberg, satte sig utanför riksdagshuset med ett plakat framför sig som talade om att hon klimatstrejkade från skolan. Resten är, som man säger, historia. Thunberg blev "Greta" med hela världen och talade ett år senare inför världens ledare samlade till klimattoppmöte i FN i New York (Hellberg 2021).

I denna artikel kommer jag att diskutera den lokala församlingen som en praktisk-teologisk resurs i förhållande till det akuta behovet av omsorg om klimat och miljö. Hur kan lokalt församlingssliv bidra teologiskt till att utveckla kyrkans engagemang? På vilket sätt berör frågorna om klimat och miljö församlingen? Vilken slags teologisk kunskap kan lokalförsamlingen bidra med, jämfört med andra teologiska källor?

Material, metod och teori

Svenska kyrkan är indelad i territoriella församlingar som täcker hela landet. Flera mindre församlingar utgör numera ofta ett större gemensamt pastorat. Min utgångspunkt i denna artikel består i erfarenheter från arbetet i en klimatgrupp i Öregrund-Gräsö församling i Roslagens norra pastorat. Den heta sommaren 2018 gav impulsen till ett nytt klimatengagemang i församlingen. Jag blev som frivillig medarbetare en av två ledare för samtalsgruppen Kyrkans vänner, som bytte inriktning och började ägna sig åt klimatfrågor. Erfarenheterna av arbetet i gruppen 2018–2024 bildar den empiriska utgångspunkten för min praktisk-teologiska reflektion i denna artikel. Jag har tidigare å gruppens vägnar dokumenterat arbetet de första fem åren (Roslagens norra pastorat, 2023). Sedan 2024 har vi successivt introducerat namnet Öregrunds omställningsakademi för det mer utåtriktade arbetet med föreläsningar och webinarier.

Jag inspireras i min metod av aktionsforskning med autoetnografisk karaktär (Walton 2014), så till vida att jag relaterar till en praktik jag själv varit med och initierat, lett, följt och dokumenterat. Till skillnad från merparten av teologisk aktionsforskning har avsikten med mitt deltagande däremot inte varit att samla material till forskning. Först i efterhand konstaterar jag att erfarenheterna kan vara värda att reflektera över mer analytiskt i relation till pågående praktisk teologisk forskning med inriktning mot frågor om klimat och miljö. Att jag använder

gruppens arbete som utgångspunkt för min reflektion motiveras av att arbetet gett mig en unik inblick i en process som inte hade varit möjlig att få tillgång till på annat sätt. Jag ser inga etiska problem med att använda mig av materialet, trots att gruppens syfte inte varit forskningsinriktat, eftersom jag inte gör anspråk på att tala å hela gruppens vägnar. Det hade inte heller varit möjligt, eftersom deltagarna delvis skiftat under årens lopp. Tolkningen av gruppens praktik utgör i stället min egen reflektion över erfarenheterna i dialog med refererad litteratur. Jag hänvisar inte i artikeln till enskilda deltagare, vilket skulle krävt ytterligare etisk prövning och reflektion.

Efter en inledande teoridiskussion om hur praktisk teologisk kunskap kan genereras beskriver jag hur gruppen arbetat, i huvudsak byggt på den publicerade dokumentationen, som godkändes av då aktiva deltagare. Därefter sätter jag in gruppens arbete i ett större sammanhang av hur frågor om klimat och miljö uppmärksammas i hela pastoratet, och hur detta förhåller sig till det arbete som pågår på andra nivåer inom Svenska kyrkan. Slutligen lyfter jag fram några teman av teologisk karaktär som växt fram i arbetet och som visar på vilken typ av kunskap som på ett unikt sätt kan genereras på lokal nivå.

Klimatnödläge och behovet av praktisk-teologisk kunskapsutveckling

Teoretiskt och metodiskt är artikeln inspirerad av den typ av teologisk aktionsforskning som utvecklats i det brittiska teologiska aktionsforskningsnätverket TARN (Cameron, 2010; Watkins, 2020). På sin hemsida beskriver nätverket sin ambition att föra samman vardagliga röster om liv och tro med andra typer av teologiska röster, för att skapa ett bredare samtal. Det är i detta samtal, menar nätverket, möjligt att urskilja vad Anden vill säga till kyrkan idag.

Jag väljer att som Elin Lockneus gör i sin doktorsavhandling (Lockneus 2023) tala om teologiska stämmor, snarare än röster. Lockneus påpekar att stämmor ger association till körsång där rösterna hela tiden klingar i förhållande till och går in i varandra. Jag använder också Lockneus svenska översättningar av de engelska begreppen från TARN och talar om *den akademiska*, *den normativa*, *den praktiserade* och *den uttalade* teologiska stämman (Lockneus 2023, s. 180f). Lockneus utökar också, i förhållande till de röster TARN identifierar, med en femte understämma, som representerar annan tro än den kristna och en sjätte, kritisk understämma som ifrågasätter informanternas tro (Lockneus 2023, s. 180–196). Professor Jonas Ideström vid Enskilda högskolan i Stockholm, laborerar i boken *Ikoniska kartor* med en motsvarande röst ”från utsidan”, som inte kommer från den synliga kristna gemenskapen (Ideström 2022, s. 142).

I min diskussion fungerar exempelvis texter av Svenska kyrkans biskopar, liksom dokument producerade på kyrkans nationella nivå, som normativa teologiska stämmor. Elin Lockneus och Jonas Ideström exemplifierar en akademisk stämma. Den församlingspraktik jag diskuterar representerar en praktiserad teologisk stämma, som blir till en uttalad teologisk stämma i yttranden och programförklaringar.

I min diskussion kan klimatperspektiv som inte är uttalat teologiska betraktas som sådana kritiska eller externa stämmor som Lockneus och Ideström inkluderar. De är relevanta i samtalet om kyrkans omsorg om klimat och miljö, genom att de utmanar församling och kyrka att förhålla sig till naturvetenskaplig kunskap, liksom till personliga erfarenheter av naturen som källa till mening och sammanhang.

Min praktisk-teologiska reflektion i artikeln kan ses som ett försök att tillämpa de praktisk-teologiska resonemang som Jonas Ideström för i den nämnda boken *Ikoniska kartor*, som har undertiteln *Att göra teologi i kyrkans vardag* (Ideström, 2022). Ideström söker i boken efter teologiska redskap som kan vara till hjälp i en tid präglad av stora och för många av oss oprövade utmaningar. Inspirerad av teologisk etnografi och aktionsforskning representerar han en strömning inom aktuell praktisk teologi, som fokuserar på teologi som formas underifrån i vardagliga praktiker, snarare än vid akademins skrivbord och i kyrkliga biskopsskollager (Jfr Edgards 2021). När teologi begränsas till teori tvingas den in i den typ av tudelningar som präglar det moderna samhällsbygget, menar Ideström. Teori skiljs från praktik, tanke från handling och huvudet från resten av kroppen. Därtill innebär det ofta att en tänkt teologisk eller "religiös" sfär skiljs från en praktisk och organisatorisk, som inte ses som teologisk, men som i högsta grad har att göra med hur kyrka gestaltas (Ideström, 2022, s 16).

Ett exempel från mitt sammanhang är hur arbetet på pastoratets kyrkogårdar klimatanpassats, genom att användningen av fossilt bränsle minskats och egen kompostjord använts i ökad utsträckning. Traditionellt är varken användning av bränsle eller jord praktiker som betraktats som teologiska. I min tolkning blir de däremot teologiskt laddade handlingar som svarar an på klimatkrisens utmaningar och blir del av pastoratets teologiska omställning.

"Klimatkrisen är sannolikt den största gemensamma utmaningen som mänskligheten någonsin stått inför." Så skrev Svenska kyrkans biskopar i ett av sina rådgivande biskopsbrev år 2014 (Biskopsmötet i Svenska kyrkan, 2014, s. 9) och talar då med en stämma som jag uppfattar som normativ. Brevet trycktes på nytt i en reviderad och utökad version 2019 och avslutas med uppmaningar såväl till den egna kyrkan på olika nivåer, som till enskilda människor, beslutsfattare och kyrkoledare. Ett motsvarande biskopsbrev om diakoni 2015 beskriver klimatet som

en "brännpunkt" för kyrkans diakoni (Biskopsmötet i Svenska kyrkan, 2015, s. 64). Klimatfrågornas avgörande betydelse understryks också av den nye biskopen i Stockholms stift, Andreas Holmberg, i hans herdabrev med titeln *Gud såg att det var gott. Att vara människa och kyrka i klimatinödets tid* (2023). Holmberg manar till omvändelse och skriver i förordet att boken fötts ur sorg och smärta över hur Guds sköna skapelse slits sönder, när ekosystem kollapsar och medvarelser dör ut.

Att tydligt normativa stämmor talar om klimatet som en angelägenhet för hela kyrkan är något nytt. Samtidigt finns det en uppenbar risk att sådana normativa röster stannar vid trycksvärta på boksidor. Kopplingen till församlingens vardag är inte given, vilket motiverar ett utforskande av hur sådana normativa röster kan brytas mot praktiserade och uttalade.

Jag lånar av Ideström ordet "teologisera" i verbform, för att antyda något mer föränderligt och praktiserat än substantivet teologi för tankarna till. Sociala praktiker där teologi på olika sätt framträder kan, menar Ideström, skapa "möjlighetsrum" för förvandling, rum som kan förstås som skapade av Gud och som bjuder in människor att delta i försoningens skeenden (Ideström, 2022, s. 76–78).

Jonas Ideström inspireras i detta av den amerikanske lutherske liturgiteologen Gordon Lathrop som pekar på "juxtaposition", av Ideström översatt "bredvidställande", som en bibliskt grundad metod som präglar den kristna liturgin. I gudstjänsten ställs bibelord bredvid varandra, men orden ställs också bredvid olika aktörers handlingar och rörelser. Texter, bilder, böner och handlingar, både samverkar och bryts mot varandra och öppnar på så sätt för något större än vad var och en av komponenterna enskilt förmår att uttrycka. Ideström pekar på att metoden inte är begränsad till liturgin, utan präglar även andra former av teologiserande i kyrkans vardag (Ideström 2022, s. 92). Han beskriver bredvidställande som ett sätt att, i utrymmen som Gud själv är med och skapar, samverka med Gud: "Genom att vardagens erfarenheter får brytas mot resurser ur traditionen kan något nytt skapas som bidrar till Guds försonande handlingar i skapelsen." (Ideström 2022, s. 93).

Jag bär alltså i denna text med mig både Ideströms tankar om *teologiserande* som en praktik som kan öppna nya *möjlighetsrum* och om *bredvidställande* av olika stämmor och praktiker som ett mönster för hur teologisk kunskap kan utvecklas och fördjupas.

Sex år med Kyrkans vänner – Öregrunds omställningsakademi

Därmed går jag över till att beskriva klimatgruppens praktik. Vi var alltså en grupp som samlades hösten 2018 i sommarens erfarenhet av ovanlig hetta och torka och åtföljande bränder. Vi delade vår vanda och ville utforska hur det vi

erfarit hörde samman med vad vi kunde läsa om extremväder och avsmältning av glaciärer globalt. Vi frågade oss på vilket sätt förändringarna angår oss som enskilda kristna och församling. Hade den kristna kyrkan, lokalt, men också globalt, något bidrag att ge – och i så fall vad – i fråga om det allt fler börjat tala om som ett "klimatnödläge"?

Antalet deltagare har genom åren varierat mellan ett tiotal och upp till ett trettiotal personer vid mer utåtriktade sammankomster. Till att börja med fungerade vi som en samtalsgrupp, som samlades en gång i månaden under terminstid i kyrkans lokaler. Efter hand kompletterades träffarna med mer utåtriktade tematiska sammankomster med inbjudna föreläsare, på plats eller via internet. Med tiden har de utåtriktade träffarna blivit fler. Hösten 2024 bjuder vi exempelvis under namnet "Öregrunds omställningsakademi" in till både ett webinarium och fyra öppna föreläsningar under den period, 1 september till 4 oktober, som kyrkorna gemensamt firar som Skapelsetid (Season of Creation).

Kärnan i gruppen har i huvudsak bestått av pensionärer bosatta i pastoratet. Några yngre har också varit med, men har senare flyttat från orten. Vissa deltagare har haft teologisk utbildning, andra naturvetenskaplig, medan ytterligare andra har haft helt annan yrkesbakgrund i privat eller offentlig tjänst. Skillnaderna i bakgrund och kunskap har visat sig berikande, men också utmanande. Vi har kommit med olika perspektiv, mer eller mindre uppgivna och hoppfulla, mer eller mindre benägna till teoretiska studier, mer eller mindre benägna till aktivism, liksom mer eller mindre benägna att själva förändra vårt tänkande och vår livsstil. Flera har tidigare varit aktiva i kyrkan på olika sätt, medan andra snarast haft engagemanget för naturen som drivkraft och livskälla och varit mer avvaktande till kyrkans tradition.

Träffarna de första åren ägnades åt samtal om ett givet tema, utifrån en bok eller annat studiematerial. Viktigt var också att vi fikade tillsammans och lät samtalet flyta mer fritt. Efter hand lärde de mer fasta deltagarna känna varandra väl, vilket gjort samtalen mer förtroliga. Att bygga tillit till varandra har varit viktigt. Frågorna om klimat och miljö väcker många känslor. Gruppen behöver kunna hårbärgera känslor av ilska och uppgivenhet, skuld och skam. I bästa fall föds i samtalen också hopp och förtröstan. Klimatforskaren Johan Rockström understryker att vi som lever nu "är den första generation som lämnar en planet efter oss med sämre livsförutsättningar än den hade när vi föddes". Det är en insikt som manar till självvrannsakan. Däremot har vi varit noga med att det inte får handla om självplågeri. "Vi ska inte slå på oss själva" har varit ett återkommande uttryck, myntat av en av deltagarna.

Istället har vi låtit våra studier utmana oss till omställning. Vi har formulerat våra mångskiftande erfarenheter, våra frågor och grävt i vår samlade kunskap.

Samtidigt har vi studerat resurser ur kyrkans tradition. Det kan både beskrivas som att vi låtit olika teologiska stämmor ljuda och klinga mot varandra och att vi ställt olika resurser bredvid varandra och låtit dem belysa och brytas mot varandra.

Den första resurs vi använde oss av var den svenska översättningen av den encyklika som den romersk-katolska kyrkans påve Franciskus 2015 publicerade om klimatet (Franciskus 2016). I sex kapitel och 246 punkter utvecklar påven sin förståelse av den rådande krisen för klimat och miljö, dess bakgrund och orsaker och behovet av vad han kallar en "ekologisk omvändelse". Encyklikan utgör en del av den katolska kyrkans mycket omfattande sociallära.

Boken representerar en annan kyrklig tradition än församlingens folkkyrkligt lutherska och hänvisar till många skilda naturvetenskapliga, ekonomiska, politiska och teologiska källor. Läsningen var därmed inte utan motstånd, men vi tog oss fram, kapitel för kapitel och delade upp ansvaret att inleda. Boken lade en grund till en gemensam förståelse, både av frågorna om klimat och ekosystem, men också av rättvisaspekterna, som för påven är helt centrala. Grundbudskapet i boken är att vi som kristna måste lyssna både till jordens och de fattigas rop, och på djupet låta oss beröras av dem, eftersom vi i grunden är en enda familj med jorden som vårt gemensamma hem som vi behöver ha omsorg om.

Klimatkris, pandemi och krig i Europa

Påvens encyklika gav oss inspiration till att förtydliga gruppens karaktär som en mötesplats i skärningspunkten mellan kristen tro och hoten mot klimat och miljö. Flera händelser har understrukt allvaret i de frågor vi närmast oss. Rapporterna om ökande temperaturer med katastrofala konsekvenser av olika slag har växt sig allt starkare, samtidigt som polariseringen i fråga om vilja att ta itu med problemen har intensifierats, både globalt och i Sverige. Våren 2020 bröt den pandemi ut, som underströk de globala hoten, men som också rent konkret påverkade våra möjligheter att träffas. I februari 2022 genomförde så Ryssland sin fullskaliga invasion av Ukraina, med allt vad de fört med sig i form av mänskligt lidande, växande hotbild och polarisering, liksom katastrofala följder för miljön. Hösten 2023 inleddes ytterligare en katastrofal utveckling med Hamas attentat och gisslantagande och Israels efterföljande anfallskrig mot Gaza. Behovet av en plats att samlas, dela oro och hopp och be tillsammans har växt för varje år. Så till vida har gruppen fyllt en diakonal funktion relaterad till olika sammanvävda hot mot vårt gemensamma hem.

Digitalisering och samverkan med Naturskyddsföreningen

Pandemin innebar en tids uppehåll i de fysiska mötena, som istället ersattes av möten på Zoom och när våren kom utomhus. Pandemin gav ytterligare eftertryck åt situationens allvar, men gav också inspiration till att använda nya tekniska möjligheter. Ett samarbete med den lokala kretsen av Naturskyddsföreningen inleddes våren 2021 med ett gemensamt firande av Moder Jords dag, den 22 april. Till formen blev det ett webinarium, med hänsyn till smittrisk. Temat var klimat och miljö i vårt närområde, med inlägg om strandskydd, slutförvar av kärnbränsle, kustnära fiske och biologisk mångfald. Här blev det tydligt hur kritiska stämmor formulerade på ett annat språk än kyrkans utmanade oss teologiskt. Samarbetet kring firandet av Moder Jords dag fortsatte året därpå med ett webinarium med fokus på en aktuell diskussionen om gruvbrytning på samisk mark i Gállok (Kallak). Träffen fördjupade vår nyfikenhet på vad vi har att lära från urfolket samerna. Tredje året firade vi Moder Jords dag med en fysisk träff som rymde diskussioner om hur kyrkan ska förvalta sina rika skogsegendomar. Återigen en fråga som kanske inte vid första anblick är teologisk, men som blir det i ljuset av utmaningarna för klimat och miljö. Träffen rymde också en föreläsning där den tidigare vice statsministern från Miljöpartiet, Isabella Lövin, delade med sig av sina erfarenheter som EU-parlamentariker och minister. Våren 2024 återkom frågor om kyrkans skogar och hoten mot fisken i Östersjön.

Birgitta Dahl, tidigare riksdagens talman och sedan många år fritidsboende i Öregrund, berättade vid en offentlig träff om sin långa kamp för att föra upp frågor om miljö och klimat på den politiska agendan. Det går att förändra, visade hon, genom att berätta om den lyckosamma kampen mot freon där hon var en förgrundsgestalt.

Jorden, skogen och havet har försörjt människor i roslagsbygden i årtusenden. Idag finns dock inte många jordbruk kvar och de som finns har sällan djurhållning. I butikernas grönsakshyllor kommer de flesta varorna från Spanien och få från närområdet. Emeli Westerlund från Björnäs gård utanför Öregrund representerar ett undantag, genom att gården driver kravmärkt köttproduktion. Här mötte vi en praktik som inte växt ur församlingen, men som ändå uppenbart hör samman med omsorgen om jorden som vårt gemensamma hem.

Utmaning till handling

Besök och webinarier har inspirerat, men framför allt har gruppens möten ägnats åt att samtala om sådant vi läst, som vi relaterat till våra olika livs- och yrkeserfarenheter. Ibland har det också lett till handling. Vi har lärt mer om förändringar

i miljö och klimat på global nivå, exempelvis genom rapporter från FN:s klimatpanel IPCC, liksom från IPBES, som tar fram kunskap om biologisk mångfald och ekosystemtjänster. I hög grad har vi dock koncentrerat oss på det lokala. Vi har läst om olika metoder för skogsbruk och vilka konsekvenser de har för möjligheten att binda kol, liksom för hela ekosystemet. För att göra insikterna mer konkreta blev vi inbjudna att besöka en skog i Roslagen som ägs av en deltagare i gruppen. Där fick vi på nära håll lära mer om utmaningarna i att bruka skogen på olika sätt, inte minst i kamp mot det växande hotet från skadedjur som granbarkborren, som exploderat i antal efter den torra sommaren 2018 och en serie allvarliga stormar. Besöket samlades upp i en andakt på en öppen plats mitt i skogen där vi fick möjlighet att öppna oss för att höra Guds röst i allt vi sett och lärt.

Kan en skog ha rättigheter, som gör att vi inte kan bruka den hur som helst? Kan en flod eller en sjö ha rättigheter? När FN:s generalförsamling enades 1948 om en allmän förklaring om de mänskliga rättigheterna var det som svar på de övergrepp och det lidande som människor utsatts för under andra världskriget. Skulle ett liknande rättighetstänkande kunna hjälpa världen framåt i klimatnödläget? Faktum är att tanken prövats på olika håll, framför allt i Latinamerika. Det lärde vi oss i studiet av en bok inriktad just på naturens rättigheter.

Genom studiebesök på Sveriges Lantbruksuniversitets kustlaboratorium, placerat just i lilla Öregrund, kunde vi lyssna till forskarnas kunskap om de svåra livsvillkoren i Östersjön för både torsk och strömming, viktig basmat sedan lång tid i Sverige. När fiskbeståndet minskar har det betydelse för människors utkomst och vår mathållning, men det handlar också om en skapelse som lider. Vi påminde oss att påven i sin encyklika skrivit att vi måste "våga göra det som händer med jorden till vårt personliga lidande. Vi måste bli smärtsamt medvetna." (Franciskus, 2016, s. 20) Hur förhåller vi oss till fiskarnas lidande? Kan också havet lida? Om kyrkans diakoni är en omsorg om medmänniska och skapelse, som Svenska kyrkan säger i sina normativa dokument, hur visar vi då träden och hotade djurarter omsorg i vår teologiska praktik?

Vårt besök resulterade i att gruppen skrev ett brev till regeringen, med en vädjan om att värna det småskaliga kustnära fisket och förbjuda storskalig trålning av torsk i Östersjön. Också vid andra tillfällen har vi som grupp och ibland enskilda inom gruppen, gått till praktisk handling med skrivelser och deltagande i demonstrationer med Fridays for Future. Hösten 2022 fick vi besök av en doktorand i religionsvetenskap, Sofia Orelund, som gav oss en försmak av sina intervjuer med såväl sydafrikanska som svenska religiöst motiverade klimataktivisterna. Vi i Sverige drabbas också, men än så länge drabbar oss klimatförändringarna på ett långt mildare sätt än de drabbar exempelvis Sydafrikas fattiga.

Ställa om i vardagen

Ett läsår ägnade vi mycket kraft åt att gå igenom vad vi själva kunde göra för att ställa om i vår vardag. Hur kan vi minska – eller i alla fall inte breda ut – våra ekologiska fotavtryck genom vad vi väljer för mat att sätta på bordet, hur vi förflyttar oss och hur vi värmer våra bostäder? Hur kan vi samverka med ortens handlare för att underlätta? Vi hittade många resurser på internet för att hjälpa oss att förstå sambanden mellan vad vi själva kan göra och det som behöver göras på en mer strukturell nivå. Vi fick på så sätt djupare insikter om svårigheterna med att vara del av ett komplicerat samhällssystem som bygger på användning av fossila bränslen och storskalig matproduktion, men också på en livsstil där vi vant oss att kunna resa fritt och billigt för att vila eller hälsa på familj och vänner. Samtalen ledde ibland till väldigt konkreta lösningar. En person i gruppen delade sin tveksamhet till att köpa en ny hushållsmaskin, när den gamla gått sönder och inte verkade gå att laga. Strax visade det sig att en annan person i gruppen hade två maskiner med samma funktion och gärna gav bort den ena. Möjligheten av en delningsekonomi, snarare än en slit-och-släng-ekonomi, blev konkret.

En återkommande diskussionsfråga har gällt förhållandet mellan den välfärd vi utvecklat i Sverige och den skada vårt samhällssystem gör på klimat och miljö. Har vi råd att åtgärda hoten mot klimat och miljö? Måste vi avstå välfärd för skapelsens skull, eller är det precis tvärtom, att vi måste ta hand om skapelsen för välfärdens skull? För att förstå mer har vi studerat förhållandet mellan de planetära gränser som Stockholm Resilience Center pekat ut och de sociala gränser, den globala rätt till basal trygghet som påve Franciskus värnar om, men som också en ekonom som Kate Raworth menar är grundläggande för ett hållbart liv på planeten. Genom hennes bok *Doughnut Economics* (Raworth 2018) fick vi bekanta oss med möjligheten av ett alternativ till en ekonomi inriktad på maximal tillväxt genom ett cirkulärt tänkande med respekt för såväl planetära som sociala gränser.

Också här gav de lokala erfarenheterna inspiration. Den som flyttar från storstaden till Gräsö eller Öregrund minskar på många sätt sin värld och sina intryck, minskar den typ av personlig frihet som moderniteten erbjuder de välbärgade. Samtidigt öppnar sig andra världar, inte minst i relation till andra delar av skapelsen. Skogen, havet och marken bjuder konstant på nya upplevelser och utmaningar att lära nytt. Religionshistorikern David Thurfjells (2022) beskrivning av svenskarna som ett folk med skogen som sin kyrka blev konkret för oss när vi fick förmånen att vandra tillsammans, sakta, sakta, guidade av en biolog i gruppen, genom en bit av en skogspark i närområdet.

För mig som teolog gav det upphov till reflektion över vad jag ser till skillnad från vad en naturvetare ser. Min teologiska kunskap gör att jag läser föremålen

i kyrkorummet som vittnesbörd om Guds handlingar i historien. Men kanske ekologen på ett motsvarande sätt läser av djupdimensioner i naturen, osynliga för oss som inte har den bildningen, men fortfarande vittnesbörd om skapelsens under. För mig blev det en upplevelse av en extern stämma från ett annat håll, som manade till eftertanke. Är detta vad den som har skogen som sin kyrka längtar efter, men inte förmår se i kyrkorummet?

Pastoratet ställer om

Beteckningen Öregrunds omställningsakademi, som efter hand förtydligat gruppens namn, har att göra med att gruppen inte arbetar isolerat från pastoratet i övrigt, utan tvärtom som en integrerad del av en helhet. Helt avgörande för arbetet har varit att församlingens ledning ställt sig positiv och även bjudit på en plats att träffas och medel för inköp av exempelvis böcker. Pastoratet bytte kyrkoherde 2019, när gruppen varit igång en tid, men ledningens hållning har varit oförändrat positiv, vilket också märks tydligt i den målbild som präglar församlingens programförklaring, den så kallade församlingsinstruktion, som antogs 2020 och uppdaterades 2024.

En av huvudrubrikerna lyder "Klimat och miljö – jorden är vårt gemensamma hem". Pastoratet säger sig vilja "utforska och arbeta för att hitta nya förhållnings-sätt till livet, ompröva vårt sätt att tänka kring skapelsen, livsstil, välfärd och rättvisa" och "tillsammans med alla goda krafter [...] värna den biologiska mångfalden och tillsammans arbeta för en hållbar livsstil och ett hållbart samhälle." (Församlingsinstruktion 2024–2027).

Förutom arbetet i Kyrkans vänner/Öregrunds omställningsakademi har dessa målsättningar tagit sig konkret uttryck i ett arbete för att sänka pastoratets klimatavtryck genom exempelvis åtgärder för minskad energiförbrukning, särskilt av fossila drivmedel, minskad förbrukning av el och vatten och minskat matsvinn. På detta sätt fullföljdes 2023 åtagandena inom steg ett av Svenska kyrkans system för miljödiplomering och arbetet går nu vidare mot steg två (Miljödiplomering).

Även pastoratets gudstjänstliv har förändrats genom engagemanget för klimat och miljö, exempelvis genom ett årligt firande av skapelsemässor på Tacksägelsedagen, liksom morgonmässor med skapelsetema under sommaren.

Gruppen som möjlighetsrum

Med detta går jag över till att diskutera några teman, som jag menar visar på lokalförsamlingens teologiserande möjligheter. Det första tema jag vill lyfta fram handlar om behovet av sådana möjlighetsrum, som Jonas Idestrom talar om. De

många hotfulla faktorer som blivit allt påtagligare de senaste åren väcker starka känslor och viktiga frågeställningar om skuld och ansvar, livsval och framtid. Konkret har gruppens samtal gett möjlighet att urskilja vilka typer av omställning som faktiskt är möjliga på individnivå, och vilka som bara kan lösas på strukturell nivå, lokalt, nationellt eller globalt. Sådan urskiljning är grundläggande viktig både för att orka med det egna ansvaret och för att utkräva ansvar på andra nivåer för det som faktiskt inte går att lösa på egen hand.

Att samtala i skärningspunkten klimat och miljö och kristen tro kan också innebära att dörrar öppnas mellan sfärer som tidigare hållits åtskilda. Den som inte identifierar sig som troende kan få en ny förståelse av kyrka och tro, uppdaterad med hur troende världen över brottas med hur den kristna traditionen kan gestaltas idag. Den som å andra sidan är van att be till Gud i kyrkan kan på ett motsvarande sätt få möjlighet att öppna sig för andra sätt att höra Gud tala genom skapelsen. Lokala mötesplatser med tydliga former kan öppna "möjlighetsrum" för sådana processer.

Behovet av kritiska stämmor

Det andra tema jag vill ta upp handlar om vikten av att släppa in kritiska stämmor och inte förskräckas av om körsången skulle skorra falskt. Samtalsgruppen har utmanat oss att tala teologi på ett begripligt sätt, men att också vara öppna för kritiska stämmor som visar att traditionens normativa anspråk kan behöva prövas och sättas i fråga. Det många idag talar om som ett klimatinödläge har växt fram ur moderniteten, som i sin strävan efter kunskap och kontroll skiljt ut människan från naturen och gjort den till mer av ett objekt för människans utnyttjande. Historikern Lynn White hävdade, i en mycket uppmärksamman artikel publicerad redan 1967 i tidskriften *Science*, att kristen teologi genom sitt upphöjande av människan som skapad i Guds avbild lagt en grund för denna hållning (White, 1967). Den kristna traditionens antropocentrism, där människan framställts som skapelsens herre, har låtit sig lånas till att legitimera ett orättfärdigt utnyttjande av det vi idag skulle kalla för skapelsens gåvor.

På olika sätt har vi närmat oss dessa frågor i gruppens arbete, inte minst genom att läsa teologer som själva känt sig kallade till en omvärdering av sin egen och traditionens hållning. Vi har bekantat oss med ekobibeln, som är ett initiativ från judiska rabbiner att läsa bibelns första böcker ur ett ekologiskt perspektiv (Neril & Dee, 2020). Hösten 2022 hade vi besök av författaren och pastorn Peter Halldorf, som under flera års tid läst profeten Jeremia på djupet och låtit sig påverkas av läsningen till en omvändelse i sin syn på skapelsen (Halldorf, 2019).

Bön med hela skapelsen

Detta leder mig till det tredje tema jag vill lyfta fram, som handlar om att låta den egna praktiken förvandlas och i viss mån bli en kritisk röst i kyrkans stämsång. I detta fall handlar det om bönepraktiken. Våra träffar kring påve Franciskus encyklika avslutades med någon av de två böner som finns i slutet av boken, liksom med en gemensam bön om Guds välsignelse. En av påvens böner med rubriken *En kristen bön i förening med skapelsen* inleds med en rad om att prisa Gud som Fader tillsammans med alla Guds skapade varelser. Detta bönen *med* kom att inspirera oss på ett djupare sätt. Någon i gruppen uttryckte längtan efter att få fira en gudstjänst präglad av det vi studerat tillsammans. I samtalet formulerades idén att vi skulle kunna fira en utomhus-gudstjänst där vi inte bad *för* skapelsen, så som vi ofta gör, utan *med* den. Att be *med* bjuder in till en identifikation, som lätt kan försvinna i böner *för*, där föremålet för bönen lättare kan hållas på avstånd och förminskas i förhållande till den som ber.

Gudstjänsten hölls i slutet av juni i en utomhuspaviljong vid havet med utsikt mot horisonten. Omgivna av berghällar, blåbärsris och tallar som böjts av många års brottning med havsvindarna, följde vi en enkel form med bibeltexter, psalm och bön, som valts just med skapelsetema. Vi satt på avstånd från varandra på grund av smittrisen. Närheten till den övriga naturen blev desto starkare, när vi bad *med* fåglar, fiskar och berghällar. Vi genomförde också en fridshälsning, som vi inte kunde rikta till varandra på vanligt sätt, och som vi därför inbjöd deltagarna att rikta till någon del av skapelsen. Flera av oss omfamnade den skrovliga barken på en tall. Själv böjde jag knä över blåbärsriset, som jag smekte med händerna och önskade frid. Det var en överväldigande upplevelse, som flera i gruppen vittnat om, att rent fysiskt önska den hotade och sargade skapelsen frid och fred och kanske även känna att skapelsen besvarade hälsningar.

Bönen är ett grundläggande förhållningssätt i kristen tro. Samtidigt har få svenskar idag skolats in i möjligheten av daglig bön och därmed inte heller i bönen som en möjlighet till avlastning och försoning. Bönen naturliga plats vid våra träffar har gett möjlighet till nya erfarenheter. Samtidigt har omständigheterna tvingat oss alla att tänka nytt. Under pandemin stängdes pastoratets kyrkor för gudstjänst, vilket ledde till att några av oss tog initiativ till en söndaglig gudstjänst på Zoom, för deltagare i gruppen, men öppen för vem som helst. Där gavs också möjlighet att nämna förbönsämnen av både personlig och mer allmän karaktär. Zoomgudstjänsterna gav en erfarenhet av att bön och gudstjänst kan gestaltas på olika sätt, med nya tekniska möjligheter, och att förbönen kan gälla allt från det djupt personliga till omsorg om människor, djur och växter både på nära håll och långt bort.

När så Rysslands trupper marscherade in i Ukraina var det därför naturligt för några av oss i gruppen att ta upp förbönen för fred, först dagligen i Öregrunds kyrka och efter hand en gång i veckan. Bönen pågår fortfarande när detta skrivs och formuleras ofta som en bön både om fred *på* jorden och *med* jorden (Tamm & Wägner, 1940). På detta tema ordnade vi också ett seminarium om icke-våldets metoder våren 2024.

Bönen som grundläggande förhållningssätt är samtidigt ett ständigt utforskande. Vi har brottats med ord som natur och miljö, som på något sätt fångar oss i ett binärt tänkande som skiljer ut människan från resten av skapelsen. Talar vi istället om skapelse markerar vi att det finns en skapare, som inte är människa. Det inbjuder också, i förlängningen, till att be med oss själva som del av den skapelse som hotas. Våra upplevelser av rädsla och fångenskap i destruktiva system skulle med klassiska teologiska begrepp kunna beskrivas som fångenskap i synden. Men en sådan beskrivning missar en viktig poäng, nämligen att vi som människor är del av den skapelse som hotas. När skogen, havet och marken drabbas också vi. Samtidigt har vi som människor ett särskilt ansvar att vända om och värna de ekosystem vi är skapade att både vara del av och ta ansvar för. Ortodox tradition talar om människan som skapelsens präst, vilket är ett exempel på hur människans unika roll kan lyftas fram och bevaras, utan att därmed förneka människans delaktighet i att vara skapelse och natur.

Ett vidgat församlingsbegrepp

Det fjärde tema jag vill diskutera växer ur det förra och handlar om vad det innebär att vara kristen församling. Den tidigare nämnda miljödiplomeringen är en del av Svenska kyrkans nationella *Färdplan för klimatet*, som kan beskrivas som en normativ teologisk stämma. Den innebär en målsättning om klimatneutralitet för den egna verksamheten till år 2030 och att kyrkan ska verka för klimaträttvisa i ord och handling (Färdplan för klimatet).

Pastoratet har gått vidare med miljöarbetet efter diplomeringen både när det gäller den egna markanvändningen och energifrågorna. Denna typ av arbete är dock bara möjligt när det gäller kyrkan som organisation, med verksamhet, anställda, mark och fastigheter, alltså sådant som det går att sätta tydliga mål för som går att utvärdera. Kyrkoordningens församlingsbegrepp har dock vidare innebörder. Det handlar både om ett geografiskt område och om de kyrkotillhöriga folkbokförda inom detta område. Frågan är hur målet om att arbeta för klimaträttvisa och omställning ska förstås i relation till sådana förståelser av kyrka och församling. Tillhörigheten till Svenska kyrkan ställer inga krav. Du behöver inte räkna dig som troende för att tillhöra kyrkan. Du kanske inte ens ser dig själv

som del av församlingen, utan snarare betalar för att någon annan ska upprätthålla värden som du tänker att kyrkan står för.

Färdplanen som en normativ teologisk röst talar om att verka för "den värdeförändring som vi som mänsklighet behöver åstadkomma och lyfta andliga och existentiella aspekter av klimatkrisen". Exempel som nämns är att forma berättelser om vad livet i en klimatvänlig framtid kan innebära, såväl materiellt som andligt och existentiellt och att sprida hopp (Färdplan för klimatet, s. 6). En klimatgrupp i lokalförsamlingen kan betraktas som en av många byggstenar i ett sådant arbete, uttryckt i en praktiserad stämsång på församlingsnivå.

Samtidigt har vår praktik, inte minst bönepraktiken, väckt ytterligare frågor om just församlingsbegreppet. Faktum är ju att församlingen som geografiskt område inte bara består av människor, utan av jord och vatten och berg och allt vad människan skapat på denna grund. I ljuset av det vi läst om möjligheter att rättsligt reglera till exempel en flods rätt att fortsätta finnas som flod har vi frågat oss hur vi tänker teologiskt om samma sak? Om en bit av Östersjön geografiskt tillhör Roslagens norra pastorat och Öregrund-Gräsö församling, är då fiskarna och sälarna som vistas där också del av församlingen? Är granarna som växer inom pastoratets gräns, med sina skadedjur, också del av församlingen? Är åkermarken som läggs igen också församling?

Församlingsinstruktionen inkluderar en skrivning om att pastoratet "vill vidga territorialförsamlingsbegreppet till att också gälla vår bygds ekosystem, med jord och hav, växter och djur av alla slag." (Församlingsinstruktion 2024-2027; jfr Hammar 2021, s. 43-47).

Tanken är inte att tallarna ska betala en kyrkoavgift. Inte heller deltar de uppenbart i det som enligt kyrkoordningen är församlingens grundläggande uppgift, nämligen att fira gudstjänst, bedriva undervisning samt utöva diakoni och mission. Samtidigt är deras och det övriga icke-mänskliga livet en uppenbar förutsättning för att den grundläggande uppgiften ska kunna utövas. Frågor som dessa har fångats upp i tematiska sommargudstjänster, där deltagarna exempelvis fått prova att slå gräs med lie och hässa det enligt gammal modell.

Kyrkoordningen säger att församlingen har ansvar för alla som vistas i den. I Öregrund och Gräsö kan det handla om sommarboende och turister, som i hög grad blir föremål för församlingens omsorg. Under senare år har omsorgen utsträckts även till turisternas husdjur, exempelvis genom särskilda hundgudstjänster på sommaren. Men hur är det med sådana djur som vistas i församlingen, men som vi har ett mer objektiverat förhållande till, som strömmingen på vårt matbord? Hur tänker vi om att den blir allt mindre i storlek och blir köns mogen allt tidigare, därför att den har svårt att klara ett långt liv i Östersjöns ogynnsamma vatten?

Församlingens syfte, enligt kyrkoordningen, är att människor ska komma till tro på Kristus, men också att en kristen gemenskap ska skapas och fördjupas, Guds rike utbredas och skapelsen återupprättas. I en sådan återupprättande gemenskap kan strömmingens värde inte rimligen räknas bara i termer av om den duger som människoföda eller som råmaterial till fiskmjöl för odlad lax i Norge, utan som en varelse med ett värde i sig. Som sådan behöver den integreras i församlingens teologiska självförståelse. Det skapelseliv som är en gudagiven förutsättning för att kunna vara församling är en gåva mycket större än alla kyrkoavgifter. Konsekvensen blir ett ansvar för församlingen och pastoratet, för kyrkan och för hela vår värld, att inte förstöra strömmingens livsvärld för kort-siktiga mänskliga intressen.

Omställningsakademi

När Kyrkans vänner för ett år sedan avslutade sitt femte verksamhetsår funderade vi över gruppens framtid. Vi kom fram till att den fortsatt fyller en viktig funktion som studie- och stödgrupp för de regelbundna deltagarna. Vi behöver möjlighetsrum, där processer av försoning kan inledas och hoppet får växa. Samtidigt känns det allt viktigare att förmedla gruppens erfarenheter och kunskap till en vidare krets. Beteckningen Öregrunds omställningsakademi markerar en inriktning mot lärande, fortfarande i skärningspunkten mellan frågor om klimat och miljö och kristen tro. Vi lär själva, men vill också dela med oss av vårt lärande och teologiserande. Som omställningsakademi kan vi fortsatt samverka med exempelvis Naturskyddsföreningen, som har en stor expertis på en lång rad områden som rör naturen och en tydligare inriktning mot aktivism än kyrkan har. Det *Kyrkans vänner – Öregrunds omställningsakademi* kan bidra med är framför allt de aspekter som har just med gränssnittet mot kristen tro att göra.

Till skillnad från de normativa stämmorna i biskopsbrev och officiella programformuleringar på nationell nivå har de praktiserade och uttalade stämmorna från en lokal grupp styrkan att vara djupt förankrad i det lokala, i de egna livet, men också andra församlingsbors liv, liksom i den rikedom av liv som skapelsen myllrar av och som gör församlingsliv möjligt. "Klimatet" blir då inte längre en "fråga" att ge teologiska svar på. Snarare blir det en verklighet att erfara i det egna och pastoratets gemensamma liv. Det handlar om hur vi ber och om i vilken mån strömmingens liv är vårt ansvar och hur dess liv hör samman med vår bön och med hur vi äter och förflyttar oss. Det blir väldigt konkret. Naturen flyttar in i oss och blir en del av oss, som protesterar när en annan del lider. Samtidigt blir vårt eget lidande en del av den vidare skapelsens lidande. Lidandet delas, eftersom vi tillhör en och samma värld.

Då blir det också synligt hur antropocentriskt formulerad stora delar av vår tradition är, inklusive många formuleringar i normativa dokument. Om omsorg om skapelsen ska bli mer än ord på papper måste det ändra vårt tänkande och för det krävs ett basarbete, som förmodligen bara kan ske lokalt. Däri ligger samtidigt ett hopp. För till det unika för kyrkan hör nätverket av kristna församlingar, av olika konfession, men fortfarande delar av den kristna kyrkan, som fyller hela jordklotet. Dessa församlingar är just genom sin markkontakt unika källor till kunskap i gränssnittet mellan kristen tro och det rådande klimatnödläget. Där teologiserar kyrkan genom att leva kristen tro i handling och sjunga skapelsens lov i många stämmor som får brytas mot varandra.

Litteratur

- Berg, Nikolas, Berg, Ingrid & Hultman, Martin. (2020), *Naturens rättigheter. Att skapa fred med jorden. Ekopedagogik och juridik som hållbar samhällspraktik*.
- Biskopsmötet i Svenska kyrkan. (2014, uppdaterat 2019). *Ett biskopsbrev om klimatet*.
- Biskopsmötet i Svenska kyrkan. (2015). *Ett biskopsbrev om diakoni*.
- Cameron, H. (2010) *Talking about God in practice. Theological Action Research and Practical Theology*. London: SCM Press.
- Climate Emergency Declaration. [Climate Emergency Declaration – Call to declare a climate emergency](#).
- de Wylder, Stefan. (2019). *Det brinner ... Rapport från en hotad by*.
- Edgards, Ninna. (2020). "Diakonin och omsorgen om vårt gemensamma hem – en könskritisk analys". *Tidsskrift för praktisk teologi*, Årgang 37. Nr. 1/2020 [s. 32–41].
- Edgards, Ninna (2021) "Praktisk teologi i ny skepnad". *Svensk teologisk kvartalsskrift* 1, årg. 97, [s. 5–26]. DOI: <https://doi.org/10.51619/stk.v97i1.22512>.
- Franciskus. (2016). *Om klimathot och ojämlikhet*. Påve Franciskus encyklika angående omsorgen om vårt gemensamma hem.
- Färdplan för klimatet. (www.svenskakyrkan.se/klimat).
- Församlingsinstruktion 2024–2027. Roslagens Norra Pastorat. (2024). (www.svenskakyrkan.se/filer/ce900e34-3b1b-4a9b-9892-42729d2d262f.pdf).
- Halldorf, Peter. (2019). *Därför sörjer jorden*.
- Hammar, Anna Karin. (2021). *Att finna Gud i en snigel – om tro, hopp och naturens rättigheter*.
- Hellberg, Anders. (2021). *Greta Thunberg: Er tystnad är nästan värst av allt – berättelsen om hur en tonåring startade en världsrörelse*.
- Holmberg, Andreas. (2023). *Gud såg att det var gott. Att vara människa och kyrka i klimatnödens tid. I omsorg om skapelsen. Fem år med Kyrkans vänner*. (2023). www.svenskakyrkan.se/roslagensnorrapastorat/i-omsorg-om-skapelsen.
- Ideström, Jonas. (2022). *Ikoniska kartor. Att göra teologi i kyrkans vardag*.

- Klimatnödläge. Equmeniakyrkan. (<https://equmeniakyrkan.se/vart-arbete/klimat-hallbarhet/klimatnodlage>).
- Kyrkoordning för Svenska kyrkan
- Lockneus, Elin. (2023). *Kyrkbänksteologi. En studie av gudstjänstfirares liturgiska praktikers teologi*. Miljödiplomering. (www.svenskakyrkan.se/miljodiplomering).
- Neril, Yonatan & Dee, Leo. (2020) *Eco Bible*, vol. 1, *An ecologic commentary on Genesis and Exodus*.
- Norske kirken. (2020). Plan for diakoni (plan-for-diakoni_rev2020.pdf (kirken.no)).
- Kate Raworth. (2018). *Doughnut Economics. Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist*.
- Roslagens norra pastorat. *I omsorg om skapelsen. Fem år med Kyrkans vänner*, 2023, (www.svenskakyrkan.se/roslagensnorrapastorat/i-omsorg-om-skapelsen).
- Statens offentliga utredningar 2019:7. *Betänkande av 2018 års skogsbrandsutredning*. (2019).
- Tamm, Elisabeth & Wägner, Elin. (1940). *Fred med jorden*.
- TARN, Theology and Action Research Network (theologyandactionresearch.net).
- Thurfjell, David. (2020). *Granskogfolk. Hur naturen blev svenskarnas religion*.
- Walton, H. (2014). *Writing Methods in Theological Reflection*. London: SCM Press.
- Watkins, C. (2020) *Disclosing Church. An ecclesiology Learned from Conversations in Practice*. London: Routledge.
- White, Lynn. (1967). "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science* 155, s. 1203–1207

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY

ÅRGANG 41 NR. 2 (2024) S. 41–57

DOI 10.48626/TPT.V41I2.5577

Fagfellevurdert artikkel

Sørgemarsj ved livets tre

Bidrag til aktivistisk økoluturgikk

CARL PETTER OPSAHL

førsteamanuensis i liturgikk ved MF vitenskapelig høyskole

carl.petter.opsahl@mf.no

ABSTRACT

Liturgy and rituals do not seem to be the obvious tools for fighting against climate change. It might even make the situation worse by providing false hopes at a time when several tipping points already have passed. But, in the words of eco-theologian Larry Rasmussen, “religion addresses the big questions of life through elaborate symbol systems – rites and rituals, sacraments, and stories” dealing with death and renewal (Rasmussen, 2013, 34). I will thus argue that liturgy still have something to offer in the face of ecological crisis. Building on insights from performance studies, ritual studies and the works of thinkers such as Diana Taylor and Sara Pike, I apply an eco-liturgical approach for interpreting two diverse ritual expressions. The first is an altarpiece by Gunnar Torvund, “Tree of life” in Voksen Church, Oslo. The other is a “march of grief for extinct species” arranged by Extinction Rebellion in Oslo prior to the 2021 parliamentary elections in Norway. I conclude by arguing for eco-liturgical practice in the intersection of contemplation and activism.

NØKKELOORD

Liturgi. Økologi. Klimakatastrofe. Performance studies. Aktivistisk liturgi. Ritual studies. Embodied knowledge. Catherine Bell. Ronald D. Grimes. Diana Taylor

Innledning

Omfanget av naturødeleggelser, naturtap, ekstremvær og andre tydelige tegn på hva vi har i vente, er overveldende. Verdenssamfunnet har ikke bare liten tid. Vitenskapsfolk hevder med stadig sterkere stemme at det antagelig er for sent å motvirke inngripende klimaendringer. Jorden har blitt «a tough new place», skriver øko-teologen Larry Rasmussen. Den spør «in rude ways for a different way of life than the one industrialized nature delivered but cannot sustain» (Rasmussen, 2013, s. 4). Samtidig fremhever han hvordan religiøse systemer gjennom årtusener har søkt å gi svar på de store spørsmålene, gitt mønstre for død og fornyelse, fødsel og gjenfødelse gjennom utviklede symbolsystemer, ritualer, sakramenter, fortellinger, kunst og festivaler (s. 34).

Men, for at disse symbolsystemene og ritualene skal kunne gi mening i en økologisk krise, må de så og si aktiveres. De må rekontekstualiseres og revitaliseres i nye fortolkningsrammer. I denne artikkelen søker jeg å vise hvordan dette kan gjøres ved å undersøke to svært forskjellige rituelle uttrykk som begge bygger på elementer med til dels dype røtter i kristen i kristen tradisjon. Det ene er en altertavle, «Livstreet» i Voksen kirke av Gunnar Torvund (1948–2019). Det andre er en klimaaksjon i forbindelse med stortingsvalget 2021, «Sørgemarsj for naturtap», som fant sted i Oslo 25. august 2021 i regi av Extinction Rebellion (XR).¹ Jeg har valgt disse fordi de gir to helt ulike – men ikke nødvendigvis gjensidig utelukkende – innganger til liturgisk arbeid med natur og naturkatastrofe, *kontemplasjon* og *aktivisme*. Slik ønsker jeg å inspirere liturger, kirkegjengere, kunstnere og andre aktivister til å utforske bredden av kristne praksiser og bruke dem kreativt i kampen for skaperverket. Teoretisk vil jeg særlig anvende innsikter fra *performance studies* og *ritual studies*.² Før jeg fortolker materialet, vil jeg gi en presentasjon av teoretiske og metodiske overveielser. Til slutt vil jeg reflektere over kontemplasjon og aktivisme i liturgisk arbeid med natur og klima.

-
- 1 Takk til kollega Marion Grau som inviterte meg inn i planlegging og deltagelse i sørgemarsjen.
 - 2 Jeg skulle gjerne brukt norske betegnelser på *ritual studies*, *performance studies* og *performance*. Men *performance studies* og *ritual studies* viser til spesifikke fagtradisjoner, som jeg opplever blir borte på norsk. *Ritual studies* er historisk knyttet til American Academy of Religion (AAR) og forskere som Cathrine Bell og Ronald Grimes. *Performance studies* er noe mer komplisert, se Diane Taylor 2003, s. 1–16. *Performance*, *performancekunst* og *performancekunstner* er etablerte begreper i norsk kunstfaglighet.

Liturgi som «embodied knowledge»

«Aktivistisk liturgi» fremstår umiddelbart som en motsigelse. Kirkelig liturgi skal utøves innenfor fast bestemte rammer, til bestemte tider og innenfor bestemte rom. Tradisjonelt befester liturgi hierarkiske maktstrukturer og forordner den enkeltes relasjon til Gud og fellesskapet. Dette fremgår for eksempel i hvordan Den norske kirkes liturgi er regulert i «Ordning for hovedgudstjeneste» og «Alminnelige bestemmelser for ordning for hovedgudstjeneste», fastsatt av Kirkemøtet (Kirkemøtet, 2019). Her er til dels svært tykke beskrivelser av hva en gudstjeneste skal inneholde og hvordan de enkelte leddene skal utføres og fortolkes. «Aktivismen», slik det ofte forstås i dagligtale og mediedekning, fremstår som noe helt annet, noe som oppstår på «grasrota», gjerne i opposisjon til hierarkiske maktstrukturer, noe som bryter med normer, i mange tilfeller også mot lovverk. For eksempel skapte det sterke reaksjoner da Oslo Domkirke inviterte XR til samarbeid om klimagudstjeneste noen dager etter sørgemarsjen (se oppslag i Vårt Land, 31 august 2024). En aktivistisk forståelse av liturgi er likevel ikke ny. Allerede Johannes Chrysostomos (347–407) uttrykker at en gudstjeneste er ikke noe som bare skjer inne i kirken, men også utenfor. I en preken over 1. Kor 11 beskriver han for eksempel gudstjenestens to alterbord. Det ene er inne i kirken, det andre er utenfor, på gater og torg. Her er tjenesten for fattige og tiggere, for Kristus sin kropp i verden (Chrysostomos, 1989, 374). Vi må også kunne tenke oss at en slik tjeneste omfatter tjeneste for et skaperverk i kritisk ubalanse.

Hverken ordninger, bestemmelser eller alterbøker er liturgi. Liturgi er *performativ*. Det er den både i kraft av at den må gjøres, men også i kraft av at den gjør noe. I dåpen blir barn døpt, i vigelsesritualet blir folk gift, i nattverden blir brød og vin til kropp og blod, og i velsignelsen blir mennesker velsignet (se f. eks Hammond, 2015, s. 3, 6). Cally Hammond viser hvordan liturgiens ord og handlinger former og skaper mening ved stadig repetisjon (s. 60–89). Slik kan liturgi være et virkningsfullt symbolunivers som kan hjelpe mennesker til å finne sin plass i og hele det som er ødelagt.

Performance, hevder Diane Taylor, «functions as vital acts of transfer, transmitting social knowledge, memory, and a sense of identity» (Taylor, 2003, s. 2). Samtidig konstituerer performance

the methodological lens that enables scholars to analyze events as performance. Civic obedience, resistance, citizenship, gender, and sexual identity, for example, are rehearsed and performed daily in public sphere. To understand these as performance suggests that performance also functions as epistemology. Embodied practice, along with and bound up with other cultural practices, offers a way of knowing (s. 3).

Taylor skriver fra et postkolonialt perspektiv. Ved å se performance som et system for læring, lagring og formidling av kunnskap, skriver hun, kan «performance studies» utvide forståelse av hva kunnskap er. Det kan igjen utfordre vektlegging av skrift i vestlig epistemologi. Ifølge Taylor har skrift «paradoxically come to stand in for and against embodiment» (s. 16).

Selv om det ikke nødvendigvis er noen motsetning mellom skrift og kroppsliggjøring, viser Taylor til hvordan conquistadorene undertrykte mayaenes, inkaenes og aztekernes kunnskap som ble kroppslig formidlet gjennom dans, ritualer og lignende, til fordel for tekst. For å forstå den dype kløften mellom skriftlig og kroppslig formidlet kunnskap, skiller hun mellom *arkiv* og *repertoar*. «Archival memory», skriver hun, består av dokumenter, kart, brev, arkeologiske gjenstander, video, CD-er, gjenstander som antas å være uforanderlige. Hun viser til den greske grunnbetydningen: en offentlig bygning, et sted som oppbevarer dokumenter. *Arkhe* betyr også begynnelse og makt. Arkivisk hukommelse virker på tvers av tid og sted, forskere kan alltid vende tilbake til arkivet og studere det som er der. Slik blir det et skille i tid og rom mellom kunnskapens kilde og den som kan. *Repertoar* derimot, engasjerer kroppsliggjort hukommelse, gester, dans, sang, muntlighet, bevegelse, kunnskap som ikke lar seg reproducere. Etymologisk fører hun ordet til betydninger som «skattkammer, å oppdage, en som finner». Formidling av repertoar fordrer nærvær, mennesker skaper og tilegner seg denne kunnskapen ved å være der (Taylor, 2003, s. 18–20).

Taylor skriver ikke så mye om bilder, hverken som del av arkiv eller repertoar. Men hun viser hvordan tre ulike bilder av «Vår frue» av «Guadalupe» på ulike måter gir uttrykk for hennes relasjon til Mexico (s. 46–50). I forlengelsen av dette skriver hun «Embodied practices, then, makes visible an entire spectrum of attitudes and values. The multicodedness of these practices transmit as many layers of meaning as there are spectators, participants, and witnesses» (s. 49).

Anvendt liturgisk kan man si at «arkiv» betegner liturgisk kunnskap slik det er nedfelt i alterbøker, alminnelige bestemmelser og forordninger. En arkivisk tilnærming søker å gjengi liturgien mest mulig likt slik den står nedskrevet og etter forskrifter. Mens «repertoar» svarer til kroppsliggjort kunnskap, som vel-signelser, gester, bønn, bevegelse, sang, prosesjon, kort og godt til liturgi som «embodied knowledge». I et performativt aktivistisk perspektiv kan vi tenke oss at alterbøker, kirkekunst, teologiske skrifter, salmebøker, kirkens materialiserte og tekstliggjorte tradisjoner er et enormt arkiv som har potensial for å omdannes til repertoar når situasjonen krever det. Ved tap av sted, sorg over områder som blir ulevelige, over arter som dør ut, ved situasjoner som trenger helbredelse, vekking av håp og utsendelse i en klimaforstyrret verden, kan vi i dette skattkammeret finne kroppsliggjorte liturgiske praksiser for «død og fornyelse, fødsel

og gjenfødelse, ... ritualer, sakramenter, fortellinger, kunst og festivaler», for å bruke Larry Rasmussens ord.

Hvordan vi kategoriserer et ritual, og hva vi velger å undersøke i ritualet, har selvsagt stor betydning for fortolkningen. Her bygger jeg på innsikter fra ritual studies. For å undersøke de ulike elementene i et ritual, har Ronald L. Grimes utviklet det han kaller «ritual mapping», eller «ritualkart». «If we are to understand a rite adequately, the first prerequisite is as full a description as possible», skriver han (Grimes, 2010, s. 19). Grimes beskriver åtte kategorier av rituelle elementer: 1) handlinger, 2) aktører, 3) steder, 4) tid, 5) gjenstander, 6) språk, 7) grupper og 8) strukturer (s. 231–293). Selv om noen av disse kategoriene kan virke selvsagte, kan et slikt «ritualkart» bidra til en økt overvåkenhet for en rites omfang og kompleksitet. Sørgemarsjen hadde for eksempel mange forskjellige rituelle handlinger og aktører. Det var ikke bare en marsj fra et sted til et annet. Underveis var det appeller, dans, musikk og performance.

I sin gjennomgang av ritulforskningens historie viser Cathrine Bell til ulike modeller for kategorisering (Bell, 2009, s. 93–4). Selv om slike kategoriseringer kan være «descriptively useful, these typologies are designed to support the particular theory being advanced and sometimes reinforce unconscious assumptions about ritual» (s. 93). Selv opererer hun med seks hovedkategorier: 1) overgangsriter, 2) kalender- og minneriter, 3) riter for utveksling og fellesskap, 4) ritualer ved smerte og sykdom, 5) riter for faste, fest og festivaler og 6) politiske riter. Som hun selv er inne på, kan et ritual plasseres innenfor flere kategorier (s. 94). Men de ulike kategoriene kan hjelpe oss til å forstå hva en rite søker å uttrykke om kosmos, relasjoner, fellesskap og maktstrukturer. En sørgemarsj for eksempel, er del av et større repertoar av prosesjoner med til dels eldgamle røtter: «Omnipresent in all antique cultures, both polytheistic and monotheistic, processions allowed a communal visibility that supported an ideological medium of the first importance: demonstrating strength and cohesion» (Luginbühl, 2015, 47). En sørgemarsj kan forstås som del av et ritualkompleks knyttet til begravelse og derved forstås som en overgangsrite. Dette vil, alt avhengig av hvilken kultur ritualet finner sted i, gi konnotasjoner til religiøse systemer og uttrykke forestillinger om relasjoner mellom individer og samfunn. En sørgemarsj kan også være et politisk ritual, slik vi for eksempel ser ved kongeliges og presidenters død. Her vil ritualet bidra til å symbolisere maktstrukturer (Bell, 2009, s. 129). I boka *For the Wild. Ritual and Commitment in Radical Eco-Activism* viser Sara M. Pike hvordan «protest rituals», «ritual actions» og «ritual interventions» utgjør et meningsfullt repertoar for natur- og klimaaktivister (Pike, 2017). Hun undersøker det hun kaller protestritualer, som enten fungerer som «conversion as a rite of passage or initiation into activism and protests as ritualized actions» (s. 15–16). Her finner hun noen felles

kjennetegn: 1) Ritualet har gjerne et bestemt fokus, en orientering, og fordrer ofte en bestemt måte å delta på, 2) ritualet omstrukturerer rommet, stedet det skjer i, 3) deltagerne utsetter seg for fare og er sårbare, 4) ritualet iscenesetter bestemte idealer og virkelighetsforståelser og 5) ritualet kan gi erfaringer av både kollektiv solidaritet og situasjoner preget av spenning og konflikt (s. 16–17).

Økoliturgisk analyse

Hverken altertavlen eller sørgemarsjen er opplagte *liturgiske* valg. Altertavlen fordi altertavler sjelden engasjeres i en liturgisk sammenheng. Den er heller ikke et selvstendig ritual. Sørgemarsjen på sin side hadde ingen forankring i kirkelige beslutningsprosesser, fant sted utenfor kirkerommet og hadde ikke et uttalt kirkelig eller religiøst formål. Men en altertavle «gjør» mer enn man først tenker over. Flere av Pikes kjennetegn på aktivistiske ritualer kan også gjelde for altertavler. Sørgemarsjens fortolkningspotensiale ligger for en stor del i symbolbruk med lange liturgiske paralleller.

Min tilnærming til materialet er det jeg for enkelhets skyld kaller en økoliturgisk analyse. En økoliturgisk analyse vil arte seg ulikt ut ifra forskerens blikk og hva som analyseres. Om man studerer for eksempel liturgiske tekster, gudstjenesteforløp eller liturgiske rom, vil tilnærmingen med nødvendigvis endres. Enkelt sagt er det en analytisk tilnærming som er spesielt opptatt av elementer i materiale som har økologisk og liturgisk relevans.

Felles for altertavlen og sørgemarsjen er at de begge er i dialog med andre bilder, andre motiver – andre «tekster». Slik vil en intertekstuell, interpikturrell tilnærming være viktig i den økoliturgiske analysen (se Hülsewig, 2022, s. 15).

Gitt min forståelse av liturgi som «embodied knowledge», vil jeg metodisk anvende deltagende observasjon. For sørgemarsjens del vil det si at jeg ikke bare observerte marsjen fra sidelinjen, men tok del i selve prosesjonen. Jeg var dessuten noe med i planleggingsprosessen og bidro med rituelle og kunstneriske uttrykk underveis. Jeg gikk i liturgiske klær. På forespørsel fra arrangørene skrev jeg dessuten en sørgemarsj for utdødde arter som jeg fremførte underveis, samt deltok aktivt på andre måter ved å rope slagord, snakke med medvandrere i marsjen. Det er rimelig å innvende at jeg slik vil være både forutinntatt og selektiv. Det er mye jeg ikke fikk med meg fra min posisjon i marsjen, og mitt kritiske blikk er helt sikkert farget av egne holdninger til natur og klimakatastrofe. Samtidig vil jeg på denne måten få tilgang til kroppslige og emosjonelle erfaringer en distansert observasjon går glipp av. I hvilken grad opplevde jeg å være del av et fellesskap? Hvordan er det plutselig å være omringet av politi? Hvilke etiske valg måtte jeg foreta underveis? Det utgjør også helt klart en forskjell mellom å erfare marsjen

fra innsiden og å kunne observere menneskene langs fortauet. I en aktivistisk sammenheng byr deltagende observasjon på noen utfordringer, slik Sara Pike beskriver: «I would not be making any recordings, visual or audio, during the gatherings, because anonymity and privacy are important to activists.» Hun var også deltagende «In all aspects of activist gatherings» i alt fra planlegging, matlaging, ulike former for forberedelser i tillegg til å være aktivt med i protestaksjonene. (Pike, 2017, s. 11). Jeg tok ikke notater underveis, men bygger min presentasjon av materiale på notater gjort umiddelbart etterpå, egne og andres fotografier, epost-korrespondanse i forkant og mediedekning.

Hva så med altertavlen? En sørgemarsj er per definisjon bevegelse, en bestemt form for prosesjon, en type vandring som starter og slutter, en kollektiv handling. Altertavlen er en fysisk gjenstand som er helt urørlig gjennom en gudstjenestes forløp som gjerne oppleves mer som del av rommets inventar enn et aktivt element i liturgien. Altertavler og billedkunst i kirken er taust til stede i gudstjenesten, og engasjeres oftere av turister og kunsthistorikere utenom kirketid enn gudstjenestedeltagere. Den er der, taust i rommet, som del av en kirkelig, kunstnerisk tradisjon som gudstjenestedeltagere antagelig har hatt et sterkere forhold til før (se f. eks Caviness, 2006). Geir Hellemo hevder at vårt forhold til bilder er «uavklart», og at vi «har et lite presist forhold til den billedmessige formidlingsstrategi» (Hellemo, 2014, s. 127). I den grad altertavler inkluderes i liturgisk tenkning, er det gjerne preskriptivt. Gordon W. Lathrop hevder for eksempel at kunst i kirkerommet skal være transparente og kaste lys over de sentrale symbolene i liturgien og ikke «opaque, calling attention to themselves» (Lathrop, 1993, s. 169). Han ser en økende tendens til at kirken fylles med kunst som ikke hører hjemme i kirkerommet og gudstjenestefellesskapet, slik som «art that is primarily focused on the expression of the alienated artist», «art that is merely religious in the sense of dealing with a religious theme» og «art that is realistic rather than iconic» – kort sagt, kunst som «directly and uncritically expresses the values of our current culture» (s. 223).

En vending mot materialitet og sanselighet i nyere liturgisk forskning åpner for en deltagende observasjon også overfor kunst i kirkerommet. Ikonologen Michael Ann Holly er inne på dette når hun hevder at vi bare kan forstå vår relasjon til bilder og deres komplekse samtidighet gjennom aktiv deltagelse (i Lakey, 2022, s. 60). En annen ikonolog, David Summers, fremhever «the real spatial» i fortolkning av bilder. Med det viser han til hvordan rommets egenart og historie former opplevelsen av et bilde, for eksempel om rommet har en institusjonell karakter med konnotasjoner av maktstrukturer, om det er en kirke, et museum eller en bygning for offentlig administrasjon (s. 65–66). En altertavle er med andre ord ikke kun et objekt, en flate med motiver vi kan kjenne igjen eller ikke. Det er romlig og

gir rommet retning. Gjennom altertavlen orienterer betrakteren seg i rommet, et foran og bak, et liturgisk øst og vest. Gjennom altertavlen orienterer betrakteren seg i rommet og hennes levde erfaringer med det konkrete rommet, og tilsvarende rom, spiller med i opplevelsen av bildet. Slik er det også med meg og «Livstreet». Voksen kirke er min lokalmenighet der jeg jevnlig går til gudstjeneste. Jeg har sett hvordan sollyset fra takvinduet har beveget seg over altertavlen en søndag formiddag. Jeg har tatt utallige fotografier av altertavlen, betraktet det på nært hold og på avstand, i lys og i mørke. Til kirkens 25-årsjubileum skrev jeg verket «Livstreet» for orgel, klarinett, vokal og digitalt bearbeidet lyd.

Livstreet

«Livstreet» ble ferdig i 1998, tre år etter at Voksen kirke stod ferdig. Gunnar Torvund har utsmykket en rekke kirker over hele landet. Blant hans mest kjente (og omdiskuterte) utsmykninger er kanskje Eidsvåg kirke, Mortensrud kirke og Nærbø kyrkje. Han har også utsmykket flere kapeller og utformet portable alter-skap. Torvund har et karakteristisk uttrykk, med enkle former, ulike materialer og en sans for sterke farger – som for eksempel ultramarin og gull. Altertavlen i Voksen er ikke blant hans mest spektakulære. Den er satt sammen av tre palleliggende flater laget av furu. Den midterste delen er høyere enn fløyene, og tavlen kan slik minne om toppen av et kors. Treet er malt i ulike nyanser av blått i midten. Bladene er dels malt på i farger som hvitt og rosa, dels innfelt som små biter av farget glass. Altertavlen kan belyses bakfra slik at disse vil lyse når det er mørkt. På sidepanelene er malt rektangler i blått, sølv eller gull. Her finner vi relieffer av tradisjonelle liturgiske symboler, slik som kalk, nøkkel, de greske bokstavene alfa og omega, kornaks og due. Der det ikke er malt, kommer det rødlige treverket frem og skaper en myk kontrast til de malte flatene. Om altertavlen skriver Torvund selv: «Hovedmotivet er livstreet, som ein vil oppleve mest på avstand. På nært hald, dvs. ved altaret, vil detaljene i dei små reliefene vera synlege. Tanken er at innanfor ei stor enkel form finns eit mangfald av detaljer» (Torvund, 2005, s. 67). Nærmer vi oss altertavlen med et fysisk, materielt perspektiv, kan vi se at det har tre lag. Det første laget er selve treverket, den tredimensjonale tilstedeværelsen i rommet. Det andre er den mer eller mindre todimensjonale overflaten, der hovedmotivet er malt i blått med innfelte glassbiter. Så er det de kvadratiske relieffene i sølv og gull som tematisk ikke henger umiddelbart sammen med hovedmotivet. Disse danner så og si et dogmatisk lag, med tradisjonell liturgisk ikonografi. Her er Kristus som alfa og omega, som offerlammet, og her er himmelrikets nøkler som Gud ga apostelen Peter (Mt 16,18–19). Nattverden er representert ved kornaks

og druer så vel som beger og brød. Duen representerer den hellige ånd mens båten representerer kirken og det kristne fellesskapet.

Det er flere iøynefallende elementer ved denne altertavlen. For eksempel er treet malt i blått, ikke grønt. Jeg får assosiasjoner til Marc Franz' maleri «Der blaue Reiter» (den blå hesten) og kunstnergruppen av samme navn. Wassily Kandinsky, en sentral kunstner i denne gruppen, skriver i *Om det åndelige i kunsten* at blåfargen er spesielt knyttet til det åndelige: «Jo dypere det blå blir, desto sterkere kaller det beskueren ut i det uendelige, vekker i ham lengselen etter det rene, ja oversanselige. Det er himmelens farve ...» (Kandinsky, 2001, s. 92). Selv om blåfargen også har andre fortolkningsmuligheter, knyttes allerede her en forbindelse med natur og det åndelige.

Altertavlen har heller ikke noe åpenbart Kristus-motiv. Men, nøster vi opp bilder og forestillinger av livets tre i Bibelen, kristen ikonografi og teologi, ser vi hvordan altertavlen vever sammen eldgamle forestillinger om skapelse, livgivende natur, fornyelse, håp – og Kristus. Selv om det finnes mange forestillinger om livgivende og hellige trær i tidlig orientalsk litteratur, er «Livets tre» særegent for Bibelen (Balogh, 2020; Echols, 2020). Vi møter det første gang i fortellingen om Edens hage der livets tre står ved siden av kunnskapens tre (1Mos 2). Deretter kommer det igjen i Johannes åpenbaring med klare referanser til Edens hage: «Den som har ører, hør hva Ånden sier til menighetene! Den som seirer, vil jeg la spise av livets tre, som er i Guds paradis» (Åp 2,7). I åpenbaringens siste kapittel kan vi lese: «Midt mellom byens gate og elven står livets tre, fritt til begge sider. Det bærer frukt tolv ganger og gir sin frukt hver måned» (Åp 22,2, se også 22,19). Lignende motiver finner vi i ordspråkene, der livets tre er knyttet til visdom (se f.eks. Ordspr 3,18; 13,12–14). Salme 1 beskriver den som følger Guds ord som «et tre plantet ved rennende vann. Det gir frukt i rett tid, og løvet visner ikke. Alt han gjør, skal lykkes» (1,3).

Vi finner ingen direkte koblinger mellom livets tre og Jesus i Det nye testamente. Nærmest er Johannesevangeliet der Jesus beskriver seg selv som det sanne vintre (Joh 15,1–5). I middelalderens kristne poesi og ikonografi utvikles denne sammenhengen tydeligere. «The tree of life, which as the cross was located at Jerusalem the center of the Christian World acts as axis mundi, and, through Christ, provides a path to heaven», skriver Pippa Saloni. Ved å assosiere korsets tre med livets tre midt i paradiset blir livets tre et bilde på vekst og fornyelse, hevder hun (Saloni, 2020, s. 281). Hun viser blant annet til fransiskaneren Bonaventura. I skriftet *Lignum Vitae* – Livets tre – skriver han:

*O Cross, salvation bearing tree
Watered by a living fountain,
Your flower is spice-scented
Your fruit an object of desire
(Bonaventure, 1978, s. 121, jf. Åp 22,2)*

Salonius viser hvordan livets tre her er et pedagogisk mnemoteknisk verktøy, der man ved å meditere over treets tolv frukter lever seg inn i viktige livshendelser i Jesu liv og hans oppstigning på korset (Salonius, s. 317–19).

Torvunds altertavle er ikke et krusifiks. Likevel skaper plasseringen bak alteret et liturgisk øst, og derved forbindelser mellom Livstreet, korset og den oppstandne Kristus. Som Bonaventuras frukter inviterer de innfelte relieffene til meditasjon over Kristus og kristne dogmer. Sammenhengen mellom livets tre og levende vann som vi finner både hos Bonaventura og i deler av det bibelske materiale, får i Torvunds arbeid en helt ny vri. For treet, malt i blått med kraftige penselstrøk, kan ifølge kunstneren også ligne en elv (Torvund, 2005, s. 68). Slik tavlen er plassert i rommet, dannes det en symbolsk elv fra himmelen, gjennom kirketårn og altertavle, under alteret og frem til dåpsfonten i midtgangen av kirkerommet. Derved skapes en sammenheng mellom dåpen, som livets vann, livets tre, korset og Gud.

Parallelt med denne elven renner en annen elv, utenfor kirken. Mærradalsbekken snoer seg gjennom skogen som omkranser kirken, langsmed kirkegården før den til slutt ender ut i Oslofjorden. Slik kan altertavlen også være et vindu vendt mot verden og naturen utenfor kirkerommet.

I Torvunds altertavle er de kirkelige, dogmatiske symbolene underordnet det blå treet, på samme tid tre og elv. En kontemplasjon over «Livstreet» som strekker seg over tid, som tar inn bildets sanselighet og plassering i rommet, som lar motiver og symboler bli vevd inn i egne erfaringer og opplevelser, vil gi den kontemplative en mulighet til å erkjenne sammenhenger mellom Bibelens bilder og fortellinger, kirkens liv, fellesskap og tilhørighet til naturen.

Sørgemarsj for naturtap

«Sørgemarsj for naturtap» (heretter omtalt som «sørgemarsj») ble arrangert av XR onsdag 25. august 2021. XR presenterer seg som en «internasjonal bevegelse som bruker ikkevoldelig sivil ulydighet i et forsøk på å stoppe masseutryddelse og minimere risikoen for sosial kollaps» (Extinction Rebellion, nettside). Bevegelsen startet i Storbritannia i 2018 og har siden fått undergrupper i flere land, blant annet Norge. I august 2021 arrangerte XR en uke med demonstrasjoner og

aksjoner i Oslo og andre norske byer i forbindelse med stortingsvalget i september. Målet var å gjøre klimakrisen til hovedtema for valgkampen. I løpet av uken stod XR for sivile ulydighets-aksjoner som veiblokader og opphenging av banner fra toppen av oljeselskapet Equinors lokaler. Men flere av markeringene var lovlige, slik som en klimagudstjeneste i samarbeid med Oslo Domkirke, etterfulgt av en bønnevandring.

Sørgemarsjen ble presentert som en «en slags begravellesferd gjennom byen for alle dyrene og naturen vi mister i et rekordtempo» (epost-korrespondanse). Det var en lovlig markering med tillatelse fra politi og kommunale instanser. Sørgemarsjen begynte ved Naturhistorisk museum på Tøyen. Noen møtte opp med musikkinstrumenter. Men det ble avgjort at det meste av marsjen skulle foregå i stillhet. Helt først i toget gikk en prest iført liturgisk drakt og et langt svart slør. På sløret var det skrevet en lang liste med navn på plante- og dyrearter som har blitt utryddet i løpet av de siste 100 år. Flere gikk med bannere. Noen med XR logoen, andre med paroler som «La olja ligge.»

Første del av toget gikk gjennom Botanisk hage. Her medvirket også medlemmer av performance-gruppa «Røde rebeller». Kledd i rødt og med hvite masker eller hvit ansiktsmaling, danset de med langsomme bevegelser, stilte seg opp i ulike formasjoner og omfavnet trær. Prosesjonsdeltagerne ble oppfordret til å relatere seg til artsmangfoldet gjennom hagen: trær, blader og blomster i ulike farger, lyden av fugler og insekter. Utenfor botanisk hage ble trafikkstøyen merkbart kraftigere. Toget gjorde flere stopp underveis med appeller, kunstneriske markeringer og rop av slagord som «La olja ligge» og «Liv framfor vekst». Første stopp var Ankerbrua over Akerselva. Gjennom aksjonsuka fungerte Ankerbrua som et slags hovedkvarter for XR. På dette stoppet holdt Thomas Hylland Eriksen appell, og jeg fremførte en nyskrevet sørgemarsj, «Funeral March for Extinct Species». I komposisjonen og fremføringen bygget jeg på min kunnskap om musikk og begravelsestradisjoner i New Orleans (Opsahl, 1999). Marsjen ble som «dirge» i langsomt tempo, med intens, emosjonell fremføring.

Neste stopp var i regjeringskvartalet, der en kunstner lot olje renne over hode og ansikt. Det ble også gjort et stopp foran Olje- og energidepartementet, der medlemmer fra XR hadde brutt seg inn noen dager før. Toget gikk så videre nedover Karl Johansgate og endte i krysset foran slottet. Her ble stillheten brutt. Studenter fra Norges musikkhøgskole og flere profesjonelle musikere stod her allerede. Selv om musikken her var langt livligere og oppstemt enn ved Ankerbrua, kan også den knyttes til begravelsestradisjoner i New Orleans og hvordan brassband gjerne spiller på vei hjem fra kirkegården (Opsahl, 1999). Her var politiet langt synligere og nærmest omringet deltagerne. Flere av deltagere i sørgemarsjen la seg ned på bakken og lenket seg sammen. Her endret marsjen karakter fra lovlig markering

til en sivil ulydighetsaksjon, noe det også ble gitt beskjed om av arrangørene på stedet. Politiet kom med stadige oppfordringer til deltagerne om å forlate stedet. De som hadde lagt seg ned, ble båret bort med makt av politiet og bøtelagt. Selv hadde jeg bestemt meg for ikke å være med på sivil ulydighet. Dette har jeg reflektert mye over i etterkant. Hva ville vært annerledes hvis jeg også hadde vært med på dette? Ville mitt emosjonelle engasjement vært sterkere? Ville jeg hatt en sterkere opplevelse av å «gjøre noe»? Min etiske vurdering da marsjen fant sted, var at jeg ikke hadde tenkt godt nok gjennom konsekvensene ved eventuelle lovbrudd og min rolle som vigslert prest i Den norske kirke. I etterkant ser jeg også at dramatiske bilder av demonstranter som bæres vekk, og overskrifter om bøtelegging, tok mye av oppmerksomheten bort fra selve sørgemarsjen (se f.eks. Rustad, 2021).

Selv om offentlige sørgemarsjer er relativt sjeldne i Norge, vil mange være kjent med dem fra tv-reportasjer om kongelige begravelser. Deltagerne i denne sørgemarsjen kan i tillegg assosiere til ulike religiøse prosesjoner knyttet til høytider, hellige steder og minnemarkeringer, slik som minnemarsjer knyttet til rusdødsfall eller dødsfall i trafikken og rosetogene etter 22. juli 2011. Likevel vil jeg hevde at sørgemarsjen var et genreoverskridende ritual med elementer også fra andre genre enn begravelses- og sorgkomplekset. Karakteren av sorg og minne ble tydeliggjort ved presten som gikk foran i svart, med sørgeslør over hode og det lange sløret på slep med navn på utdødde plante- og dyrearter. Videre foregikk marsjen for det meste i stillhet, med rom for ettertanke. Musikken, både underveis og ved enden av marsjen, bidro også til å understreke sammenhengen med sorg og begravelse.

Men det var også et politisk ritual, som understrekes av konteksten. Den inngår i en uke med demonstrasjoner og sivile ulydighetsaksjoner som har til formål å sette klimakrise på den politiske dagsorden før et stortingsvalg. Underveis er det politiske appeller foran politiske institusjoner, med oppfordringer til å utfase olje- og gassproduksjon. Politiske ritualer har, slik Bell peker på, til hensikt å markere politisk og institusjonell makt. I sørgemarsjen konstitueres en folkelig, ikkevoldelig motmakt. Denne rituelle dynamikken kan vi kjenne igjen fra andre marsjer og solidaritetsmarkeringer. Marsj er et etablert rituelt uttrykk i en rekke solidaritetsbevegelser. Noen eksempler er tog på kvinnedagen 8. mars, den internasjonale arbeiderdagen 1. mai, fredsmarsjer, #blacklivesmatter og klimamarsjer.

Sara Pike hevder at protestritualer kan inkludere «playful elements» som for eksempel sang og dans (Pike, 2017, s. 17). I sørgemarsjen er det flere slike elementer som gir assosiasjoner til karneval. Dette gjelder særlig medvirkningen av Røde rebeller med hvite masker og røde drakter. Men, også presten med sørgeslør og det musikalske utbruddet ved slutten. Dette er også interessant med tanke på hvordan ritualer kan skape nye symbolske fellesskap og maktstrukturer.

Karneval-tradisjoner, hevder Cathrine Bell, «draw together many social groups that are normally kept separate and create specific times and places where social differences are either laid aside or reversed for a more embracing experience of community» (Bell, 2009, s. 126).

Som medvirkende i sørgemarsjen opplevde jeg stillheten som spesielt virkningsfullt. Tradisjonelt er det mye lyd og roping av slagord i protestmarsjer. Et typisk eksempel var klimamarsjen «Grasrota for rettferdig klimahandling», som ble arrangert i byer over hele landet 30. august i år. I Oslo ble det ropt slagord som «La olja ligge! La olja ligge» og «Hva vil vi ha? Klimahandling! Når vil vi ha det? Nå!» til taktfast trommearrangement. Her tydeliggjøres skille mellom deltager og tilskuer. De som roper og går, er deltagere. De som står på sidelinja, er tilskuere inntil de eventuelt bestemmer seg for å slutte seg til. Stillheten skiller ikke på samme måte. Tilskuere kan være tause eller kommentere marsjen eller ikke bry seg om den. Men stopper de opp og betrakter marsjen i stillhet, blir stillheten for et øyeblikk noe som binder betraktere og vandrere sammen. I stillheten blir vandrernes forbundethet med byen forsterket. Den begynnende meditasjonen over artsmangfold i botanisk hage fortsetter i vandringen gjennom byen i en sanselig meditasjon over byens *toposmangfold*: stille gater, trafikkerte gater, gater med mange mennesker og mye liv, trange byrom med høye hus som skygger for solen, åpne plasser. Spesielt sterkt opplevde jeg stillheten i det vi gikk nedover Karl Johan. Her ble plutselig jeg en tilskuer som betraktet livet langs fortauene og ved kafebordene.

I sørgemarsjen finner vi mange av kjennetegnene som karakteriserer protestritualer slik Sara Pike beskrev. Marsjen hadde et bestemt fokus, å gjøre stortingsvalget 2019 til et klimavalg. I marsjen var det flere undertemaer, slik som sorg over tap av artsmangfold, oppfordring til politikere og andre beslutningstakere om å avvikle fossilt brennstoff og en generell oppfordring til å bry seg om klimakrisen. Ritualet omstrukturerte byrommene på ulike måter – helt konkret ved at trafikken delvis stoppet opp eller måtte omdirigeres. De ulike stoppene fremhevet symboltunge bygninger og steder i byen. Og – slik stillheten transformerte min tilstedeværelse i byen – ble Karl Johansgate en slags forlengelse av Botanisk hage. Her kunne jeg observere, sanse og undre meg over livsmangfoldet i byen. Dette var en lovlig demonstrasjon, så deltagerne var relativt trygge underveis. Men det skjedde et skifte fra lovlig til sivil ulydighet ved enden av marsjen. Politiet omringet deltagerne og oppfordret til å forlate plassen.

Ritualet iscenesatte en forståelse av at klimakrisen er reell, at olje og gass er blant de viktigste faktorene som bidrar til den, og at det er nødvendig å gjøre noe med den nå. Vi kan også se at ritualet iscenesatte idealer om fellesskap, der sivile ulydighetsaksjonister og lovlydige borgere, kunstnere og byråkrater, unge og

gamle i en ikkevoldelig protest, kan samles om et felles formål. Slik ga det også erfaring av kollektiv solidaritet. Samtidig bidro innslag av sivil ulydighet til spenning, særlig ved oljedepartementet og i avslutningen.

Kontemplasjon og aktivisme

«Livstreet» og «Sørgemarsj for naturtap» er begge rituelle ytringer som engasjerer et rikholdig arkiv av kirkelige bilder, tekster, gester og riter og omsetter materialet til et repertoar av «embodied knowledge». Som et fysisk urørlig objekt er altertavlen i seg selv en gjenstand i arkivet. Den er forordnet av kirkelige myndigheter og utformet etter gjeldende retningslinjer og normer for kirkelig kunst. Altertavlens motiver kan indekseres og føres tilbake til kirkelig dogmatikk og teksttradisjon. Samtidig kan vi i de kraftige blå penselstrøkene, de finslipte glassbitene og trekonstruksjonens rå materialitet, se spor av kunstnerens «embodied knowledge». Og i det vi forholder oss romlig til tavlen, ikke bare som en samling indekserte motiver, blir den del av vår kroppslighet og vårt repertoar. Vi sanser tavlen i rommet. Fargene, stoffligheten, sollyset som faller over tavlen om dagen, eller lyset som skinner gjennom glassbitene i mørket blir sansede, kroppslige erfaringer. Med sin plassering plasserer tavlen oss i kirkerommet, foran eller på siden, vent mot øst eller i en annen retning. Altertavlen gir et billedlig språk som lar oss fortolke det vi ellers erfarer i gudstjenesten: sakramentene, fellesskapet, Den hellige Ånds tilstedeværelse. Vi kan strukturere rommet slik at altertavlen knytter seg til alteret og døpefonten, kanskje også knytte kirkerommet til naturen utenfor kirken, til Mærradalsbekken og havet. I kontemplasjonen over altertavlen og rommet skaper vi sammenhenger mellom tavlen og våre egne erfaringer. Altertavlen oppfyller flere av kjennetegnene Sara Pike knytter til protestritual. Den har et bestemt fokus i det den symboliserer kirkens fellesskap og liturgi, den strukturerer rommet, den iscenesetter bestemte virkelighetsforståelser og kan symbolisere erfaringer av kollektiv solidaritet. Altertavlen synliggjør et helt spektrum av holdninger og verdier, dens «multicodedness» videreformidler utallige lag av mening, for å si det med Taylor.

Også sørgemarsjen er en kompleks, «multicoded» rite med lag på lag av mening som uttrykker et vidt spekter av holdninger og verdier. På samme måte som med altertavlen kan vi velge å forholde oss til den som et arkiv ved å identifisere og katalogisere marsjens mange elementer, eventuelt spore dem til en «opprinnelig» kilde: New Orleans, karneval, kongelige begravelser, protestmarsjer og så videre. Det er slett ikke bortkastet, for i dette åpnes våre muligheter for identifikasjon og fortolkning. Hva er det vi gjør når vi deltar i en slik marsj – sørger vi over tapte plante- og dyrearter, påvirker vi partiene til å «la olja ligge» og satse mer på klima,

søker vi å overbevise de som ikke synes at klima er viktig? Hva slags fellesskaps- og maktrelasjoner uttrykkes i marsjen, har det noe å si om den er lovlig eller ikke? Flertydigheten gir mange innganger til deltagelse. Du kan være med i sørgemarsj, karneval, politisk markering, sivil ulydighet eller i en kombinasjon av disse. I det vi trer inn i marsjen, forvandles den fra et arkiv av muligheter til kroppsliggjort repertoar. Også vi forandres, fra tilskuer til deltager, og som deltager kan vi være sørgende eller kjempende, vi kan ha det gøy underveis, oppleve fellesskap eller fremmedgjøring. Vi kan være lovlydige borgere eller være sivilt ulydige som risikerer straffeforfølgelse.

I en aktivistisk, økoliturgisk sammenheng stiller altertavlen og sørgemarsjen oss overfor to svært forskjellige utfordringer. En altertavle er et liturgisk uttrykk, en del av gudstjenesten. Men, som jeg har vært inne på, er det uvisst hvordan den virker i gudstjenesten. På et eller annet plan former den gudstjenestedeltagere ved sitt stadige, så og si repeterende nærvær i gudstjenesten (se Hammond, over). Siden kirkegjengere ikke har et så klart forhold til kirkerom og kirkekunst som man kan anta de hadde i tidligere tider, må altertavlen engasjeres liturgisk. For eksempel i en preken, i bønne- eller meditasjonsvandringer i kirkerommet eller en gudstjeneste som har altertavlen som gjennomgående tema. Som jeg har vist i analysen, er «Livstreet» rik på økoteologiske impulser. Den kobler oss på bibelske og kirkelige motiver knyttet til natur, skapelse og fornyelse. Den lar oss se sammenhenger mellom natur og troen på Kristus som livets tre. Den orienterer oss i kirkerommet og gudstjenesten, gjør oss sanselig nærværende og åpen for naturen utenfor kirkerommet.

En markering som «sørgemarsj» har andre utfordringer. Den var arrangert av andre enn kirken, skjedde utenfor kirkerommet, og med unntak av to som gikk i liturgiske klær, hadde marsjen ingen eksplisitt forankring i kirken og kirkens liturgi. At den ble arrangert av XR, hadde elementer av sivil ulydighet og framstod som «aktivistisk», vil også for mange kirkegjengere være problematisk. Dessuten kan også marsjens flertydighet være en utfordring – er det en politisk markering eller et karnevalsopptog? Her vil det være nødvendig å fremheve paralleller i kirkens liturgi og folkelig religiøs praksis. Som vist i analysen, er det kirkelig tradisjon for sørgemarsj, for bønnetog med appeller underveis og for stillhet. Slør med navn på utryddede arter har for eksempel paralleller i sørgebånd på begravelseskranser. Sørgemarsjen viser hvordan kirkens egne liturgiske uttrykk kan gi språk i nye situasjoner.

I denne artikkelen har jeg søkt å beskrive liturgiske uttrykk som kan oppleves som to ytterpunkter i økoliturgikk, kontemplasjon og aktivisme. Helt grunnleggende utgjør disse ytterpunktene selve grunnpulsene i all liturgi, som jeg tidligere har beskrevet som liturgiens «inn- og utpust» (Opsahl, 1997). Slik er det ingen

motsetning mellom kontemplasjon og aktivisme, men en dyp sammenheng. Enkelt sagt kan kontemplasjon gi erfaringer av sammenheng og påkobling, gi motivasjon og kall, en «utsendelse i verden». En fordypelse i en altertavle som «Livstreet» kan gjøre oss oppmerksom på relasjon mellom liturgi, natur, kirkerom, sakramenter, fellesskap og tilhørighet, et fortettet symbol på livet i verden. Aktivisme er en måte å være «utsendt i verden» på. Ved å bruke tradisjonelle, kontemplative elementer som stillhet har samtidig «Sørgemarsj for naturtap» også en kontemplativ karakter. Vandringer gjennom botanisk hage ga mulighet til å koble seg på, relatere seg til medskapninger. En kroppslig erfaring av musikk, ritual, av å gå og stoppe opp, sansning av by, natur og medvandrere kan gi en tilsvarende opplevelse av tilhørighet og fellesskap, om enn av en annen, kanskje mer flyktig karakter enn en gjentagende meditasjon over en altertavle. Slik håper jeg «Livstreet» og «sørgemarsjen» kan gi inspirasjon til å utforske kirkens arkiv av symboler, ritualer, tekster og sakramenter og omdanne dem til et repertoar av klagesanger, sørgesprosjoner, velsignelser og sakramenter til jordas helbredelse.

Kilder

- Balogh, A.L. (2020). «The Tree of Life in Ancient Near Eastern Iconography», s. 32–73 i D. Estes (Red.), *The Tree of Life. Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions*, vol 27. Brill, Leiden
- Bibelen (2024) Det Norske Bibelselskap, Oslo
- Bonaventure (1978) *The Soul's Journey Into God. The Tree of Life. The Life of St. Francis*. The Classics of Western Spirituality. Paulist Press, New York
- Caviness, M.H. (2006) «Reception of Images by Medieval Viewers» s. 6585 i C. Rudolph (Red.) *A Companion to Medieval art. Romanesque and Gothic in Northern Europe*. Blackwell Publishing, Malden
- Chrysostomos, J. (1979) *Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians*. Utvalg og innledning ved P. Schaff. Eerdmans, Grand Rapids
- Echols, C.L. (2020) «The Tree of Life in Ancient Near Eastern Literature», s. 5–31 i D. Estes (Red.), *The Tree of Life. Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions*, vol 27. Brill, Leiden
- Extinction Rebellion (n/a) <https://extinctionrebellion.no/about/about-us/> (lest 2.10.2024).
- Grimes, R.L. (2013) *The Craft of Ritual Studies*. Oxford University Press, Oxford
- Grimes, R.L. (2010) *Beginnings in Ritual Studies*, 3rd edition, Ritual Studies International, Waterloo/Canada
- Hammond, C. (2015) *The Sound of the Liturgy. How Words Work in Worship*. SPCK, London
- Hellemo, G. (2014) «Bilde, ord og gudstjenestedeltakelse», s 127–147 i Hellemo, G. (Red.) *Gudstjeneste på ny*. Universitetsforlaget, Oslo,

- Hülsewig, S. (2022) *Interpikturalität: Dimensionen und Methodik*, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg
- Kandinsky, W. (2001) *Om det åndelige i kunsten*. Pax forlag, Oslo
- Lahey, C. R. (2022) «Iconology after the Spatial Turn» s. 59–89 i Pamela A. Patton, Catherine A. Fernandez (red) *Iconography Beyond the Crossroads: Image, Meaning, and Method in Medieval Art*. Penn State University Press, doi.org/10.5325/j.ctv296msxz.7
- Lathrop, G. W. (1993) *Holy Things. A Liturgical Theology*. Fortress Press, Minneapolis
- Luginbühl, T. (2015) «Ritual Activities, Processions and pilgrimage», s. 41–59 i Rubina Raja og Jörg Köpke (red) *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Wiley Blackwell, Chichester
- Opsahl, C. P. (2023) «Fuglesymfonier. Et essay om natur og musikk» s 350–64 i *Kirke og Kultur* nr. 4/2023 Universitetsforlaget, Oslo
- Opsahl, C. P. (1999) «Over in the Gloryland. Jazzbegravelser i New Orleans. s 350–64 i *Kirke og Kultur* nr. 5–6/1999 Universitetsforlaget, Oslo
- Opsahl, C.P. (1997) «Liturgiens pust», s 33–40 i *Nytt Norsk Kirkeblad* 1997 nr. 8. Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo
- Pike, S. M. (2017) *For The Wild. Ritual and Commitment in Radical Eco-Activism*. University of California Press, Oakland
- Rustad, M. E. (2021) Extinction Rebellion: 129 aktivister arrestert – 2,1 millioner i bøter» i *Bergens Tidende* 28. august 2021, <https://www.bt.no/nyheter/okonomi/i/L563kx/extinction-rebellion-116-aktivister-arrestert-1-5-millioner-i-boeter> (15.10.2024)
- Salonius, P. «The Tree of Life in Medieval Iconography», s. 280–343 i D. Estes (Red.), *The Tree of Life. Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions*, vol 27. Brill, Leiden
- Schafer, W. J. (1977) *Brass Bands & New Orleans Jazz*, Louisiana State University Press, Baton Rouge
- Santino, J., ed. (2006), *Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death*, Pelgrave Macmillan, New York
- Taylor, D. (2003), *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*. Duke University Press, Durham
- Torvund, G. (2005) *Kyrkekunst. Etat for skule og kultur i Hå gamle prestegard*, Varhaug
- Vårt Land 31. august 2024, <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2021/08/31/kirken-gjor-seg-til-roper-for-ytterliggaende-krefter/>

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY

ÅRGANG 41 NR. 2 (2024) S. 58–79

DOI 10.48626/TPT.V41I2.5578

Peer-reviewed article

What's the Right Rite?

Bonhoeffer, Climate, and Prayers of Confession

LISA E. DAHILL

*Professor of Transformative Leadership and Spirituality,
Hartford International University for Religion & Peace
ldahill@hartfordinternational.edu*

ABSTRACT

In the face of ecological crises, we are largely still living in what Joanna Macy calls “Business as Usual,” even as global systems are shifting and irreversible tipping points nearing or already even past. I explore here how, if at all, the practice of corporate confession empowers Christians to engage these questions, arguing that we need a much richer liturgical repertoire of practices. I approach these questions through Dietrich Bonhoeffer’s resistance to “cheap grace” in relation to the tangle of structural sin, complicity, and inextricability involved in contemporary eco-justice questions and in relation to eco-anxiety and other eco-/climate emotions. I use this lens to analyze forms of corporate confession from the Evangelical Lutheran Church in America’s liturgical resource *Sundays & Seasons*. In the conclusion, I point to larger forms of practice that could complement confession and help restore it to its proper role in fostering costly grace.

KEYWORDS

Bonhoeffer. Confession. Absolution. Climate. Ecology. Lament

Introduction

I love my religious tradition, the Evangelical Lutheran Church in America (ELCA), am on its clergy roster, for decades was the most faithful of church-goers – even a professor of worship at an ELCA seminary – and have found there some of the most important, beautiful, and transforming experiences of my life. ELCA worship at its best brings together layered forms of beauty in music, poetry, ritual, color, movement and is committed to meaningful preaching and contextual innovation while centered in Western rite traditions connecting worshipers to countless other Christians across time, space and culture. It is my home. Yet something fundamental shifted when I experienced an ecological deepening in 2011: my experience of the holy moved decisively outdoors, along with my own center of spiritual gravity. For the first time, I began to experience worship as false when it does not reflect and place us within the bigger natural world from which both our lives and G*D are inseparable. It stopped ringing true.

In the years since my ecological opening, I have spent a great deal of time outdoors and a great deal also immersing myself in questions of science, policy, philosophy, and ethics having to do with our current ecological crises and their roots in Christian and Cartesian dualisms, in entrenched anthropocentrism, in the commodification of extractive global capitalism, and in political, legal, and economic systems of colonialist, racist, and patriarchal hierarchies of value. I write and teach in these questions, attempting to create spaces in which my students (and readers) and I can wrestle honestly with the catastrophic harm that centuries of ecological/human exploitation and devastations have created, the profoundly disorienting and destabilizing disruptions climate change and ecosystemic collapse are ushering in. The emotions these questions raise are themselves disorienting aspects of this process, and I am well aware of how difficult it is to experience them, as well as how central such experience is in making possible meaningful change, growth, and action.

There are many people who, like myself, live and breathe these questions today – but there are many more who do not, for whom they are too overwhelming or too threatening, the scale of these problems blasting through every structure of society and psyche in forcing (or inviting) massive change. What we find in place of the sustained, all-hands-on-deck attention to these crises that they demand is a sort of collective blankness in many spheres of popular media, news, political analysis, and ordinary life. For many people, in most spheres of their lives, we are still living in Business as Usual, even as global systems are shifting and irreversible tipping points nearing or already even past. The language of “Business as Usual” comes from Buddhist eco-philosopher and activist Joanna Macy, who describes

contemporary society as functioning – in the face of this tsunami of crisis and disruption looming in our near future – with three dominant stories. They are “Business as Usual,” “The Great Unraveling,” and “The Great Turning” (Macy and Brown, 2014). Many people live in more than one of these; but relatively few are yet living in the third. “Business as Usual” is still the primary mode of operation for most of society, reflected in the ELCA practices of corporate confession this article will examine; and all of us still necessarily live here to the extent that we need to pay mortgages, eat food procured from a supermarket, etc. Those perceiving themselves within “The Great Unraveling” grasp the ways ecological devastation is already fraying – and will increasingly dismantle – the industrial and agricultural and supply-chain dimensions of our complex lives, along with the climactic conditions making possible our stable societies and communal life. Taking in the scope of these disruptions, which make visible the ways in which the structures our lives depend on are out of alignment with the planet’s life systems, is what powers the capacity to participate in “The Great Turning”: the personal and collective attempts on every scale of society to stop the collective suicidal systems and create new ones.

Yet the Great Unraveling is an exceedingly difficult reality to live in, and many find it impossible to stay here. Because that fact is true of most world political and intellectual/media leaders as well, we do not have the collective leadership needed to create public spaces for truly taking in and acting on these vexing questions. As ethicist Clive Hamilton writes,

Our best scientists tell us insistently that a calamity is unfolding, that the life-support systems of the Earth are being damaged in ways that threaten our survival. Yet in the face of these facts we carry on as usual. Most citizens ignore or downplay the warnings.... How can we understand the miserable failure of contemporary thinking to come to grips with what now confronts us?... It is the great silence (Hamilton, 2017, vii, ix).

And this silence pervades much of the public worship of Christians as well, despite the courageous public witness of Pope Francis and the often quite powerful statements of church bodies on these questions.

Many today find the church version of Business as Usual unconvincing.¹ What would it mean to worship in ways that tell the truth about G*D, ourselves, the world, and grace? Specifically, what is the role of liturgical practices in helping spark that ecological conversion to which Pope Francis has called all Christians, or the move out of Business as Usual? (Pope Francis, 2015, ¶14–15, 216–21). This article focuses on one piece of these questions, namely the practice of corporate confession of sin. I argue here that forms of corporate confession widespread in the ELCA liturgical contexts I know best – specifically, the use of prayers of confession written anew for each season and published in the online resource *Sundays & Seasons* – do not successfully engage these questions. We need a much richer liturgical repertoire of practices to set free this liberating power.²

I approach these questions through the lens of anti-Nazi theologian Dietrich Bonhoeffer's resistance to "cheap grace": his lived insistence on a robust theology of discernment and mature responsible action in the face of the world's most vexing and difficult challenges. I assert that practices of confession and absolution that leave Hamilton's great silence intact promote cheap grace and distract us from developing ritual forms that could more adequately address the profound challenges of our time. We need liturgical forms *making possible* such breaking of the silence, toward radically new forms of human life on Earth. Specifically, and perhaps most important, we need rites that break the great silencing of voices beyond the human realm, voices from the human and ecological and psychic underside, voices from future generations.

In this article I first lay out *Bonhoeffer's theology of confession and absolution*, centering in his distinction between cheap and costly grace, and relate that distinction to the tangle of structural sin, complicity, and inextricability involved in contemporary eco-justice questions. Next, I trace *the role of eco-anxiety and other eco-/climate emotions (grief, shame, guilt, despair, panic, rage, etc.)* in the face of

1 Church affiliation rates in the U.S. are rapidly dropping, along with similar rates for many other religious forms of community. The most recent study by the Pew Research Center (January 24, 2024), titled, "[Religious Nones in the U.S.: Who They Are and What They Believe](#)," claims that 28% of the U.S. population now falls in the category of "Nones," those claiming no formal religious affiliation. These rates are even higher among younger generations.

2 While a range of new work is emerging on, broadly, the relation between Christian liturgy and ecological questions (see the survey found in Dahill, forthcoming), I have found surprisingly little analysis, with the exception of Conradie (2010), of questions of corporate confession in relation to ecological problems. An introduction to *Sundays & Seasons* is found at note 19 below. I am focusing solely on the confessions included in *Sundays & Seasons'* seasonal worship texts found under the heading "Sundays & Seasons Resources" in the Library section of the website: <https://members.sundaysandseasons.com/Library#> (accessed December 2, 2023).

these questions, their pivotal place in the dynamics of change at the heart of Bonhoeffer's view of transforming grace. Third, I analyze *forms of corporate confession* from the ELCA liturgical resource *Sundays & Seasons*, both in terms of problematic dimensions of corporate confession more generally and specifically in terms of climate and ecological questions, and showing how they fail, in my view, to attend in generative ways to the complexity of human dynamics around these questions and fall into cheap grace.³ In the conclusion, I point briefly to *larger forms of practice* that could help restore corporate confession to its proper role in fostering costly grace.⁴

A. Bonhoeffer, Confession, and Climate Change

Bonhoeffer's theology and ethics aim toward the cultivation of mature adult responsibility in the face of complex systems and structures, and his theology of grace famously provides a key foundation for the direction his own life would take. He defines "cheap grace" as

*cut-rate forgiveness, cut-rate comfort, cut-rate sacrament; grace as the church's inexhaustible pantry, from which it is doled out by careless hands without hesitation or limit.... a cheap cover-up for [our] sins, for which [we show] no remorse and from which [we have] even less desire to be set free.... [It] is forgiveness without repentance... absolution without personal confession.... Grace without discipleship (Bonhoeffer, 2001, 43–44).*⁵

3 To be clear, there is much that is beautiful and praiseworthy in *Sundays & Seasons* and the broader repertoire of ELCA worship resources having to do with creation-oriented worship materials. From Eucharistic and baptismal prayers to weekly creation-centered lectionary and preaching resources, to a wealth of prayers and hymns, the tradition includes many invitations to worship planners to "green" weekly worship.

4 For help in shaping this article, I thank in particular my colleagues Amy Carr and David Grafton; the members of the Ecology and Liturgy Seminar of the North American Academy of Liturgy; and the anonymous peer reviewers who strengthened the essay. I received funding for the research underlying this work in the form of a Sabbatical Grant for Researchers from the Louisville Institute in 2021.

5 For more on Bonhoeffer and repentance specifically, see McBride, "Thinking within the Movement of Bonhoeffer's Theology"; also, on confession, see Wilkes (2015); and McBride (2017), 17, 115, 185.

A few pages later he notes, “I am liberated from following Jesus – by cheap grace” (Bonhoeffer, 2001, 51).⁶ In contrast, costly grace implies and requires and *makes possible* actual change. In the chapter of *Discipleship* titled “The Call to Discipleship,” Bonhoeffer outlines several stories of how people respond to Jesus’ call, making clear that this call is actually beckoning them into something new:

As long as Levi sits in the tax collector’s booth and Peter at his nets, they would do their work honestly and loyally, they would have old or new knowledge about God. But if they want to learn to believe in God, they have to follow the Son of God incarnate and walk with him.... Levi at his taxes could have had Jesus as a helper for all kinds of needs, but he would not have recognized him as the one Lord, into whose hand he should entrust his whole life (Bonhoeffer, 2001, 62).

On the next page, he writes, “The road to faith passes through obedience to Christ’s call. The step [in Levi’s case, away from his tax booth] is required; otherwise, Jesus’ call dissipates into nothing. Any intended discipleship without this step to which Jesus calls becomes deceptive enthusiasts’ illusion.”

How to discern this call for oneself and become able to hear it, let alone say Yes to the changes of heart and mind being summoned, is not easy. But to think that “grace” means being excused from this, or simply receiving a blessing – that it means, in the case of confession, being released from sins without thereby also being freed to live in new ways – is cheap grace, this “enthusiasts’ illusion.” Grace for Bonhoeffer, arising from this divine initiative seeing and summoning persons, breaks the power of sin and empowers them to follow Jesus in radically new forms of life and community; such “following after” is what the German term for discipleship (*Nachfolge*) literally means. Grace is what mobilizes us – who on our

6 For Bonhoeffer, grace in the face of failing to obey Christ’s call comes late in the process: it’s for the person who has tried and tried and tried to live a Christian life but inevitably fails at various points – that’s where grace consoles and keeps the person nurtured to keep going. Grace that comes too soon in the process, serving to short-circuit any attempt at such a life, is cheap. He uses the example in *Discipleship* of the difference between Dr. Faust, having devoted his whole life to scholarship, sighing in old age that all learning is still partial and incomplete – versus an 18-year-old using this excuse to avoid studying at all (DBWE 4:51). When what we call grace functions to derail that movement into actual discipleship, as he often observed it doing in his time and context, then it’s not grace at all; it’s cheap. Scholar Carol Anderson echoes Bonhoeffer’s analysis in her 2018 *Huffpost* tracing of the social devastation that arises from the absolution of unrepentant sinners, insisting that we need to stop extending cheap grace to those whose racism is suffocating countless lives and our collective life: “[If You Want to End Racism, Stop Forgiving Racists.](#)” See her larger analysis of these toxic dynamics in *White Rage*, 2017.

own can't seem to break that great silence – to begin what can feel initially like an excruciating process of facing climate realities and ultimately begin creating new forms of personal and communal/social life that are healthier and harder and far more joyful than being enmeshed in silence and privilege ever were.

Without ever contradicting Luther (in fact summoning Luther as the paradigmatic exemplar of such costly discipleship), Bonhoeffer nevertheless challenges the way the classic Lutheran distinction between law or commandment and Gospel was playing out in his time: the Gospel supposedly freeing people in Christ without any accompanying sense that this freedom was *for* and solely real *within* a new life of personal and communal walking with Jesus wherever Jesus might lead. He writes, “The call to discipleship.... is a gracious call, a gracious commandment. It is beyond enmity between law and gospel. Christ calls; the disciple follows. That is grace and commandment in one” (Bonhoeffer, 2001, 59). Bonhoeffer insists that grace, the absolution itself, inheres in (or is indivisible from, or is another way of articulating, or is the power giving rise to) *being* freed from one's sins by living in the new way Jesus is calling one into. Levi cannot just stay at his tax booth with his “sins forgiven,” because in that case he is continuing to enact the sins from which Jesus is trying to call him away: namely being complicit with and an actual agent of the Roman Empire's violent exploitation of the local people. In order to be freed from his sin, he has to get up, walk away, and follow Jesus into a whole new life: the call, the commandment, the obedience, and the grace are one indivisible reality animated by divine love.

Central to what makes contemporary climate and ecological catastrophes so spiritually sickening is that it is nearly impossible to be freed in this way from the economic structures fueling the layers of catastrophe: we can't easily step out of these structures, certainly not as individuals. This perceived incapacity to change heightens the sense of “stuckness” and reliance on cheap grace instead. Ethicists refer to contemporary climate/ecological issues as “wicked problems,” meaning among other things that our ethical systems and our fundamental theologies and liturgies can't fully account for what it might mean to speak of things like justification when the world itself is going off its geological and biological and ecosystemic and cultural/political rails (Jenkins, 2013).⁷ As South African eco-theologian Ernst

7 On the ethics of confession in situations of structural violence, see, e.g., Kevin O'Brien's three part process of “recognizing the harm we have caused, apologizing for it, and then working to redress the wrong” (O'Brien, 2016, 194). abby mohaupt addresses complex questions of church entanglement with and resistance to the fossil fuel industry (mohaupt, 2024); despite her chapter's title (“Corporate Confession”), it deals only glancingly, at the end, with the actual practice of communal confession. Her sample prayer along these lines, however, is a powerful example of liturgical truth-telling in the face of climate reality.

Conradie notes, even figuring out what to confess is incredibly complex, in light of the difficulty of teasing out one's actual responsibility within "the polarization that characterizes discourse on climate change – between East and West, North and South, the consumer class and the poor, (over)-industrialized and so-called 'developing' economies, gated communities and (environmental) refugees, previous and coming generations and between the interests of humankind and other-kind" (Conradie, 2010, 138).

Yet, while it is true that we can't single-handedly change our circumstances or these systems much bigger than we are, we can change our perception of our role and the scope of our belonging, our development of practices awakening a sense of the divine presence in wild new ways, the use of our voice and witness and action and votes and money in public, the decision to invest in new forms of local systems, infrastructure, and economies. In all these and many other ways, we do have tremendous agency, were it not trapped, along with tremendous amounts of bottled-up emotion, behind that great silence. We do have the power to begin to create new forms of human and interspecies communion, the living world we want to inhabit, and to start actually living there.⁸

On the pivotal role of remorse in this process, Bonhoeffer has much to say, not only in *Discipleship* around cheap/costly grace but also in the various places he talks about confession and sin (also using the language of contrition or penitence for sin).⁹ These are part of what the Christian tradition terms *compunction*,

8 Many new books and websites describe these initiatives and the forms of life already taking shape. See, for instance, among many others, Wahl, 2022, and the encompassing range of initiatives outlined on the website of Paul Hawken's "Project Regeneration": <https://regeneration.org/> (accessed March 17, 2024). Joanna Macy's Work that Reconnects, described earlier, encompasses a range of transformative practices intended to empower people to move into such action. The process moves through a four-part spiral: Gratitude, Honoring Our Pain for the World, Seeing with New Eyes, and Going Forth. See Macy and Brown, 2014. For Bonhoeffer, such reflection takes place under the heading of *responsibility*: how do I discern the will of God in complex and ambiguous times, and then take the action to which I discern God calling me? Mark Bocker (2016) places these questions of responsibility at the center of his treatment of Bonhoeffer and ecological ethics. See also Fredericks (2021).

9 The primary place Bonhoeffer treats confession (*Beichte*) is in *Life Together* (1996), 108–118; he also treats it in his 1936 Finkenwalde lectures (2013, 89–94 and 746–52). In these texts he makes clear how central this emotional dimension of clearly experiencing the pain of one's alienation is in the process of truly confessing it and seeking forgiveness. Note that such confession of sin (*Beichte*) is not the same as the public and anti-Nazi forms of confession (*Bekennung*) to which he and others also famously enjoined the Confessing (*Bekennende*) Church of his day. "Confession" in English translates both German terms; one could say that what unites them is an articulation of truth-telling. A third German term (*Buße*) refers to penitence or repentance, the contrition at stake here.

being “pierced” not just with the reality of the structures of evil we are part of, our enmeshment in them, but also with our sinful preference for avoiding the costs that follow upon awakening, namely having to feel painful emotions, needing to change our lives, and being compelled to act.¹⁰ At the same time, those things I am aware of and feel remorse about may or may not be the sins I actually most need to confess (white people may live in conscious or unconscious ignorance of the racism they assume and perpetuate). With regard to climate too, the sins of (say) not recycling – the scale of problems many people spontaneously name in their eco-confessions, in my experience – pale alongside things like voting for climate deniers. Costly grace requires radical availability of heart in the confessing: to *long* to be freed from Business as Usual, to *want* my life to be part of the Great Turning, to *beg* for the grace to let go of whatever gets in the way of such participation. Can we confess in this way?

For Bonhoeffer, grace permeates all of this, the entire Christian life: he insists in his *Ethics* that grace is what invites us to participate in the reality of Jesus Christ who has already redeemed the world and embraces it in love, all the time, no matter what (Bonhoeffer, 2006, 54–68).¹¹ This grace calling us into new forms of life is the same unconditional love grounding all that is. Faith, or the experience of justification as true for oneself, means waking up (by grace) to this reality, which has already been true all along, and living in it. In my ecological reading of him, it means waking up to the astonishing reality of being part of the wild communion of all that is, into which we are already inextricably interwoven in the grace of being alive at all on this exquisite planet and learning to live in a whole new way accordingly.

10 Many in Christian tradition note the importance of conviction of sin, or compunction, what Douglas Christie describes as being “pierced” by the shattering sorrow of one’s sin (2013, 70–101).

11 He treats the relation of justification or grace to one’s life in the world (i.e., the “ultimate” vis-à-vis the “penultimate”) in “Ultimate and Penultimate Things” (Bonhoeffer, 2005, 146–70).

B. Guilt, Shame, Grief, Rage, Despair, Longing, Dread: The Tangle of Climate Emotions

A pivotal question in this process has to do with *how* to let the call into new life touch and move and change us; it has to do with the heart's resonance and response.¹² Questions of remorse noted above open the door to the role of emotion generally in costly grace; and, as contemporary studies around the world are showing, emotion is also at the heart of climate response. These dynamics include a host of powerful and often overwhelming emotions, such as "eco-grief," "eco-anxiety," rage, dread, panic, guilt, shame, or despair, all of which plus many others are part of the larger complex scholars increasingly refer to simply as "climate emotions." One of the foremost researchers of climate emotions today, Finnish scholar Panu Pikhala, explores this phenomenon both theologically and sociologically.¹³ He helpfully unpacks the language of *anxiety* often used as a catch-all for these tangles of emotions, noting that feelings of uncertainty, unpredictability, and uncontrollability are "classic ingredients in anxiety" (Pikhala, 2020, 2). Yet while psychologists generally view crippling anxiety as a "disorder," Pikhala and others reframe climate or eco-anxiety instead as an adaptive response, "an understandable reaction to the severity of the ecological crisis" (Pikhala, 2021, 121).¹⁴

These grave existential emotions – the very future of our planet at stake, including the lives of all we love, the stability of biological and social/infrastructure systems on which our lives depend from moment to moment, and the conditions of life that give us joy – create a psychic burden that takes a tremendous toll on individuals and communities unable to face and give expression to these feelings. Like unresolved childhood trauma or a Stage 4 cancer diagnosis we cannot bring ourselves to think about, this psychic weight lodges heavily in our collective shadow, requiring great stores of energy to keep it suppressed, paralyzing us from taking action, and contributing to psychological and relational dysfunctions of all kinds through this shared avoidance of reality.

12 This is an important topic more broadly in and beyond theologies of confession, of course, with many authors addressing it in diverse ways across various psychological and sociological disciplines. The human psyche is endlessly complex, and the psycho-dynamics of change via authentic breakthrough, truth-telling, and liberation from patterns that don't foster health takes place on levels not always accessible to conscious choice. In that sense, it corresponds to how Bonhoeffer describes the dynamics of conversion – namely originating not in the individual's own decision but by divine grace, the experience of being called. See "The Call to Discipleship" (Bonhoeffer, 2001, 57–76).

13 See works cited in the bibliography.

14 Bas Verplanken and Deborah Rov make a similar point in the very title of their article, "My Worries Are Rational, Climate Change Is Not" (2013).

Fear of these profound and destabilizing emotions is thus at the heart of “the great silence” noted above (and the manifestation of this silence in liturgies avoiding these questions): we cannot open the door to these feelings because they seem far too big for us or for church. They will blow us apart, they will consume us, they will kill us. In a sense that is true: they will destroy the false self and, ultimately, all forms of existence not compatible with life on Earth. But it is not true that feeling these feelings will kill us, even in their worst fury as they burst to the surface once that door begins to open – just as it is not the Stage 4 diagnosis *itself* that kills a person with cancer. Instead, allowing these feelings to surface and pour forth is the only thing that also opens the door to power, creativity, energy, deep love, a grasp of the miracle of being alive at all, indeed joy: the very life of the world.¹⁵

Thus, healthy compunction – being truly pierced to the heart by the gravity and impact of what is at stake in ecological questions – matters because it makes confession truthful (I really *do* want to be liberated from this way of life) but also because it opens the door to breakthroughs of many other climate emotions pouring forth in its wake, and ultimately provides the fuel and motivation to make change, including seemingly impossible changes. Unlocking these emotional depths is simultaneously the most terrifying and the most empowering part of the process of transformation toward these questions, as one begins (by grace!) to fumble or leap into new forms of life opened by the softening and heart-stretching of tears and love, the clarity and energy of anger, passionate creativity let loose in the world. This is what Bonhoeffer means by *costly* grace: grace alive, grace transforming the heart and one’s vision of the world alive. It is indeed the pearl of great price.¹⁶

A word about shame and guilt in particular, pieces of the climate-emotion tangle that show up particularly in residents of high-income countries bearing greater responsibility for climate change and other forms of ecological catastrophe and injustice. Both emotions lie at the core of the phenomenon of moral injury, and scholars have begun applying this lens to the emotions of ecological distress (Henritze, et al.). While people of any culture or economic station can experience ecologically-related moral injury from the perceived disjunction between their life choices (often forced upon them) and the damage those create for creatures, waters, or other humans, this phenomenon and its related emotions

15 “[T]he heart begins to wither when pain, fear, grief, and anger are numbed, locked within walls so thick that we do not even know that these feelings exist. With the withered heart, so too shrinks the holy passion to ignite action. This nation is drenched in numbness, frozen in numbness, rotting in numbness in the face of climate change, our role in causing it, and the consequences” (Moe-Lobeda, 2023, 247).

16 Matthew 13:45f., used as a metaphor of costly grace in Bonhoeffer, 2001, 45.

lie particularly close at hand to the globally privileged people this article focuses on. Sarah Fredericks' 2021 book, *Environmental Guilt and Shame: Signals of Individual and Collective Responsibility and the Need for Ritual Responses*, in fact notes already in its title the role of these emotions in making visible the capacity for appropriate forms of relationship: for collective responsibility to one another (Fredericks, 2021).¹⁷

Yet confession is not a helpful remedy for the shame-based components of moral injury; practices of confession are a liturgical means of dealing solely with situations of actual *guilt*, the only piece of this whole complex of climate emotion that confession directly addresses. Figuring out what we are actually *guilty* of in relation to these huge dynamics is not easy, to say the least. The inseparability of actual guilt or complicity from the many ways in which we are not active or even passive perpetrators of sin but also victims of others' greed, or horrified and relatively small bystanders, means the practice of confession can become hopelessly tangled within seemingly inextricable layers of complexity, confusing the questions of what exactly I ought to be confessing – and what it could ever mean to be absolved in Bonhoeffer's sense of costly grace, namely being *freed* from the necessity of continuing to live in those patterns of sin. Conradie notes, along these lines,

It is indeed crucial to specify one's responsibility in this regard as far as this is possible. Christian confession of guilt is an exercise in naming (see Jennings, The liturgy of liberation, p. 68–73). The problem is that a generalized sense of responsibility for causing climate change will also lead to vague measures in addressing carbon emissions.

17 Fredericks wrote an earlier article, adapted into chapters 2 and 9 of this book, whose title seems to indicate work parallel to mine: "Online Confessions of Eco-Guilt" (2014). In fact, however, she is analyzing the phenomenon of environmentally minded people to confess their lapses to one another in online forums of various kinds. The phenomenon she analyzes tends to highlight discussions of concrete individual action (or failure to act), "situate[d]... with respect to descriptions of religion and nature religion" [65], rather than the highly generalized statements of the *Sundays & Seasons* prayers, in relation to Christian theology and practice. Despite the fact that the implied religious framing of these posts tends to fall within a broadly defined "nature religion" or spirituality, Fredericks does note that "much of the language they use to discuss their assessments of their actions – guilt, sin, confession – resonates with Western monotheistic religious traditions, especially the confessional traditions of Christianity" (70). She notes that those posting in this way have together informally created what often functions as a form of ritual (pp. 76–78). Fredericks' book is the most comprehensive and detailed study I know of on the dynamics of environmental guilt and shame, the complexity of developing appropriate ritual means of addressing them, and the ethical questions implicit throughout; see chapter 8 of her book on this latter topic.

Moreover, from a pastoral perspective, it is inappropriate to burden individuals with guilt for a problem that they did not cause and cannot carry on their own. There is also the Protestant danger of an “arrogant assumption of guilt”. Those who believe that they are responsible for everything also tend to think that they must really have control over everything (Conradie, 2010, 145, note 29).¹⁸

One piece is clear: of all those powerful climate emotions lodged deep in the psyche of every human on Earth who has any knowledge of the crises we are facing, we liturgically ignore everything *except* guilt if confession is our sole or primary liturgical means of addressing these bigger spiritual concerns. And the fact that confession/absolution is the primary liturgical tool many ELCA congregations provide for these questions thus limits our capacity to see, hear, feel, address, and welcome the many other important climate emotions welling up in us: those divine energies whose shared expression is both terrifying and liberating, the psychic ground of the costly grace we desperately need.

C. The Practice of Corporate Confession: Does It Help?

To explore the adequacy of the current ELCA liturgical forms of corporate confession, I have examined the seasonal prayers of confession published in the online set of liturgical resources called *Sundays & Seasons*.¹⁹ The Appendix to this article includes the texts of a representative confession from recent years, chosen from the seasons of Advent (Year B, 2023–2024) and Christmas (Year A, 2022–2023) and from Summer (Year C, 2021–2022).

18 He continues, “See Jürgen Moltmann, *A Broad Place* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), p. 279, with reference to German post-war discourse on anti-Semitism.” The inline citation is to Jennings, 1988.

19 *Sundays & Seasons* is the ELCA’s online repository of worship resources keyed to the three-year Revised Common Lectionary (RCL) used by many Protestant churches in the U.S. and worldwide. I have looked at the resources published for the current liturgical year B (2023–2024 as I write this essay) of this three-year cycle, as well as the two preceding years: Year A (2022–2023) and Year C (2021–2022). These resources are written broadly seasonally: that is, they include a set of prayers (usually an opening rite of Confession and Forgiveness, but in the Easter season a Thanksgiving for Baptism; along with an offertory prayer, an invitation to communion, a post-communion prayer, and a final blessing) composed to be used on the Sundays and related feast days of the seasons or periods of Advent, Christmas, the Time After Epiphany, Lent, the Three Days, Easter, Summer (the Sunday following Trinity through early September), Autumn (September and October, roughly), and November. Many congregations and other worshiping bodies of the ELCA subscribe to *Sundays & Seasons* and download these resources to print into their weekly liturgical texts.

I will first comment on a larger set of problems with the use of such pre-written formulations of prayers of confession concerning dynamics that are problematic even apart from their effectiveness around questions of climate in particular. Such confessions can cause harm in several ways: first, they can put words of remorse into people's mouths that are volitionally untrue (i.e., if people don't actually repent of the sins the printed text tells them to confess, and are then told that their sins are forgiven): a classic example of cheap grace. Second, even aside from this question of a person's remorse, the printed words may bear little or no resemblance to the actual problems/sins/demons a particular person needs to be rid of. This false framing of the "sins" one is told to confess may represent a missed opportunity to go deeper; but it can also cause harm when the words one is bidden to speak do not correspond to one's actual position in relation to the issues described. For instance, as I have detailed elsewhere, a person caught in domestic abuse who is obliged to "confess" that they focus too much on themselves and ignore the needs of others may thereby find the church (by implication, also God) mirroring the perpetrator's blame of the victim for the toxic dynamics of the relationship or system and nipping in the bud, Sunday after Sunday, any nascent perceptions that the real sins needing the breakthrough of divine grace and energy are of a different order entirely: those of ignoring one's own needs, disregarding one's emotions and bodily perceptions, allowing one's own worth to remain effaced and invisible.²⁰ Sins of this sort rarely if ever appear in *Sundays & Seasons*; we hear over and over and over the voices of perpetrators and bystanders ("David"), but almost never the dynamics needing to be named and released by the sinned-against ("Bathsheba"). Finally, these prayers' narrow attention to the sins of perpetrators and bystanders noted above fails to grasp the endlessly complex

20 For instance, in the Summer Year C example in the Appendix, the assumed "we" of the confession is unapologetically persons of privilege, those who, "Instead of putting others before ourselves, [long] to take the best seats at the table." Yet many people in the world are forced into positions of submission or exploitation; for them, living in an economy that privileges "others before ourselves" represents the violent shape of their trauma, not a sin of which they are the perpetrator; learning to read against the grain of this prayer to actually *claim* one's deserving of "the best seats at the table" might represent a step of tremendous spiritual growth. In contrast, the confession for Christmas in Year A 2022 (appearing again in Year B, 2023) includes a recognition that people approach the practice of confession from very different locations: "Where we are [*this*], give us [*that*]..." This prayer is a salutary move in the direction of the kind of concreteness and truthfulness that costly grace requires. In that way it parallels the rites of Corporate Confession and Forgiveness and the confession appointed for Ash Wednesday found in the ELCA's primary worship book, *Evangelical Lutheran Worship* (2005). I have written at more length on these questions in Dahill, 2005.

realities either of climate change – in which middle-class worshipers of the developed West are, in a meaningful sense, *simultaneously* complicit, caught, and victim – or of the human psyche itself, in which even those labeled “perpetrators” also contain depths of trauma mirroring those of their victims and calling for the same self-love and profound self-compassion missing from these prayers.²¹

These overarching problems result in a liturgical practice misaligned with the complexity of human life. The problem continues into the concomitant practice of extending blanket absolution based on such “confessing.” Only some of the prayers mention any sins in relation to creation; most leave it out entirely. Those that mention the natural world at all generally refer to it in a single line, with a statement along the lines of, “We [confess that we] have abused the gifts of creation.” But every confession in all three years includes a strong statement of general forgiveness, like, “In the name of Jesus Christ your sins are forgiven.”

- In the confessions that do include brief mention of creation, this strong absolution implies that the sins against creation thus noted are now released. In the absence of any perceptual or active release from one’s entanglement in Business as Usual, however, such words function simply as cheap grace, helping people experience themselves as those who think regretfully in church about ecological problems; in the absence of any actual new forms of life (a form of practice that, as Bonhoeffer notes, effectively abandons people to their sin rather than breaking them free of it – and thus represents a form of cruelty).²²
- In the texts that include no mention of creation, namely most Sundays across these three years, this absolution implies that sin in relation to creation does not even register as something needing to be faced or confessed.
- In both cases, the “great silence” remains intact.

21 In addition to *Reading from the Underside of Selfhood*, I explore these questions in Dahill, 2010. Cf. also Park and Nelson (2001), which gathered many explorations of these voices and opened the door for continuing further work. On the need for equally attuned interspecies listening, see Dahill, 2013; and Dahill, 2022.

22 In *Discipleship*, 53–55, Bonhoeffer traces the dynamics by which “cheap grace has been utterly unmerciful to us” both communally and personally (Bonhoeffer, 2001, 53). Sarah Fredericks notes a similar caution, writing, “It can be tempting when responding to guilt or shame to seek rituals that enable one to feel better quickly, by absolving one of wrongdoing, or reframing, even dissolving the problem. Yet, moving too quickly will likely fail to address [participants’] deep-seated emotional and existential concerns as well as the physical, infrastructural, political, and social circumstances which give rise to guilt and shame” (Fredericks, 2021, 171).

These prayers prayed Sunday after Sunday, with similar ones year after year, fashion a world in which a God created in the image and likeness of dominant humans cares mostly about how dominant humans (or any humans functioning out of places of their own relative privilege) treat other humans. How those with less relative power (or any human in the places of their vulnerability and trauma) relate to themselves, G*D, and other people is not of apparent interest to the God to whom these prayers are addressed. How any of us further relate to the rest of the biosphere appears briefly and disappears again from one season to the next in seemingly random ways. How our contemporary dominant economic and legal systems place us wildly out of sync with the rest of life on Earth, destroying life systems, whole species and ecosystems, and the possibility of fruitful, beautiful life on Earth for present and future generations does not appear at all. One would never guess from devout praying of such prayers that the wound and sin at the center of our lives, that from which future generations (if they exist at all) will recoil, is our heedlessness of the active, ongoing, collectively sanctioned unraveling of the biological and social systems upon which our lives and countless other lives on Earth depend.

D. Conclusion

How then shall we pray? This is an enormous question. Dealing adequately with the overwhelming climate emotions our current crises are generating includes dimensions far beyond the church walls, including a sustained collective political response, local and systemic initiatives toward legal systems and economies able to sustain a flourishing biosphere, and efforts on all scales of conservation and restoration of lands and waters. Sustained participation in such initiatives depends on new forms of discipleship centering in costly grace. If practices of corporate confession along the lines of those found in the ELCA's *Sundays & Seasons* rites offer cheap grace, not adequately helping people address these spiritual, psychological, political, and ecological needs, what forms of ritual would be more adequate? One essential step is to include attention to the existence and needs of the world and of creatures and land/waters beyond the human in all liturgical texts, including but also moving well beyond confession. I have written elsewhere about liturgical responses unfolding in the face of contemporary ecological and eco-justice crises, namely practices of lament, of outdoor and interspecies worship, of ritual and symbolic engagement with political mobilizations and protest,

and of soul-work including dreams and deep imagination.²³ A second essential dimension is to broaden the scope of our confession – or, more precisely, of our *confessors*. Bonhoeffer famously advocated the practice of confession not merely to God alone (the classic Protestant model), nor to clergy (the classic Catholic model), but to a peer confessor. Adopting this practice with regard to the inter-species and -elemental relations we inhabit – that is, learning to confess directly to the creatures of all kinds our choices have harmed – would shift our practices of confession dramatically toward costly truth-telling and toward growth in the profound intimacy and responsibility our collective survival and Earth's thriving require. As I wrote in 2022,

*To whom in your place would your ecological confession be best directed, so as to elicit greatest honesty, vulnerability, remorse, conviction, and collective urgency for real change? Or, more simply: What if we began confessing to Earth itself, [to future generations,] and to particular creatures to whom we apprentice ourselves in love?*²⁴

Finally, a more adequately Bonhoefferian confession also requires speech “in accordance with reality,” or Luther’s “calling a thing what it is.”²⁵ How shall our public liturgical speech tell the real truths of our ecological situation, in ways that will animate action accordingly – so that our entire lives may be forms of truth-telling, lived in correspondence with the fullest reality we know? These are questions toward the kinds of liturgical practice Bonhoeffer’s theology calls for. Such steps create a much broader liturgical scope within which the practice of corporate confession can take its proper role of liberating people from cheap grace and ecological Business and Usual, inviting them into encounter with the transforming grace Bonhoeffer describes.

²³ Dahill (Forthcoming).

²⁴ Dahill (2022), 9, italics in original. Such practice requires deep listening first, to the creatures and places and future generations to whom we might confess; I discuss these practices at greater length, in in-depth relation to Bonhoeffer’s *Life Together* (1996) and to the practice of confession, in this 2022 article.

²⁵ Bonhoeffer, DBWE 6:222–24; Luther, Heidelberg Disputation, Thesis 21.

E. Appendix

Advent (Year B, 2023–2024):

Blessed be the holy Trinity, ✠ one God,
who opens the heavens
and draws near to us with salvation.

Amen.

God is patient and merciful, desiring all to come to repentance.
Trusting this promise of grace, let us confess our sin.
Silence is kept for reflection.

Everlasting God,
you love justice and you hate wrongdoing.
We confess the fear, greed, and self-centeredness
that make us reluctant to work against oppression.
We are complicit in systems of exploitation.
We choose comfort over courage.
We are careless with creation's bounty.
Look upon us with mercy.
Turn our hearts again to you.
Make us glad to do your will and to walk in your ways
for the sake of our waiting world.
Amen.

Hear these words of assurance:
God clothes you with garments of salvation
and covers you with robes of righteousness.
In the tender compassion of ✠ Jesus Christ,
your sins are forgiven.
God's covenant is eternal,
and God's blessing rests upon us all.
Amen.

Christmas (Year A, 2022–2023):

Blessed be the holy Trinity, ✠ one God,
the Word made flesh,
our life and our salvation.

Amen.

Trusting the goodness and lovingkindness of God our Savior,
let us confess our sin.
Silence is kept for reflection.

God of life,
you promise good news of great joy for all people,
and call us to be messengers of your peace.
We confess that too often we hoard our joy,
our resources, and our security.
We nurture conflict and build barriers.
We neglect the needs of our neighbors
and ignore the groaning of creation.
Have mercy on us.
Where we are self-centered, open our hearts.
Where we are reluctant, give us courage.
Where we are cynical, restore our trust.
Renew us with your grace
and give us again the hope of eternal life in you.
Amen.

Hear the good news:
We are children of God and heirs of God's promises
through the outpouring of the Holy Spirit.
In ✠ Jesus we are forgiven and redeemed.
Sing with joy, for all the ends of the earth
shall know the salvation of God.
Amen.

Summer (Year C, 2021-2022):

Blessed be the holy Trinity, ✠ one God,
whose steadfast love endures forever.
Amen.

Let us confess our sin in the presence of God and of one another.
Silence is kept for reflection.

Merciful God,
we confess that we have not followed your path
but have chosen our own way.

Instead of putting others before ourselves,
 we long to take the best seats at the table.
 When met by those in need,
 we have too often passed by on the other side.
 Set us again on the path of life.
 Save us from ourselves
 and free us to love our neighbors.
 Amen.

Hear the good news!
 God does not deal with us according to our sins
 but delights in granting pardon and mercy.
 In the name of ✠ Jesus Christ, your sins are forgiven.
 You are free to love as God loves.
 Amen.

References

- Anderson, C. (August 4, 2018). If You Want to End Racism, Stop Forgiving Racists. *Huffpost*, https://www.huffpost.com/entry/opinion-anderson-racists-forgiveness-trump_n_5b6356b4e4b-ode86f49f4161, accessed February 4, 2024.
- . (2017). *White Rage: The Unspoken Truth of Our Racial Divide*. New York: Bloomsbury.
- Bonhoeffer, D. (1996). *Life Together/Prayerbook of the Bible*, ed. G. Kelly, trans. D. Bloesch and J. Burt-ness, Dietrich Bonhoeffer Works (DBWE), volume 5. Minneapolis: Fortress Press.
- . (2001). *Discipleship*, ed. G. Kelly and J. Godsey, trans. B. Green and R. Krauss, DBWE 4. Minneapolis: Fortress Press.
- . (2005). *Ethics*, ed. C. Green, trans. R. Krauss, et al., DBWE 6. Minneapolis: Fortress Press.
- . (2006). *Conspiracy and Imprisonment: 1940–1945*, ed., M. Bocker, trans. L. Dahill, DBWE 16. Minneapolis: Fortress Press.
- Bocker, M. (2016). *Coming Home to Earth*. Eugene: Wipf & Stock.
- Christie, D. (2013). *Penthos: The Gift of Tears*. In *The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology* (pp. 70–101). New York: Oxford University Press.
- Conradie, E. (2010). Confessing Guilt in the Context of Climate Change: Some South African Perspectives. *Scriptura* 103:134–152.
- Dahill, L. (2009). *Reading from the Underside of Selfhood: Bonhoeffer and Spiritual Formation*. Princeton Theological Monograph Series. Eugene, OR: Pickwick/Wipf & Stock.
- . (2010). Con-Formation with Christ: Bonhoeffer, Social Location, and Embodiment. In J. Zimmermann and B. Gregor (Eds.), *Being Human, Becoming Human: Dietrich Bonhoeffer and Social Thought* (pp. 176–90). Princeton Theological Monograph Series. Eugene: Wipf & Stock.

- . (2013). Bio-Theoacoustics: Prayer Outdoors and the Reality of the Natural World. *Dialog: A Journal of Theology* 52 (4):292–302.
- . (2022). Rewilding Life Together: Bonhoeffer, Spirituality, and Interspecies Community. *Dialog: A Journal of Theology* 61 (2):1–11. <http://doi.org/10.1111/dial.12740>.
- . (Forthcoming). “Sacramental and Liturgical Ecotheologies.” In *Routledge Handbook of Eco-theology*, ed. Matthew Eaton and Timothy Harvie. New York: Routledge, 2025.
- Evangelical Lutheran Church in America. *Evangelical Lutheran Worship*. (2005). Minneapolis: Augsburg Fortress.
- . (2020). *All Creation Sings*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- . Seasonal Worship Texts. Found under the Library tab, then “Sundays & Seasons Resources,” in <https://members.sundaysandseasons.com/Library#> (accessed December 2, 2023).
- Pope Francis. (2015). *Laudato Si’: On Care for Our Common Home*. Rome: Libreria Editrice Vaticana.
- Fredericks, S. (2021). *Environmental Guilt and Shame: Signals of Individual and Collective Responsibility and the Need for Ritual Responses*. New York: Oxford University Press.
- . (2014). Online Confessions of Eco-Guilt. *Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture* 8 (1):64–84.
- Hamilton, C. (2017). *The Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*. Cambridge, UK/Malden, MA: Polity Press.
- Henritze, E., S. Goldman, S. Simon, and A. Brown. (2023). Moral Injury as an Inclusive Mental Health Framework for Addressing Climate Change Distress and Promoting Justice-Oriented Care. *Lancet Planet Health* 7 (3):238–41.
- Jenkins, W. (2013). *The Future of Ethics: Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Jennings, T. (1988). *The Liturgy of Liberation*. Nashville: Abingdon Press.
- Macy, J., and M. Brown. (2014). *Coming Back to Life: The Updated Guide to the Work that Reconnects*. Gabriola Island, BC: New Society Publishers.
- McBride, J. (2008). Thinking within the Movement of Bonhoeffer’s Theology: Toward a Christological Reinterpretation of Repentance. In S. Plant and R. Wüstenberg (Eds.), *Religion, Religionlessness, and Contemporary Western Culture: Explorations in Dietrich Bonhoeffer’s Theology*, International Bonhoeffer Interpretation, volume 1, 91–109. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- . (2017). *Radical Discipleship: A Liturgical Politics of the Gospel*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.
- Moe-Lobeda, C. (2023). Paradox Explored: Climate Shame, Moral Agency, the Church, and the Birds. *Dialog: A Journal of Theology* 62 (3):244–52.
- mohaupt, abby (2024). “Corporate Confession: The Presbyterian Church (USA) and Fossil Fuels.” In Joerg Rieger and Terra Schwerin Rowe (Eds.), *Liberating People, Planet, and Religion: Intersections of Ecology, Economy, and Christianity*, 193–210. Lanham: Rowman & Littlefield.

- O'Brien, K. (2016). 'First Be Reconciled': The Priority of Repentance in the Climate Engineering Debate." In F. Clingerman and K. O'Brien (Eds.), *Theological and Ethical Perspectives on Climate Engineering: Calming the Storm*, 187–203. Lanham: Lexington Books.
- Park, A., and S. Nelson, eds. (2001). *The Other Side of Sin: Woundedness from the Perspectives of the Sinned-Against*. Albany: SUNY Press.
- Pikhala, P. (2018). Eco-Anxiety, Tragedy, and Hope: Psychological and Spiritual Dimensions of Climate Change. *Zygon*, vol. 53 (2):545–69.
- . (2020). Anxiety and the Ecological Crisis: An Analysis of Eco-Anxiety and Climate Anxiety. *Sustainability* 12 (19): 20 pages (doi:10.3390/su12197836).
- . (2021a). Eco-Anxiety. In C. Krieg and R. Toivanen (Eds.), *Situating Sustainability: A Handbook of Contexts and Concepts*, 119–133. Helsinki: Helsinki University Press.
- . (2021b). Theology of 'Eco-Anxiety' as Liberating Contextual Theology. In S. Bergmann and M. Vähäkangas (Eds.), *Contextual Theology: Skills and Practices of Liberating Faith*, 181–204. New York: Routledge.
- Project Regeneration, <https://regeneration.org/>, accessed February 17, 2024.
- Santmire, H. (2014). *Before Nature: A Christian Spirituality*. Minneapolis: Fortress Press.
- Smith, G., P. Tevington, J. Nortey, M. Rotolo, A. Kallo, and B. Alper. (January 24, 2024). Religious 'Nones' in America: Who They Are and What They Believe. Pew Research Center: https://www.pewresearch.org/religion/2024/01/24/religious-nones-in-america-who-they-are-and-what-they-believe/?utm_source=AdaptiveMailer&utm_medium=email&utm_campaign=REL%20-%2024.01.24%20Immediate%20Release%20Nones&org=982&lvl=100&ite=13202&lea=3105492&ctr=0&par=1&trk=aoDQmoo0001ohFhMAI (accessed March 3, 2024).
- Verplanken, B., and D. Rov. (2013). 'My Worries Are Rational, Climate Change Is Not': Habitual Ecological Worrying as an Adaptive Response. *PLOS ONE* 8 (9):1–6, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3762778/>, accessed December 3, 2023.
- Wahl, D. (2022). *Designing Regenerative Cultures*, revised edition. Axminster, England: Triarchy Press.
- Wilkes, N. (2015). *Private Confession of Sin in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*. Ph.D. dissertation, University of Cambridge.

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY

ÅRGANG 41 NR. 2 (2024) S. 80–91

DOI 10.48626/TPT.V41I2.5579

The article is not peer-reviewed

Transforming Moral Oblivion to Moral Agency

A Power of Faith

CYNTHIA MOE-LOBEDA

Pacific Lutheran Theological Seminary of California Lutheran University

Church Divinity School of the Pacific

Director, PLTS Center for Climate Justice and Faith

cmoelobeda@plts.edu

*“Not everything that is faced can be changed,
but nothing can be changed until it is faced.”*

— James Baldwin

It is a rare and precious gift to be alive as human beings at this crucible point in time. “The next five years may be the most important in human history,” declares a South African climate expert. Decisions and actions taken by human beings in the next few years will determine the fate of life on Earth.

Never has the need to see clearly “what is going on” so that we may respond wisely borne more long-lasting and morally weighted consequences. Nevertheless, most of “us” (myself included) fail to face squarely the climate-related realities at hand and our role in them. This is most odd: Our house is burning. Though the fire has not yet reached our rooms, it is raging through many others’ rooms, and our children are in the house. Yet, we pour fuel on the fire.

“Us” and “we” are presumptuous words. Just who is the “we” presupposed in this essay? The use of first-person pronouns is complex, morally loaded, and often

ambiguous. In this article, the first-person plural usually refers to people of relative economic privilege of the Global North.¹

The essay poses a question that haunts my soul in those rare moments when I allow honesty to prevail, when I dare to see the fire. Why do we fail to recognize the deadly climate-related consequences: 1) of our lifeways and the systems that enable them, and 2) of some efforts to mitigate climate change? In other words: How is it that we fail to see the injurious climate-related consequences (in terms of dead or devastated human beings, massive species extinction, and threats to earth's life support systems) of our everyday practices and the corporate practices undergirding them?

Many are the theories and studies of why climate privileged people fail to recognize the nature and gravity of the climate crisis and our role in it and thus fail to respond as though it were indeed deadly. This article is not the place to summarize that scholarship.

Instead, we examine just two causal factors that combine forces. First, structural evil or structural sin hides in its intermingling with good. Second, the human propensity to be “selves curved in on self” lures us to allow that hiding.² Structural evil and sin are theological terms for what secular language calls structural injustice. The form of structural injustice considered in this essay is climate injustice including climate colonialism.

Structural evil in this case is the reality that ways of life considered to be normal and even good are – through climate change – gravely endangering Earth's web of life and killing and displacing people in growing numbers. By “ways of life,” I mean both the activities of our lives and the corporate and governmental policies and systems undergirding them.

Let us take a look at the “what is going on” in climate injustice which we allow to hide. We then explore the two factors noted above: how structural evil hides behind good and how “selves curved in on self” agree to that masquerade. Finally, we point to the church's liberative potential in this context.

1 This brief essay does not allow elaborating the intricacies, fluidity, and pourous nature of this category, nor the dangers and complexities inherent in using first-person plural pronouns. I have done so to some extent elsewhere. See Moe-Lobeda, *Resisting Structural Evil: Love as Ecological-Economic Vocation* (Minneapolis: Fortress Press, 2013) and Moe-Lobeda, “Method in Eco-Theology: A Perspective from the Belly of the Beast.” In Cynthia Moe-Lobeda and Ernst Conradie, eds. *An Earthed Faith, Vol. 2: How Would We Know What God is Up To?* Eugene: Pickwick, 2023 and Capetown: Aosis, 2022.

2 “Selves curved in on self” is a concept used by Martin Luther to describe the state of sinfulness.

Seeing What is Going On

My view until recent years was that the Earth community hovers on a precipice. On one side is climate catastrophe beyond imagining. On the other hand, there is less severe climate catastrophe together with movement toward a more sustainable future by mitigating climate change. The aim, according to this view, should be as rapidly as possible to cut greenhouse gas emissions to the levels necessary to remain under a 1.5% increase in global temperature. This would mean switching quickly from fossil-fuel based energy to renewable energy sources. This vision for a viable future is held by many people deeply committed to addressing climate change.

However, the brown-skinned Palestinian Jew known as Jesus of Nazareth bids us to look more closely. “Do you have eyes but fail to see, and ears but fail to hear?” (Mark 8:18) What if you were to see through the eyes of people who are most vulnerable to devastation by the unfolding climate catastrophe?

Heeding that admonition reveals the climate privilege informing my earlier view and its vision of the future based on reducing greenhouse gas emissions. Terrible truths of climate colonialism emerge.

Walk with me through three layers of climate colonialism or climate injustice. Seeing them is crucial. Without doing so, we cannot repent of our engagement in climate sin, and we are lost to it, bound to its unrecognized and unintended yet treacherous consequences.

First, the people most vulnerable to the ravages of climate change are – in general – not those most responsible for it. Second, climate privileged societies and sectors may respond to climate change with policies and practices that enable us to survive with some degree of well-being under the limited conditions imposed by Earth’s warming, while relegating the most climate vulnerable to death or devastation as a result of those conditions.³ These two layers are becoming well recognized in much public discourse.

The third layer is not. Measures to reduce carbon emissions designed by privileged sectors may further damage climate vulnerable people.⁴ A team of Indian

3 ‘Climate vulnerable’ refers to nations and sectors that are particularly vulnerable to the impacts of climate change. As defined by the IPCC, ‘vulnerability’ refers to ‘the degree to which a system is susceptible to, or unable to cope with, adverse effects of climate change’ (IPCC Working Group 2, 2001. Third Assessment Report, Annex B: Glossary of Terms). I use ‘climate privilege’ to indicate nations and sectors most able to adapt to or prevent those impacts, or less vulnerable to them.

4 Significant material from this paragraph is taken from Moe-Lobeda, *Building a Moral Economy: Pathways for People of Courage* (Minneapolis: Fortress Press, forthcoming 2024), Chapter Seven.

scholars points out that “poor and marginalized communities in the developing countries often suffer more from ... climate mitigation schemes than from the impacts of actual physical changes in the climate.”⁵ Many voices of the Global South recognize these dynamics as climate debt or climate colonialism. They situate it as a continuation of the colonialism that enabled the Global North to enrich itself for five centuries at the expense of Africa, Latin America, Indigenous North America, and parts of Asia. “Green colonialism” happens around the world when colonized peoples are damaged by efforts to produce renewable energy. Hydro-electric dams displacing communities, destruction of crop lands to grow biofuels, mining for minerals needed in renewable energy production, windmill farms destroying Sami reindeer-herding lands, and carbon offset projects on Indigenous peoples’ lands are but a few examples.⁶ Some Pacific Island communities speak of “blue colonialism” – the damage to the seas, ocean floor, marine-based ecosystems and food chain, and, thereby, to their fishing livelihoods and food source, caused by deep-sea mining for minerals used in renewable energy production.⁷ The electric vehicle industry feeds the push to mine copper from the ocean floor. I know; I drive one.

5 Soumya Dutta et al., *Climate Change and India* (New Delhi: Daanish Books, 2013), 12.

6 Carbon offset projects on Indigenous peoples’ lands have caused internal conflicts and have limited Indigenous communities from using their lands for medicine or other cultural purposes. See Pennelys Droz and Julian Brave Noisecat, “Mobilizing an Indigenous Green New Deal,” Position Paper (Rapid City, SD: NDN Collective, September 2019), <https://ndncollective.org/position-paper/mobilizing-an-indigenous-green-new-deal/>.

7 For many Pacific Islanders, identity, livelihood, and purpose are intimately connected to the sea. (See The Pacific Blue Line, “Protect Our Ocean Statement,” Pacific Blue Line, n.d., <https://www.pacificblueline.org/pacific-blue-line-statement/>.) For an account of opposition to deep-sea mining see Ralph Regevanu, in *Ecological Racism and Deep-Sea Mining in the Pacific*, G20 Interfaith Forum Webinar, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=984gUo55fac>.

In 2022, an alliance of Pacific region parliamentarians issued the Pacific Blueline Statement. This call to protect the oceans from deep sea mining was endorsed by multiple organizations and leaders who see extraction as continuing the legacies of colonialism and nuclear testing that made their islands and seas into “sacrifice zones.” The parliamentarians write: “Our forebears have ... stood firm against the ruinous incursions of nuclear testing, driftnet fishing and bottom trawling, and marine pollution. Against impossible odds, they united to move a world to adopt a nuclear test ban treaty, a ban on driftnet fishing, and the London Dumping Convention. Deep sea mining (DSM) is the latest in a long list of destructive industries to be thrust into our sacred ocean. It is a new, perilous frontier, extractive industry being falsely promoted as a proven answer to our economic needs.... We call for a total ban on DSM within our territorial waters and in areas beyond national jurisdiction.” Pacific Blue Line, “Protect Our Ocean Statement.”

Recognizing these three layers reveals the why behind the “just transition” movement and its fierce cry: A rapid transition from fossil fuel-based societies to renewable energy societies is not adequate to achieve a just future of flourishing for all. That transition is profoundly good and necessary. Yet aiming for it is deceptive and dangerous *if not accompanied by unwavering commitment to bring a racial justice lens, an economic justice lens, a gender justice lens, and an anti-colonial lens to decisions regarding energy*. Said differently, climate change mitigation is inadequate; a “just transition” demands that mitigation efforts create no sacrifice zones – no blue colonialism and no green colonialism. *As a result, the high consuming world must not only shift to renewables but must also vastly reduce energy use. We must not continue our current energy orgy even if fossil fuels are replaced with renewables.*⁸ We must use far less energy so that acquiring the resources needed to produce it does not deplete lands and waters, and does not exploit people. “The ‘green’ energy industry promises to build a sustainable wonderland with electric cars and bullet trains powered by limitless renewable energy supply. It reinforces the dangerous idea that we can maintain our addiction to high-energy lifestyles in a sustainable way,” explains Susanne Normann of University of Oslo after studying wind energy development on Southern Sami herding lands.⁹

Avoiding climate colonialism depends upon recognizing it. That is, we must overcome our blindness to the exploitative and extractive consequences not only of life as we live it, but also of many efforts to mitigate climate change. Only by seeing clearly what is going on can we shape a vision for an equitable ecological future and paths leading toward it.

Overcoming our moral blindness requires deciphering factors that obscure our vision – factors that hide the terrible climate consequences of life as we live it, and of climate mitigation efforts not shaped by a “just transition” commitment. Here we examine two factors that work together insidiously.¹⁰ They are the intertwining of good and evil, and the lure of living as “selves curved in on self.” Each is made more dangerous by the other.

8 Stan Cox, *The Green New Deal and Beyond* (San Francisco: City Light Books, 2020).

9 S. Normann S., “Green colonialism in the Nordic context: Exploring Southern Saami representations of wind energy development, *Journal of Community Psychology*. 2021 Jan 49(1): 77–94. doi:10.1002/jcop.22422. Epub 2020 Aug 14. PMID: 32794192. Quotation from 78–80.

10 Elsewhere I have examined other factors. See, for example: Moe-Lobeda, *Resisting Structural Evil: Love as Ecological-Economic Vocation* (Minneapolis: Fortress, 2012), chap. 4.

The Intertwining of Good and Evil as Experienced by “Selves Curved in on Self”¹¹

How is it possible that people with infinite access to information about what is happening in our locals and around the world, can so miserably fail to see the deadly climate-related consequences of our lifeways and of some efforts to mitigate climate change? How is it that we fail to see the links between our everyday practices and the corporate practices enabling them on the one hand, and the dead or devastated human beings, massive species extinction, and threats to earth’s life support systems-on-the other? What makes it so difficult for people of privilege to recognize structural injustice and our participation in it?

Perceiving climate colonialism theologically as structural evil or structural sin and holding it in light of the theological claim that, in all things human, good and evil are intertwined, yields a clue.¹² It is the capacity of structural evil to masquerade as good or as necessity by intermingling with good.

Dietrich Bonhoeffer, reflecting from prison on the widespread complicity with fascism in Hitler’s Germany, provides striking insight into how structural evil

11 The term, “evil” is used differently by different theologians. I do not use it to connote an ontological category or a dynamic beyond the human that is not amenable to human agency. Rather I use it as an appropriate theological category for what social theory calls “structural injustice” or “structural violence.” Using a theological category enables finding theological insight into how injustice operates and more specifically for our purposes here, how it hides. The concept of “evil” bears far more complexity than is possible to address in this essay. Foremost among them is the ambiguity of what is good and what is evil in a world in which all alternatives to an unjust situation may themselves be tainted with injustice and in which what brings well-being to some vulnerable people may bring damage to others. Such ambiguity, together with the pernicious presence of sin invading human good, make discerning what is morally evil and what is good a vexing task. This ambiguity itself is a fierce draw, pulling the eyes of our hearts and minds away from recognizing injustice where it is so entangled with good. But unraveling the implications of that complexity is not our purpose here.

12 Throughout history, some theologians have distinguished between sin and evil. Christopher Morse, for example, defines evil as “whatever stands in the way of life taking place, while the word “sin” denotes our complicity in this evil. See Christopher Morse, *Not Every Spirit: A Dogmatics of Christian Disbelief* (Valley Forge: Trinity Press International, 1994), 239. Others use the two terms “almost interchangeably (to)...mean nearly the same thing.” See, for example: Ted Peters, *Sin: Radical Evil in Soul and Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 8–9. Edward Farley uses the two more or less interchangeably (see especially p. 120) using theological inquiry into sin as inquiry into evil. So too does Eleazar Fernandez in his *Reimagining the Human: Theological Anthropology in Response to Systemic Evil*. While I could argue either perspective, contributing to that debate is not my intention. I use structural sin and structural evil to signify theologically the same reality: structural injustice.

hides.¹³ Describing “the great masquerade of evil,” he writes that evil “appear[s] disguised as light, charity, historical necessity, or social justice.”¹⁴

With striking resonance, Ivone Gebara, half a century later, eloquently describes the hiddenness of evil and adds insight into how “evil present in institutions and social structures...is sometimes beyond recognition. One lives with it daily...” Evil, she avers, is “so mixed up in our existence that we can live in it without even taking account of it as evil.”¹⁵ She notes that evil slips into obscurity by intermingling with good: It is “not easy to spot evil’s presence” when it is “intermingled in our culture, education, and religion – events or behaviors regarded as normal, common, even good.”¹⁶

James Poling comes to similar conclusions. He too finds evil hiding by “masking itself as good,” “claiming necessity,” or “remaining intertwined with the good.”¹⁷

This clue is invaluable. We may fail to see the terrible truth – that our lifeways and the corporate policies and practices undergirding them are killing and damaging people through climate change, and that some efforts to mitigate climate change extend that harm – because those policies and practices are entwined with what seems to be good, necessary, or normal.

To illustrate: ample evidence demonstrates that humanity must vastly reduce fossil fuel production if we are to avoid the most catastrophic levels of climate change. Many in the climate vulnerable world and their allies in activist communities are crying out: “leave it in the ground!” Some Pacific Island nations who will lose their lands to rising seas have proposed a fossil-fuel non-proliferation treaty.¹⁸

Yet, wealthy nations and their banks continue to finance new exploration and on-going extraction of gas and oil, and countless ordinary people remain silent. Why? In part it is because the evil is so entwined with the good. Fossil fuels enable me to visit my long-distance children and grandchildren. Oil provides the fabric for my sheets and carpet; the plastic packaging that keeps hospital supplies clean, thus saving lives; the fertilizers used in producing food; the materials that go into building homes, schools, and firetrucks.

13 This and the following two paragraphs are drawn from Moe-Lobeda, *Resisting Structural Evil*, chapter 3.

14 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (New York: Macmillan, 1953), 4.

15 Ivone Gebara, *Out of the Depths: Women’s Experience of Evil and Salvation* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 2.

16 Ibid., 2–3 and 58.

17 James Poling, *Deliver Us from Evil* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 119, 113, 119.

18 <https://fossilfuel treaty.org/>.

The good does not justify the evil of fossil-fuel related industries maximizing profit in ways that destroy livable climate. Nor does the evil necessarily mean that I should never fly or that humans should use no oil. Rather, this illustrates the intermingling of good and evil, and the extent to which that mixing may cloak evil. Neither I nor my society choose to recognize fully the collective consequences of our airborne societal norms and our flagrant continuation and expansion of fossil fuel extraction, transport, and use.

Despite this hiddenness of structural evil, it may be that we would open our eyes to it, IF a corollary factor did not come into play. Here Luther's understanding of sin as "selves curved in on self" sheds light. ("Selves curved in on self" refers to the human propensity to serve self and one's "tribe" alone regardless of cost to others.) Perhaps we would open our eyes if narrowly defined short-term self-interest did not reign over commitment to the widespread long-term good. Consider two expressions of that narrowly defined short-term self-interest: maximizing financial gain and protection from change.

In the very short-term, people with direct or indirect investment in fossil fuel industries gain by its continuing to maximize short-term profit through extraction and production of fossil fuels. We may try to maximize financial gain by banking with banks that fund fossil fuel industries, or by having mutual funds or pension funds that invest in high carbon-producing industries such as industrial agriculture, textiles, and plastics.

Likewise, protecting ourselves from change, we may choose (largely unconsciously) not to disrupt our everyday routines by the changes that would erupt if society took seriously "keeping it in the ground" and a "just transition." It would mean using far less energy, devoting huge amounts of time to civic engagement, shifting swiftly to prioritizing locally and regionally produced food, refusing to use single-use plastics, and more. Choosing collectively not to change lifeways and systems that are damaging or destroying others through climate change is a second manifestation of narrowly defined short-term self-interest, the sin of "selves curved in on self," both as individuals and as societies.

I suspect that allegiance to that self-interest – even at the cost of others' lives – encourages me to turn my eyes from the horrific consequences of life as we live it. I suspect this is the case for many of us. That is, "selves curved in on self" are more likely to allow evil to hide. Theologically speaking, at least from a Lutheran perspective, this is at the heart of sin.

Freedom from Moral Blindness, and from Selves Curved in on Self

The time is the near future. A heatwave has killed millions in India. The Ministry for the Future – a global department established with UN funding to advocate for future generations – struggles to find ways to counter climate change. The incoming director of the Ministry speaks earnestly to its current director: “I think we need a new religion.... Well, maybe it’s not a new religion. An old religion. Maybe the oldest religion. But back among us, big time. Because I think we need it.... We’re going to bring it back. We need it.”¹⁹

Never has the world so needed the church to be the church – people called forth to recognize and receive the infinite and intimate love of God and to embody that love into the world as justice-seeking, Earth-relishing neighbor-love. That love, as a biblical and theological norm, is to guide not only interpersonal relationships but also political, economic, and cultural systems because they have significant impact on neighbors’ wellbeing. Countering what thwarts this neighbor-love – such as “selves curved in on self” – is one primary role of faith.

In this, Christianity is not alone among religious traditions.²⁰ Religion, at its best, has the capacity to draw us out of captivity to “selves curved in on self” and, instead, to see and serve a greater good, a good oriented around inclusive and widespread justice and compassion. Said differently, religion may enable a degree of freedom from self-absorption and, therefore, freedom for aligning with a greater good. Baraka Lenga, Tanzanian climate scientist and activist, says it well: “Religious groups, no matter the faith, have the power to tame the society’s greedy and save lives.”²¹

Karen Armstrong argues that world’s great religions arose “to reorient human life along the lines of empathy, compassion, justice, sacred presence, and generosity enabled by surrendering...egotism and greed.” Walter Brueggemann demonstrates similarly that the God revealed in the Bible directed people to organize their societies in ways that built economic justice and politics of compassion. Heeding this God today, he says, “requires advocacy for polity and practice that

19 Kim Stanley Robinson, *The Ministry for the Future* (New York, NY: Orbit, 2020), 254–5.

20 This and the following four paragraphs are drawn from Cynthia Moe-Lobeda, *Building Moral Economies: Pathways for People of Courage* (Minneapolis Fortress Press, forthcoming 2024).

21 Baraka Lenga, “Role of Fossil Fuels,” repost, GreenFaith, 2023, https://www.linkedin.com/posts/baraka-lenga-9851981b4_climatecrisis-climatecrisis-faiths4climate-activity-6971163662141014016-yNnf.

are pro-neighbor, anti-predation, and anti-accumulation.”²² Theologians Ulrich Duchrow and Franz Hinkelammert argue convincingly that the “prophecy of Ancient Israel and Torah, Buddhism, the Jesus movement and the early...church” arose to protest the political economies emerging just before and during the Axial Age that accumulated vast wealth for a few by dispossessing others. These religions, they argue, sought change in oppressive structures and in the accompanying “thoughts, feelings, and behaviors of persons.”²³

All of these scholars conclude that, with such roots, those religions (along with Islam, which Duchrow and Hinkelammert describe as a renewal of Axial Age spirituality) may provide spiritual strength today to confront exploitative economies and the thoughts, feelings, and behaviors that accompany them, and to build more compassionate and just ways of living.²⁴ In essence, a primary function of religions is to teach ways of structuring life together along the lines of justice, compassion, and Earth’s well-being and to link us, deeply and tangibly, to sacred power for embodying or practicing those lifeways.

Five hundred years earlier, Martin Luther said as much. Religion (in his case, faith in Christ) can free us, although only partially, from lives as “selves curved in on self,” and for lives that serve the well-being of our neighbors, especially our neighbors in need.

22 Walter Brueggemann, “Faith Seeking Economic Justice,” *Christian Century*, June 1, 2022, 15.

23 Duchrow and Hinkelammert, *Transcending Greedy Money*, vii and 2. In more detail, they argue that beginning in about 3,000 BCE, the emerging urban powers began to demand labor from agrarian tribal communities (9). By about the 8th century BCE, money, interest, and private property “spread widely in the Mediterranean, Ancient Near East, and Far East, leading to accumulation of land and other wealth for some and loss of land and debt slavery for others” (9–15). This economic oppression gave rise to the great prophets in the last part of the eighth and throughout the seventh century BCE. Amos, Hosea, Isaiah, Micah, Jeremiah, Ezekiel, and others called for justice and righteousness lost in the rise of new property rights and money mechanisms. They claimed that, with the cancellation of justice and the rights of the poor, Yahweh, the God of Israel, had also been abandoned (48). The authors go on to note: “This is the heritage that Jesus and his movement draw upon. He builds on the prophetic and Torah tradition” (52). This is precisely Brueggemann’s assertion, and much New Testament scholarship (since Ched Myers’ *Who Will Roll Away the Stone* in 1994) examines Jesus and the first century Jesus movement as a moral-spiritual response to the oppression of the Roman political-economy and a source of spiritual strength to live according to a politics of compassion rather than a politics of oppression. Rev. William Barber says as much: “These faith traditions were born as response to terrible oppression by empire” (from the webinar “Moral Revolution: An Interfaith Response to the Coronavirus Pandemic” cited above).

24 Brueggemann and Lerner make this claim in relationship specifically to the beginnings of Judaism, while Armstrong extends it to the other Axial Age religions and their offspring, Christianity and Islam.

Not only theologians, but secular figures appeal to religion to play this role in relationship to the climate crisis. The renowned literary figure Amitav Ghosh, speaking *not* as a religious person, lays out the horrors of climate change and humankind's apparent inability to deal with it. He notes, however, a few "signs of hope," continuing that "the most promising" of these "is the increasing involvement of religious groups and leaders in the politics of climate change."²⁵ This potential of religion, Ghosh suggests, lies partly in its capacity to move people beyond the compulsion to serve primarily "the interests of a particular group of people" – be it a nation, a corporation, a clan, or other.²⁶

Let us be honest. We are human, and therefore we are (in Luther's words) God's *rusty* tools, not God's bright, shiny, perfect tools. This side of death, we will never be *fully* freed from selves curved in on self. Yet we can become partially free, and religion is one path to that freedom.

If religious faith offers a degree of freedom from "selves curved in on self" – freedom to live according to a higher calling and to serve a higher good – *then religious faith, authentically practiced, offers some degree of freedom to see what must be seen and freedom to reject the norms and demands of the extractive exploitative economy and its magnetic pull toward maximizing personal gain over all else. It offers, instead, freedom to acknowledge what is going on with climate injustice, and to respond in light of the widespread long-term good.*

A crucial question arises from these assertions. *What elements within religious faith could: 1) generate the courage and will to see what must be seen and 2) cultivate freedom from living as "selves curved in on self" in relationship to the climate crisis, both as individuals and societies.*

Here I suggest ten liberative elements of religious faith that may nourish this struggle for moral vision and moral freedom. More importantly, I invite readers to take on the question and pursue it fervently. Religious practice, belief, and heritage offer: 1) a heritage of faith-rooted resistance; 2) resources for kindling our hunger for communion/community; 3) ethical teachings and values; 4) connection with a higher power that is both within us and transcends us; 5) resources for combining inner work of spiritual strengthening with outer work for structural change; 6) courage; 7) hope; 8) grounding stories that counter the life-shaping narratives of western capitalist culture and its allegiance to extractive economies;

25 Amitav Ghosh, *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable* (Chicago: University of Chicago Press, 2017), 159.

26 He also sees the potential of religion in its already existing networks and communities capable of mobilizing large numbers of people (159).

9) self-identity as infinitely worthy and beloved regardless of what we own or how we look;²⁷ and 10) internal critique of where religions have undergirded the extractive lifeways and systems that breed climate change. These elements may bear more fruit when pursued not only within a faith tradition but also in collaboration with people of other faith traditions, joining energies in the quest to be a transformative force for climate justice.

The fact that religious traditions contain these liberative elements does not assure that these traditions will step up to the plate. The borderland of religion as it *could* be practiced and religion as it is practiced is constantly shifting. Sometimes the two are the same; religious communities do practice their liberative elements. However, that is not always the case. More often than not, they/we fall short of embodying the healing and liberating riches within faith traditions. *If religions are to help avert our mad dash into the worst of climate disaster including climate injustice in many forms, then people who identify in some way with religious traditions must take hold of their liberative elements, stir them up, and offer them humbly to the broader public with the explicit intention of nurturing rapid and radical just transition from fossil-fuel based societies to regenerative societies in ways that serve the good of people already marginalized by racial, class-based, and gender-based inequity and by historical and current colonization.* This shift to more equitable and ecological societies is a matter of life and death. And it is a beautiful calling.

In Closing

We posed a question: Why do climate privileged people fail to see the terrible truth – that our lifeways (and the policies, economic systems, and cultural assumptions undergirding them) are killing people through climate change, and that some efforts to mitigate climate change actually harm climate vulnerable people?

Examining the reality of these impacts as a form of structural evil, we suggested this: We may fail to see this structural evil, in part, because structural evil hides by intermingling with good. Moreover, the propensity to put narrowly defined self-interest above the common good – to live as selves curved in on self – lures us to accept the ease and comfort that come with that hiddenness. If this is the case, then the church with its inherent call to name a thing what it is and its capacity to (partially) free people from bondage to selves curved in on self has a profound role to play. So too do other religious traditions.

27 The power of this element lies in countering the drive to consume that is fed by a sense of unworthiness that may be filled by what we own or how we look.

Ord å vakne av? (Og kanskje også til inspirasjon til å kvile med godt samvit?)

Ei sakssvarande forkynning i møte med klimakrisa

ROLV NØTVIK JAKOBSEN

dr.theol., vikarprest i Oslo

noette57@hotmail.com

Det går ikkje lenger å lukke augo eller prøve å bolte igjen øyro: Vi er nøydde til å ta alvoret inn over oss. Alt liv på kloden er truga og dersom ikkje vi, menneska, handlar raskt og målmedvite saman, vil dei menneskeskapte klimaendringane kunne føre til ein katastrofe av ufattelege dimensjonar. Vi kan merke det på kroppen, på uveret med regn og storm og i lange periodar med ulideleg varme. Vi kan høyre og sjå det på nyheitene og også i vervarsla. FNs generalsekretær tar i bruk dei heilt store orda for det internasjonale klimatoppmøtet: «Vi er på veg til klimahelvetet med foten på gasspedalen». Vi kan sjå det i augo til dei vi møter: Mange unge er redde, fleire av dei ser ikkje anna råd enn å arbeide dag og natt for å hindre den store katastrofen. Nokre er lamma av angst og motløyse, andre er slitne på kropp og sjel. Og det heile set sit preg på den måten vi snakkar med kvarandre på og dei orda vi gjer bruk av: klima-angst, klima-skam og miljøkatastrofar til dømes.

I denne akutte situasjonen er ikkje spørsmålet om teologien og forkynninga skal endre seg, men korleis begge delar må endre seg. Eg vil i denne artikkelen særleg sjå på dei utfordringane forkynninga har i denne situasjonen: Korleis formidle evangeliet på ein sakssvarande måte i ein folkekyrkjeleg samanheng i ei tid der sjølv framtida er trua? Kva ressursar kan vi gjere bruk av? Og korleis

kan forkynnarar og kyrkjelyd arbeide for at budskapet når dei tilhøyrarane det er meint for?

Det siste spørsmålet høyrer kanskje litt kryptisk ut. Utgangspunktet er at god forkynning er som eit godt, gamaldags brev: Adressert, datert, signert og som handlar om noko viktig. I ein folkekyrkjeleg samanheng finst det mange og svært ulike haldningar til all tale om klimakrise. Mange tar det på djupt alvor, nokre er djupt engasjert og brukar nesten alle krefter på å gjere sitt i kampen mot naturøydelegging og menneskeskapte klimaendringar som truar livet på kloden. Nokre har blitt motlause og resignerte. Og det finst også nokre, også i kyrkja, som vil nekte for at det dreier seg om eit trugsmål som er menneskeskapt, og som menneska derfor kan påverke. Dei ulike haldningane blant adressatane gjer det nødvendig å arbeide for at evangeliet i dag og i framtida blir formidla på ein måte som dei av oss som står i fare for å slite seg ut, og også dei av oss som er resignerte og motlause, kan bli møtt og utfordra av evangeliet der dei er.

Forkynninga sin oppgåve er jo å tolke situasjonen i dag og formidle evangeliet med utgangspunkt i bibelske tekstar til mangfaldet av verkelege tilhøyrarar. Det enkle utgangspunktet for denne artikkelen er at dei viktige ressursane for ei saksvarande forkynning i møte med klimakrisa er nærmare enn vi kan tru: Det dreier seg nemleg om dei same bibeltekstane som predikantar er forplikta til å forkynne «over», om kroppslege erfaringar som menneske kan kjenne seg igjen i, og om vårt fellesskap og vår djupe avhengigheit av den naturen som omgir oss, skaparverket som vi også kan kalle det. Bibeltekstane gir språk og forteljingar som gjer det mogleg å få betre grep om kor innvevd menneskenaturen er i den naturen som omgir oss. Tekstane set ord og bilde på kor nødvendig det er med håp, tillit og kjærleik for å kunne leve, og også kor viktig det er å kunne kjenne og lytte til kroppens signal og grenser.

Fuglane under himmelen og dei to kulturane

Omgrepet «natur» har blitt karakterisert som «språkets kanskje mest komplekse ord».¹ «Natur» kan peike på det ikkje-menneskeskapte som omgir oss, men det kan også bety «vesen». For teologar og forkynnarar er det to store utfordringar som kan gjere det vanskeleg å kome til rette med den «naturen» som omgir menneska og som vi er ein del av. Den eine er at ein i fleire hundre år har hatt ei levande førestilling om at det finst to ulike vitskapelege kulturar, den eine, som ein ofte kallar nettopp *naturvitskapeleg*, eller tilmed rett og slett *science* på engelsk, og den

1 Williams 1983: 219

andre som forskar på menneskenaturen, og som derfor går under sekkeomgrepet *humaniora*. Det er lett å få inntrykk av at dei ulike vitskapsgreinene har delt ulike sider av natur-omgrepet mellom seg. Mens det vi kallar naturvitskapen, forskar på naturen som omgjevnad, konsentrerer humanvitskapane seg primært om å forstå menneskenaturen. Den same arbeidsdelinga let seg også observere når det gjeld andre sentrale omgrep i denne samanhengen: Klima, miljø og kjemi er til dømes ord som blir nytta av naturforskarar, men er også gangbar mynt for å skildre mellom-menneskelege forhold. Nettopp i ein historisk situasjon der det er tydeleg at det er mennesket som utgjer det viktigaste trugsålet for naturen, klimaet og miljøet, er det på tide å sjå etter samanhengen mellom desse omgrepa som kan bli nytta både for å setje ord på naturfenomen i seg sjølve, og på kva menneska er og gjer.

Sjølv der teologien har hatt sitt eige fakultet, som på Universitetet i Oslo, har det lenge vore blitt tatt for gitt at teologi først og fremst har vore ein del av dei humanistiske fagmiljøa. Dette nesten heilt sjølvsegte utgangspunktet for teologisk arbeid har først blitt utfordra dei siste åra, til dømes av tverrfagleg samarbeid med det som no heiter *life science* og med naturvitarar.²

Den andre utfordringa, som heng nært saman med den første, er at kyrkja har ein lang tradisjon med å tolke alt det som står om natur i dei bibelske tekstane som bilde og illustrasjonar på noko som eigentleg dreier seg om menneskenaturen.

Heilt frå oldkyrkja har teologar sett ord på at det finst to kjelder til kunnskap om Gud:

Den eine kjelda er sjølvsgt dei bibelske skriftene, den andre er naturen eller skaparverket, det som Augustin kalla naturens bok, *liber naturae*.³ For Carl von Linné (1707–1778) og Johan Ernst Gunnerus (1718–1773) var det, at det mangfaldige skaparverket vitna om kven Gud var, eit heilt opplagt utgangspunkt for all empirisk utforsking av fugle-, fiske- og dyreliv, og for den omfattande kategoriseringa og namngjevinga av plantar og geologiske fenomen. Dette arbeidet framstod derfor som empirisk teologi, og Johan Nordahl Brun (1745–1816) nølte ikkje med å lovprise denne typen naturforsking som eit framhald av Adams namngjeving av naturen i eit hyllingsdikt frå 1770.⁴ Gunnerus utgav den første norske floraen og skreiv artiklar om alt frå brukde til slimål i selskapets *Skrifter*.

2 Eit førebiletleg eksempel på eit slik verkeleg tverrfagleg forskningssamarbeid er det nyleg avslutta UiO-prosjektet *ECODISTURB: Tvisyn på nordisk natur*.

3 Sjå meir om førestillingane om naturens bok i Jakobsen 2018

4 Jakobsen 2015: 192–95

Interessant nok framstod denne teologiske legitimeringa av empirisk naturforskning som meningslaus både for teologar og naturforskarar berre etter kort tid, då profesjonaliseringa av ulike typar naturforskning skaut fart. Da Gunnerus stifta det som tidleg fekk namnet *Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab*, låg det i korta at dette var ein stad både for lærde historikarar, teologar og naturvitarar i skjønnt foreining. Etterkvart vart dette selskapet, som så mange andre splitta i to klasser, ein humanistisk (der også teologane hadde ein sjølvskrive rolle) og ein naturvitskapeleg. Og sidan science vart forbunde med naturfaga, vart selskapets namn på engelsk *The Royal Norwegian Society of Sciences and Letters*, for å ta vare på begge dei to klassene. Fleire, både teologar og naturvitarar, har seinare meint at Gunnerus forsømte embetspliktane sine som biskop ved å bruke tid på den slags arbeid. Slik kritikk er berre eit eksempel på det den britiske fysikaren og romanforfattaren C. P. Snow (1905–1980) skildra i boka *The Two Cultures and the Scientific Revolution* frå 1959, det var to heilt ulike vitskapelege kulturar som ikkje forstod kvarandre og derfor ikkje var i stand til å lære av kvarandre.⁵

Vårt dilemma er at vi er fleire som har vokse opp i ein tradisjon der naturfenomen har blitt oppfatta som råvarer som kan bli foredda til illustrasjonar om noko anna, i forkynning og som litteratur. Samtidig har store delar av den naturvitskapelege prosaen, som har studert flora og fauna og alt anna, vore vanskeleg tilgjengeleg for dei som ikkje er fagfolk. Vi treng i dag meir enn før slik empirisk kunnskap. Samtidig har vi i denne avgjerande situasjonen behov for etisk refleksjon, for kultur- og naturhistorie, og for historier, forteljingar og bilde som kan skape forståing og engasjement. Det er difor viktig å løfte fram godt etablerte naturforskarar og andre fagfolk som dei siste åra også har drive eit viktig opplyssingsarbeid med å skrive gode, engasjerte og forstålege prosatekstar om fagfelte sine, slik som Anne Sverdrup-Thygeson, Dag O. Hessen og fleire av bidragsytarane til antologien *Antropocen. Menneskets tidsalder* frå 2024.

Sjå på metaforane under himmelen og på bileta på enga!

Dei bibelske tekstane er fulle av skildringar av naturfenomen. Heilt frå dei første sidene finn lesarane eit mangfald av planter, trær, dyr, fuglar og fisk. Jesus viser stadig vekk til trekk ved det naturlivet som omgav han. Kanskje aller mest tydeleg i dei berømte orda frå Bergpreika, der han sterkt og eintydig oppfordrar til å sjå og lære av fuglane og blomstrane: «Sjå på fuglane under himmelen!» «Sjå liljene på marka, korleis dei veks!» (Matt 6,26–28). Merkeleg nok ser det ut som ettertidas

5 For meir om dei to vitskapelege kulturane, sjå Jakobsen 2014

kristne ikkje har vore særleg interessert i å observere desse aktuelle delane av lokal flora og fauna. For dei av oss som har lyst til å vite *kva* slags fuglar og *kva* liljer Jesus sikta til, og *kva* som kjenneteikna dei, er ikkje dei eksegetiske handbøkene til særleg stor hjelp. Ulrich Luz sin storarta Matteus-kommentar, full av stødige verknadshistorisk informasjon til dei ulike tekstane som den er, nemner knapt noko forsøk på å finne ut av desse enkle spørsmåla, berre i forbifarten i tekstanalysen og ikkje i det heile i bolken om verknadshistoria til denne perikopen.⁶

Det ser ut som om Søren Kierkegaard, i ein av dei mest kjente teologiske tekstane om desse Jesus-utsegnene, er inne på noko viktig i sin beiske kritikk av nyare lesingar, nemleg at dei er skrive av menneske som akkurat som diktarar, prøver å leve seg inn og framstille seg sjølv gjennom blomstrar og fuglar:

*«Digteren er Evighedens Barn, men mangler Evighedens Alvor. Naar han tænker paa Fuglen og Lilien, saa græder han; alt som han græder, finder han Lindring i at græde, »Ønsket« bliver til, og med Ønskets Veltalenhed: o, gid jeg var en Fugl, den Fugl, jeg som Barn læste om i Billedbogen; o, gid jeg var en Blomst paa Marken, den Blomst, der stod i min Moders Have. Men vilde man sige til ham med Evangeliet: det er Alvor, det er just Alvoren, at Fuglen i Alvor er Læremesteren, saa maatte Digteren lee».*⁷

Denne dikteren ser altså ikkje for seg dei verkelege blomstrane eller fuglane, men fuglane han hugsa frå barnebiletboka eller blomstrane i moras hage. Dette er jo ein lovande start for å ta desse Jesus-orda på alvor. Og det er det som er Kierkegaards uttrykte mål: «Saa lader os da efter Evangeliets Anviisning i Alvor betragte Lilien og Fuglen som Læremestere.» Men også her blir den naturinteresserte lesaren skuffa. For Kierkegaard som gjer bruk av det Marius Mjaaland kallar «korset som tolkningsnøkkel»,⁸ prøver å vise at blomstrane og fuglane er læremeisterar i kunsten å be. For det som kjenneteiknar både fuglane og blomstrane er ifølgje Kierkegaard at dei begge «tier og lider».⁹ Det er mogleg at det gir meining som eit krossteologisk utsegn, men eg har vanskeleg for å skjøne at det kan hjelpe oss vidare i å skildre og sjå for oss dei verkelege blomstrane og fuglane, no her og der

6 Luz 1985: 363–375. Luz nemner at ein ikkje kan vite *kva* slags blomst det her er tale om. Ordet for «lilje», *krinon*, kan nemleg også bety «blomst». Luz understrekar at det er snakk om villvekstar og ikkje hageblomstrar, og i ein note er han positiv til Gustaf Dalmans forslag om å lese det som «purpuranamonar» som Dalman påviste var er meir utbreidd i Palestina enn dei kvite liljane: 368; 368, note 41.

7 Kierkegaard (1849) 14–15

8 Mjaaland 2021: 19

9 Kierkegaard (1849): 20

då. At plantane er tause, er jo på eit vist sant, men ein kvar som vore i nærleiken av fuglar, veit at dei slettes ikkje er tause. Og som fuglekjennarar kan lære oss, er også fuglesongen er eit språk. Kanskje også eit språk, som uttrykker det denne songen av og til kan gi inntrykk av, nemleg glede og lek?

Det ser ut som vi må leite i andre kjelder dersom vi skal kome på sporet av måtar å lese bibelske skildringar av fauna, flora og naturen elles, som noko anna enn illustrasjonar og bilde på menneskenaturen og teologiske sanningar. Her er faktisk nokre av dei teologiske verka, gjerne kalla *fysiko-teologiske*, som vart skrive i hundreåra både før Kierkegaard og dei han kritiserte, ein kjelde. For Gunnerus, som var oppteken av naturens bok, gav dei nøyaktige skildringane av brugda opphav til å stille spørsmålet om det var ein hai og ikkje ein kval, Jona vart slukt av. Og den banebrytande skildringa av slimålen konkluderte med at den var nødvendig som ein havbotnens renovasjonsarbeidar og derfor kunne gi innsikt i Guds skaparvilje. I orientlisten Johann David Michaelis (1717–1791) sitt viktige verk om det mosaiske lovverket, spelte skildringar av det aktuelle dyrelivet, som vart skildra i dei jødiske bibeltekstane, ein viktig rolle.¹⁰ Men, heldigvis, også i dag blir det forska på dei naturfenomena som blir skildra i dei bibelske tekstane, sjølv om slik forskning ikkje først og fremst finn stad på dei teologiske fakulteta.

Eg har hatt stor glede av boka til den jødiske amerikanske økologen Daniel Hillel: *The Natural History of the Bible* frå 2006. I boka skildrar han dei geografiske områda som blir omtalt i den hebraiske bibelen, som ulike økologiske habitat med kvart sitt særpreg: Nokre er kystområde prega av nærleik til havet, andre prega av elvar, og det finst også fruktbare område for dyrking, samt eigne fjellområde og også ørkenlandskap, dessutan etterkvart også byar. Alle desse områda har sitt særpreg, forskjellig fauna og flora og ulike utfordringar for alt levande der. Hillel trekker fram ulike bibelske tekstar som kvar har sitt *Sitz in Leben* i dette økologiske mangfaldet og les til dømes ut frå dette, høgsongen som «ei ode til naturkjærleik og til kjærleik i naturen».¹¹

Det viktige med å bli klår over den rikdomen som finst i dei bibelske tekstane om den naturen som har omgitt oss og stadig omgir oss, og som menneskeliva er i del av, er at vi som teologar kan bli skjerpa når vi les desse tekstane. Ved å prøve å ta Jesus-orda om å observere og lære av blomstrar og fuglar på alvor, er det mogleg å kome på sporet av ein lese måte som er viktig nettopp no når alt liv i naturen er trua. For forkynnarar treng jo ikkje å gå over bekken etter vatn. Mangfaldet av bibelske tekstar kan vi lese ikkje som illustrasjonar på noko heilt anna, men som

¹⁰ Jakobsen 2018

¹¹ Hillel 2006: 257–260

skildringar av naturen som omgjevnad og av korleis menneskelivet og naturen er innfelt i denne store økologiske samanhengen.

Når sant skal seiast, er det jo slettes ikkje berre teologar som les tekstar som tilsynelatande handlar om naturfenomen som illustrasjonar og bilde på noko heilt anna. Det har i mange år vore regelen nettopp i (andre) humaniora-fag, også dei som har arbeidd med litterære tekstar. Eg har i ein annan samanheng vist korleis veldig få av dei som har studert og lese *Fuglane* av Tarjei Vesaas, har vore oppteken av korleis den verkelege rugda ser ut og oppfører seg, sjølv om dette blir skildra inngåande i romanen.¹² Kor mange av lesarane veit kva eit rugdetrekk er og kva lyd rugda er kjent for? Noko liknande er også tilfelle med Olav Duuns *Menneske og maktene* frå 1938. Ut i frå det vi no veit om sannsynlege følgjer av klimaendringane, er dette ei skjønnlitterær framstilling som er urovekkande aktuell. Romanen dreier seg nettopp om korleis ei springflo eller ein tsunami oversvømmer nokre små øyer i havgapet. Men den har i stor grad blitt lese som noko anna, til dømes som eit forvarsel om verdskrigen.

Eit tydeleg og representativt eksempel på kor «naturleg» det har vore å gå ut frå at menneskelivet og livet i naturen er uavhengig av kvarandre, fann eg i Geir Kjetsaas framifrå biografi om Tolstoj. Om storverket *Krig og fred*, skriv Kjetsaa: «Det er i det hele tatt typisk for dette verket at naturskildringene alltid følger menneskene og akkompagnerer deres stemninger. Naturen blir ikke bare beskrevet, – den blir en bekræftelse på menneskets indre tilstand.»¹³

Ei bekrefting, ja, men likevel oppfatta som noko som i beste fall skjer parallelt, ikkje noko som gjensidig er i stand til å påverke kvarandre, og som ein faktisk til dels er avhengig av. For ein treng ikkje å lese meir eller mindre nye tenkarar som Hartmut Rosa som snakkar om *resonans*, eller Gernot Böhme som har skrive om *atmosfære*, eller for den del Løgstrups og fenomenologanes *stemning*, for å bli klar over at også menneska blir stemt og påverka av naturen som omgir dei. Vi skjønner nesten av oss sjølv at årstidenes vekslingar og været gjer noko med oss: Livet blir *lettare* når det letter opp etter stormen og regnet, kulde kan gjere at vi kjenner det nesten som om sjela er ein fryseboks. Så på ein måte er det sant at det som skjer i naturen, «følger menneskene og akkompagnerer deres stemninger», men ein treng absolutt ikkje lese det som to forløp som skjer uavhengig av kvarandre. Naturen i all sitt mangfald påverkar oss, akkurat som musikk gjer inntrykk og formar og stemmer oss.

¹² Jakobsen 2020

¹³ Kjetsaa 2000: 143

Heldigvisvis kan ein no sjå tendensar til endringar både når det gjeld skjønnerlitteratur og bibeltekstar. I kjølvatnet av det ein kan kalle den økologiske vendinga har vi fått fleire spennande øko-kritiske lesingar av både klassiske og nye tekstar. Her er det stadig mykje å arbeide fagleg med, ikkje berre ropar klassikarar som Duun, Hamsun og Vesaas på nye lesingar informert av økologisk tenking. Det gjer også tekstane til nobelprisvinnaren Jon Fosse, der samspelet mellom menneske og natur er ein tilbakevendande og stadig utforska, tematikk. For då ikkje å snakke om bibeltekstar som ressurs i møte med den økologiske krise.

Siste del av denne artikkelen vil handle om det.

Bekk eller foss?

Den omdiskuterte britiske klimaforskaren Mike Hulme bruker i boka med den talande tittelen *Why We Disagree About Climate Change: Understanding Controversy, Inaction and Opportunity* frå 2009, eit heilt kapittel på å undersøke korleis ulike religionar kan bidra til forståinga av og samtalen om klimaendring.¹⁴ Mot slutten av boka prøver Hulme å vise korleis nokre sentrale bibelske motiv eller myter kan vere brukbare for å sonde mellom ulike måtar å tolke klimautfordringane på. Dei fire motiva han trekker fram som «forteljingar om klimaendring, som spel som viser viktige sanningar om den menneskelege tilstanden» er 1) å sørge over det tapte Eden, 2) å varsle om den kommande apokalypsen, 3) å konstruere Babels tårn, og 4) å feire jubelåret.¹⁵

Hulme framstiller desse fire motiva som gode bilete på ulike menneskelege reaksjonar på klimakrise: Forteljingane om det tapte paradiset Eden er i Hulmes lesing ei førestilling om at naturen opprinneleg var idyllisk og i balanse. Dei apokalyptiske tekstane derimot kan gi inntrykk av at den framtidige totale katastrofen er (nesten) uavvendeleg. Tårnbygginga i Babel kan i vår samanheng bli lese som uttrykk for ei optimistisk forståing av teknologi, mens satsinga på jubelåret, som er det Hulme sjølv tydelegvis har mest sympati for, er eit resultat av etisk og moralsk refleksjon og av ei innsikt i at kampen for menneskelivet og naturen er intenst samanvevd.

Desse ulike svara på dei spørsmåla klimakrise reiser, kan ifølgje Hulme, også bli oppfatta som konkrete utgåver av sentrale menneskelege kjensler som a) nostalg, b) framtidsfrykt, c) sjølvtilitt på grensa til hovmod og d) kampen for global rettferd. Eg skal ikkje her gå vidare inn på Hulmes posisjon når det gjeld korleis

14 Hulme 2009: 142–177

15 Hulme 2009:102–107

ein i praksis skal møte den økologiske krisa. Det som er interessant med den bruken han gjer av dei bibelske tekstane, er korleis det peikar mot at forteljingar og bilde er sakssvarande og nødvendige også i møte med komplekse miljøendringar. I tillegg gir desse typologiane også ei oversikt over breidda og mangfaldet blant menneske i dag, det vil også i vår samanheng seie dei folkekyrkjelege tilhøyrarane: Nokre er kanskje motlause, andre er skremte og redde, andre igjen er optimistiske, kanskje på grunn av teknologiske nyvinningar, nokre er levande opptatt av kampen for global rettferd. Og vi kan legge til: Nokre er likegyldige og klarer ikkje å ta inn meir av dårlege framtidsutsikter, mens fleire og fleire set alle krefter inn i denne kampen. Nokre av dei i den grad slik at dei har blitt eller står i fare for å bli utbrent og for å miste livsmotet heilt. Å arbeide med bibelske tekstar som ressursar i møte med klimakrisa, handlar også om å møte og ha i bakhovudet erfaringar med mangfaldet av menneskelege måtar å møte klimakrisa på: Med motlause og med likegyldige menneske, så vel som klimafornektarar, og aktivistar som kjemper og set alle krefter inn. Slikt nødvendig teologisk arbeid må også skje til minne om og i ærefrykt for dei som bukka under og mista livsmotet i sitt tilsynelatande utrøyttlege engasjement.

Det er jo lett å sjå at Hulme sjølv gjer bruk av desse bibeltekstane som *illustrasjonar*, og ikkje på noko vis leverer ei nærlesing av dei. Av og til framstår vala hans som nokså vilkårlege: Til dømes er det litt uklårt kvifor han gjer bruk av babelstårnet, som jo kollapsa, og ikkje Noas ark, som eksempel på teknologi som kan gi håp. Dei bibelske tekstane krev at vi les dei langsamt, og også om igjen, i stadig nye situasjonar.

Før eg går vidare for å undersøke korleis bibeltekstar kan vere ressursmateriale for kristen forkynning i møte med klimakrisa, nokre ord om forkynningas mål og verkemiddel: Eg trur at dersom forkynninga skal motivere til målretta handling og til bærekraftige liv og fellesskap, er det ikkje saksvarande å bruke dårleg samvit, angst, (heller ikkje i form av klima-angst) eller pliktkjensle som utgangspunkt og springbrett for forkynninga. Alt dette har jo kristen forkynning til tider vore virtuos til å spele på. Eg trur heller at ein også her, som elles, bør leite etter det som gir *lyst*, kanskje tilmed ei indre og ytre (og det er jo strengt tatt noko ein ikkje treng skilje mellom) *drift* til å gjere noko til beste for alle.

Det dreier seg kanskje i all enkelheit om å stadig på nytt sjå og innsjå at naturen er vakker, rik og nødvendig, og at menneskenaturen er innvevd i all anna natur som omgir oss. Dette er jo i seg sjølv to viktige motiv som går gjennom heile bibelen som ein gylden tråd: Gud slo fast allereie i utgangspunktet, etter å ha skapt jorda, plantene, dyra, fuglane og menneska i sitt bilete, at «det var svært godt» (Gen 1,31). *Godt*, og ikkje berre godt og nødvendig, men også *vakkert* og *fruktbart*, slik

dette samspelet mellom natur og menneske blir skildra i andre bibeltekstar: «Kor godt og vakkert det er! /Korn og ny vin/ får gutar og jenter til å bløma» (Sak 9,17).

Denne insisteringa på at mennesket er innvevd i og avhengig av heile skaparverket, og at denne avhengigheita er gjensidig, er gjennomgåande i heile det bibelske materialet. Dette heng nært saman med tenkinga om jubelåret, eit viktig bibelsk tema som blir løfta fram av profetane og som Jesus også nemner som eit kjenneteikn på frigjerande forkynning: «å setja undertrykte fri / og ropa ut eit nådeår frå Herren» (Luk 4,18–19).

Eg er for min del sikker på at dei mest ulike bibeltekstane som på noko vis handlar om den menneskelege eller den andre naturen, lese bokstaveleg, og ikkje som illustrasjonar og bilde, er veleigna, faktisk *som skapt* for å halde livsmotet oppe og sjå kva som står på spel i nye krise-situasjonar. Her kan ulike typar leksjonarie vere nyttig for forkynnarar nettopp fordi dei kan utfordre til å lese tekstar ein ikkje hadde tenkt på i denne samanhengen, på nytt. Og eg trur også at det kan vere god grunn til å lese nokre av dei bibelske skriftene i samanheng: Dei tretten første kapitla i Genesis, som skildrar ei fellesmenneskeleg forhistorie, sjølvsagt. Men eg trur også fleire av dei poetiske skriftene, og då særleg *Salmenes bok*, vil kunne kaste mykje av seg for slik langsam, økokritisk lesing. For der kjem det tydeleg til uttrykk korleis kjensler og kropp er veva uløyseleg saman i det bibelske språket: Kjenslene blir skildra ut frå kva kroppsdelar som blir sette i sving. I evangelia er den spennande bruken av «få inderleg medkjensle» i Lukasevangeliet (7,13; 10,33; 15,20) verd å merke seg. Det sterke kroppslege uttrykket denne medkjensla får, startar med å ta inn over seg eit synsinntrykk, ta på alvor det som faktisk skjer i nærleiken.

I den samanhengen vi er i, nettopp også med mange menneske av god vilje som er i fred med å slite seg ut, trur eg det er nødvendig for økoteologiske lesingar å stadig gå djupare inn i den før nemnde første skapingsforteljinga. Nettopp i møte med den lammande klimaangsten og utmattinga hos folk som arbeider av all si kraft å for å hindre katastrofen, er det nyttig og nødvendig å understreke at den sjuande dagen er ein integrert og nødvendig del av skaparverket: Kvile og søvn er nødvendig, både for menneske og alt levande elles. For forkynnarar som har som oppgåve å adressere samtida, er det vanskeleg å kome utanom å løfte fram kvilas og søvnens nødvendighet også i det som fort kan arte seg som eit engasjement utan grenser for nettopp naturen. Korleis snakke om søvn og kvile slik at det ikkje blir eit nytt krav? Er det mogleg å kome på sporet av noko som gir håp og tillit slik at vi faktisk kan gi slipp og overlate noko til andre, og på det viset sovne inn trygt og med godt samvit?

Det er jo det nesten alle kveldsbønene og kveldsalmene handlar om: Om kunne gje slepp, permittere seg med godt samvit og satse på og be om at andre tar over i mellomtida: «du lot oss dagens krefter kjenne, /gi nå oss nattens fred o Gud. //

Takk at din kirke aldri sover! /Mens jorden ruller uten stans»;¹⁶ «vern om oss når vi vaker, og vakta oss når vi kviler (sover), så vi må vaka med Kristus og finne kvile i din fred.»¹⁷ Eg trur det no, i møte med den globale klimakrise, kan vere på tide å utforske søvnens teologi for alvor, kanskje med nokre ord frå Rolf Jacobsen som motto og overskrift: «Gud, lær mig søvnens sprog.»¹⁸

Bibellesing ja, men også årstidenes vekslingar og å oppleve naturen på kroppen, som ressursar for ein økologisk homiletikk.

Eg må tilstå at eg lenge kjeda meg ved lange naturskildringar i skjønnlitteraturen. For då stoppa handlinga opp. På same måte gikk eg på kunstmuseum freidig forbi mange måleri av blomstrar, trær, elver og skyar, og over til skildringar av menneske og hendingar, ofte då med motiv eg kjente igjen frå bibeltekstar eller historia. Etter kvart har eg oppdaga at det kan vere grunn til å stoppe opp, både for å kvile litt imellom alt som skjer og for å sjå nærmare på det som eg ikkje kjente igjen, eller kjente nesten alt for godt igjen. Og oppdage, at det er noko som er viktig i seg sjølv i desse skildringane av natur, noko eg kan oppdage noko nytt i. «Mange hadde måla ei eik fyrr. / Likevel måla Munch ei eik»¹⁹ skreiv diktaren Olav H. Hauge, som sjølv på forvitneleg vis skildra den lokale naturen, fjella og dei ulike blomstrane, på stadig nye måtar.

Ord har ein kroppsleg tyngde. Orda peikar av og til direkte på korleis menneskekroppen er innvevd i naturen. Det veit vi frå gravferder: Det er, bokstaveleg tala, *tungt* å bære ei kiste, *sorgarbeid* er noko ein blir sliten av. Mørkt og lyst, kaldt og varmt, klima og miljø, og alle orda vi kan bruke om temperatur og vær, er ikkje berre ord på noko der ute, men også ord vi gjer bruk av for å skildre kroppslege og sosiale erfaringar. Døgnetts vekslingar, som altså blir omtalt i starten av det bibelske biblioteket, og årstidenes skifte: vår, sommar, haust og vinter, er avgjerande viktig for alt liv på kloden.

Kyrkjjas gamle tekstrekker, og då særleg evangelietekstane for den einskilde søndagen, vart gjennom hundreår med bruk, også nesten uendra etter reformasjonen, innvevd i årets rytme. For den same evangelieteksten kom regelmessig igjen. På det viset vart preiketeksten også ei talehandling, eit signal om å utføre visse handlingar som hørte årstida til. Den svenske forfattaren Sara Lidman

16 Norsk Salmebok 2013: salme 820

17 Norsk Salmebok 2013: salme 908

18 Frå diktet «Når de sover» (1954) i Jacobsen 1999: 145

19 I diktet «Lu Chi og lag eit dikt» frå *Spør vinden* (1971) i Hauge (1981): 244

skildrar denne vekselverkinga mellom bibeltekst og kvardagsliv i Västerbotten mot slutten av 1800-talet, på denne måten i romanen *Nabots sten*: «Når det predikats om den döve och dumbe som Jesus botade, var det dags att taga hem fåren från skogen. /.../Veckan mellan två herrars tjänande och Änkens son i Nain var ofte lämplig kall för höstslakten».²⁰ Bibeltekstane, og etterkvart også salmane, gjorde det mogleg å sjå teikna i naturen meir tydeleg, og vart for dei som hadde øyre å høyre med, til handlingsord, av og til utan at forkynnaren visste det.

Primstaven med alle sine heilagdagane og minnedagane over ulike helgenar, er kanskje det mest tydelege vitnemålet vi har om kor innvevd kyrkjeår og naturens vekslingar var i kvarandre. Dei ulike førestillingane om kva dei ulike dagane markerte, gjerne knytt til eit primstavmerke, vart gitt ei muntleg form som gjorde det mogleg å hugse dei og bringe det vidare til neste generasjon. Fleire av dei er erfaringsmateriale om akkurat denne dagen i året, mange tradisjonar handla om korleis været den dagen var eit teikn for korleis året skulle bli vidare. Mange av desse ulike tradisjonane er no samla i lett tilgjengelege bøker, til dømes Brynjulf Alvers *Dag og merke. Folkeleg tidsrekning og merkedagstradisjon* frå 1970. Det spennande her er jo at det, nettopp fordi Norge er eit landstrakt land med ulike klima, er store geografiske forskjellar på dei ulike råda og teikna. Slike tekstar om lokale folkeminne er sjølvstykke viktige ressursar til ei saksvarande forkynning i møte med klimakrisa. Predikanten kan ha nytte av ein fysisk primstav ved arbeidsplassen for å minne om at forkynningsarbeidet med datering stadig vekk også dreier seg om vekslinga mellom det heilt nye og det som gjentar seg kvar år, akkurat på denne staden.

Ved sida av ressursmaterialet om dei lokale merkedagane vil eg gjerne anbefale nokre bøker som gjer det lettare å observere livet i naturen ved sjølvsyn. Ei framifrå utgjeving er den vakre boka *Norske fugler gjennom året* som er bygd opp som ein naturkalender med fine fotografi og tekst som skildrar dei ulike fuglane lesaren kan få høve til å møte akkurat på den aktuelle årstida.²¹ Forfattaren, Jarle Rasmussen, var fugleelskar og også teolog. Dessutan finst det fagtradisjonar og sjangrar som kan utfylle bildet for alle som er interessert i samspelet mellom menneske og andre naturskapningar. Fleire av dei store etno-zoologiske eller etno-biologiske verka som nyleg er gitt ut i Sverige og Danmark, gir spennande og ofte overraskande kulturkunnskap om dette historiske samspelet, ofte med bibelske referansar.

Og sjølvstykke er salmeboka ein viktig ressurs for å kunne leggje merke til og feire årstidene vekslingar. Akkurat som Hillel demonstrerer ved det bibelske materialet, er det i salmane mogleg å observere kva klimasone og kva naturerfaringar dei

20 Lidmann 1981: 83–84

21 Rasmussen 2023

vart skrive ut frå: Eg veit ikkje heilt kvifor biskop Brorson i Ribe, ved det danske Vadehavet, kom på å skrive ein salme der den store kvite flokken vart skildra «som tusind bjerger fuld af sne». Men sikkert er det at dette naturbiletet appellerte og resonnererte med naturerfaringar dei som budde i den norske delen av kongeriket kunne kjenne seg igjen i. Interessant nok er det salmeforfattarar med tilknytning til den nordlegaste delen av Norge som i sine naturskildringar set ord på noko mange norske kjenner seg fortruleg med: Petter Dass og Elias Blix sjølv sagt, men også Trygve Hoff og nokre av dei nye samiske salmane.

Etterfølging: Å gå, å sjå og å sanse

Eg starta dette vesle essayet med Jesu oppfordring om å sjå fuglane under himmelen og blomstrane på marka. Fuglane og blomstrane er ikkje illustrasjonar, men er der og held på med sitt, av og til lykkeleg uvitande om at det finst menneske til. Eg trur det er all grunn til å feste lit til fagfolk og fugle- og dyrevenner som meiner å vite at dyr og fuglar ikkje berre er opptatt av forplanting og mat, men også brukar liva sine til leik, fellesskap og moro. Eg veit jo at mange av oss har stor glede av å sjå på naturprogram på fjernsyn: Å kunne observere alle dei merksnodige dyra på nært hald, utan at det er farleg: Nokre heilt ukjente artar, med sterke farger og i alle storleikar som lever saman med familiane sine og held seg i live på forskjellig vis. For mange kan slike naturprogram også gi håp og livskraft. For då kan det også vere rom for andre, for eksempel for meg, og livet kan vere verd å leve, også for meg.

Men sjølv sagt er lite som slår å kunne gjere som Jesus oppfordra til: Å gå og å sjå fuglane og blomstrane på nært hald. Å knyte fjellsko og å observere og sanse omgjevnadene nøyte, kanskje finne blomster vi ikkje har sett før og høyre fuglelydar som er nye for oss. Slik oppmerksam gange er for mange ei kjelde til glede og innsikt. Og er også i seg sjølv ei feiring av skaparverkets rikdom og årstidenes vekslingar.

Den nye interessa for pilegrimsturar dei siste åra, heng i stor grad saman med den gleden og alt det spennande det er mogleg å oppleve på vandringar i eit samansett natur- og kulturlandskap. Den oppmerksame vandringa gjennom ulike natur- og kulturlandskap er i seg sjølv nok for svært mange, og viktigare enn det å kome fram til eit tradisjonsrikt mål.²² På slike vandringar er det for mange av oss blitt viktig å også leite etter historiske, fysiske og immaterielle minne om korleis menneske og natur har påverka kvarandre: Snauhogst, spor etter naturkatastrofar,

22 Den norske kyrkja har i fleire år tilsett pilegrimsprestar som gjennom refleksjonar og kunnskapsformidling har levert viktig ressursmateriale for pilegrimar, også når det gjeld synet på naturen. Den siste omfattande presentasjonen eg har sett er Vegge 2023.

lokale namn som peikar mot samisk og kvensk busetnad i området, og sæter- og stølsdrift. For nokre av oss som har tenkt at sætrer er noko heimleg, og at det nomadiske er noko eksotisk som ein til dømes forbind med bibelske forteljingar, er det viktig å bli minna om at den omfattande sæter- og stølsaktiviteten i Norge, og også dei store sesongfiskeria, var uttrykk for det som no blir kalla semi-nomadiske livsformer. Slike pilegrimsturar, gjerne utafor dei opptråkka rutene,²³ kan lære oss å kome på sporet av korleis menneskas kulturhistorie er uløyselig knytt til naturens historie.

Og i tillegg: Slik bruk av føter og auge og øyre er også noko som i seg sjølv gir innsikt i og erfaring av å vere ein del av og innvevd i naturen. Og kanskje, og det vil eg slettes ikkje sjå bort frå, kan det motivere til målmedveten innsats og kamp mot alt som truar miljøet? Kanskje også lære oss, på kroppen, at det er godt å kvile og å sove undervegs.

Eg, som eingong synst det var kjedeleg med naturskildringar, les med glede presise skildringar av naturen som omgir oss, som dikt. Ein av dei lyrikarane som stadig vendte tilbake til det som er mogleg å sanse i naturen, var Tomas Tranströmer. Tranströmer som også spelte ein viktig rolle som litterær konsulent i arbeidet med å omsetje dei bibelske salmane,²⁴ opnar også stadig vekk for at slike natursansingar også ligg ei religiøs tyding nær, slik Løgstrup ville ha sagt det: Kan blåveis og fuglesong lære oss noko om Gud? Ja, kvifor ikkje:

I diktet «Blåsipporna» er nettopp desse blomstrane «en lönngång till den verkliga festen,/ som är dödstyst»:

*Att förtrollas – ingenting är enklare. Det är ett av markens och vårens äldsta trick: blåsipporna. De skjuter upp ur det bruna fjolårsprasslet på förbisedda platser där blicken annars aldrig stannar. De brinner och svävar, ja just svävar, och det beror på färgen. Här är extas men lågt i tak. Karriär – ovidkommande! Makt och publicitet – löjeväckande!*²⁵

Og som i haikudiktet: «Närvaro av Gud. /I fågelsångens tunnel/ öppnas en låst port». Då er det berre å knyte skolissene, reinse øyro og ta med solbriller og kikert! Kanskje vil predikanten og teologen som har lagt vekk notatsakene sine, oppleve at det er fuglane og blomstrane som forkynner evangeliet til henne og

23 For: «Det finns mitt i skogen en uväntad glänta som bara kan hittas av den som går vilse», i «Gläntan», Tranströmer 2002: 193

24 Sjå og les i «Psaltaren» i den svenske bibelomsetjinga *Bibel 2000*.

25 Tranströmer 2003: 228

til alle som har øyre til å høyre med når naturen kviskrar og snakkar sitt lydlause språk. Om Guds nærvær?

Litteratur

- Brøndegaard, V.J. 1985–1986: *Folk og fauna. Dansk etnozoologi*. København, Rosenkilde og Bagger
- Duun, Olav 1938: *Menneske og maktene*. Oslo, Olaf Norlis forlag
- Hauge, Olav H. 1981: *Dikt i samling*, Oslo, Noregs Boklag L/L
- Hillel, Daniel 2011: *The Natural History of the Bible, An Enviromental Exploration of the Hebrew Scriptures*, New York, Columbia University Press
- Hulme, Mike 2009: *Why We Disagree about Climate Change. Understanding Controversy, Inaction and Opportunity*, Cambridge, Cambridge University Press
- Jacobsen, Rolf 1999: *Samlede dikt*, Oslo, Gyldendal
- Jakobsen, Rolv Nøtvik 2011: «Nye utgaver og lese måtar av Naturens bok. Naturforskning og teologi på skandinavisk 1700-tal: Pontoppidan, Linné, Gunnerus og Brun» i *Norsk teologisk tidsskrift* 3–4 /2011: 237–259
- Jakobsen, Rolv Nøtvik 2014: «Humaniora og litteratur som ressursar i miljøkampen» i *Kirke og kultur* 2/2014: 156–174
- Jakobsen, Rolv Nøtvik 2015: *Gunnerus og nordisk vitskaphistorie*, Oslo, Scandinavian Academic Press
- Jakobsen, Rolv Nøtvik 2020 «Litteraturens natur. Framstillingar av klimaendringar og miljøkrise i nyare norsk litteratur» i *Kirke og kultur* 4/2020: 160 – 173
- Kjetsaa, Geir 2000: *Lev Tolstoj. Den russiske jords dikter*, Oslo, Gyldendal Norsk Forlag
- Lidmann, Sara 1981: *Nabots sten. Roman*, Stockholm, Bonniers förlag
- Luz, Ulrich 1985: *Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband (Mt 1–7)*, Zürich, Neukirchener Verlag
- Kierkegaard, Søren 2006 (1849): «Lilien paa Marken og Fuglen under Himmelen», i *Søren Kierkegaards Skrifter, bind 11*, København, Søren Kierkegaard Forskningscenteret: 123–166
- Mjaaland, Marius 2021: «Liljen på marken og fuglen under himmelen. Innledning» i Kierkegaard, S: *Liljen på marken og fuglen under himmelen. Tre gudelige taler*, Oslo, Verbum: 5–23
- Mjaaland, Marius Timmann; Thomas Hylland Eriksen og Dag O. Hessen (red.) 2024: *Antropocen. Menneskets tidsalder*, Oslo, Res Publica
- Norsk Salmebok 2013. *For kyrkje og heim*, Stavanger, Eide forlag
- Rasmussen, Jarle og Kolaas, Terje (foto) 2023: *Norske fugler gjennom året*, Oslo, Kagge forlag
- Tranströmer, Tomas 2003: *Samlede dikt 1954–1996*, Stocholm, Bonniers förlag
- Tunón, Håkan e. a. 2008: *Människan och faunan. Etnobiologi i Sverige 1–3*, Stockholm, Wahlström & Widstrand
- Vegge, Einar 2023: *Inntonning. Pilegrim i poesi og teologi*, Steinkjer, Embla Akademisk
- Vesaas, Tarjei 1957: *Fuglane. Roman*. Oslo, Gyldendal
- Williams, Raymond 1983: *Keywords. A vocabulary of culture and society*, London, Fontana Books

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY

ÅRGANG 41 NR. 2 (2024) S. 107–111

DOI 10.48626/TPT.V41I2.5581

Samtale

Aktivistisk kirke

Samtale med prest Ellen Hageman om kirkelig liturgisk aktivisme i klimakrisen

VED **MARION GRAU**

*professor i systematisk teologi, missiologi
og økumenikk ved MF vitenskapelig høyskole
marion.grau@mf.no*



Prest Ellen Hageman har vært synlig som prest og aktivist i mange sammenhenger og over en årrekke. Hun har vakt oppmerksomhet i media og kirke og har bidratt med en teologisk tilnærming til sivil ulydighet i klimakampen. Hun har hatt begravelse for en skog som skulle bli motorvei, forstyrret en påskekudstjeneste da hun gikk inn med et kors med døde dyr. Og nå i august vigslet hun området som skal bli Viken park i Fredrikstad. Det ligger en teologisk tenkning og kirkekritikk til grunn for hennes engasjement. Hennes perspektiv er et viktig bidrag til diskusjonen om hva kirkelig og spesielt liturgisk handling kan og bør være i en raskt forverrende klimakrise.

MARION GRAU Hva var det som motiverte deg til å gjennomføre en vigsling av skogen som er planlagt å bli til Viken (industri-)park?

ELLEN HAGEMAN Naturen er i krise. Guds skaperverk er i krise. Jeg tror ideen om å vigsle en skog dukket opp etter en tur til den såkalte Google-tomta i Skien sammen med lokallaget av aktivistgruppen Extinction Rebellion i Telemark for flere år siden. Jeg tenkte at dersom kirka vigsler en skog (eller et annet naturområde) sånn at det blir hellig, så er det en måte kirka kan være med på å beskytte natur mot nedbygging. Man kan jo ikke hogge en hellig skog! Det blir som å vandalisere en kirkegård. Det er å trække over en grense som skaper reaksjoner i folk. For det er noe av det som er problemet vi står i: nemlig at vi som mennesker stadig og planmessig trækker over naturens tålegrense. Og vi gjør det uten at vi kjenner noe. Altså: det er ingen tabuer eller skam knyttet til å trå over disse grensene. Og jeg tenker at religion alltid forholder seg til sånne størrelser; tabuer og skam, på en eller annen måte. Fordi religion forholder seg til det hellige.

For oss som kristne betyr det at kirka forvalter noe hellig. Og det hellige er alltid noe som befinner seg på andre siden av en grense, en grense vi ikke skal trække over. Dette var også grunnen til at jeg gikk inn i kirka i Skien på første påskedag for et par år siden med døde dyr spikra opp på et kors: Vi ofrer dyr, andre levende vesener, vi tar deres hjem, uten at det skjer noe i oss. Å bygge mer motorvei eller hytter i dag er et tegn på en skamløshet, som vi som kirke må ta et oppgjør med. Og det holder ikke at vi gjør det i et verdslig språk. Det er nemlig et av problemene, at kirka, kirkemøtet eller biskopene, kommer med uttalelser om skaperverket, men at dette blir formulert som riktige meninger som ikke munner ut i liturgisk handling.

GRAU Kan du si litt om liturgien du brukte?

HAGEMAN Siden Den norske kirke faktisk har en liturgi for vigsling av et geografisk område, nemlig Vigsling av kirkegårder, så tok jeg utgangspunkt i denne. Poenget var jo ikke å finne opp en ny liturgi selv, men å forankre vigslinga av denne skogen i Fredrikstad i den liturgiske tradisjonen vi allerede har. På den måten ble liturgien også tettere knytta til min rolle som ordinert prest. Det var også en måte å utfordre kirken og biskopen på. Siden jeg er ordinert prest og gjennomfører en (nesten) etablert liturgi, blir skogen, på samme måte som en kirkegård, hellig gjennom ritualet. Og da måtte biskopen forholde seg til det jeg hadde gjort på en annen måte enn dersom jeg bare hadde lagd liturgien selv.

Jeg har jo tidligere gjort noe liknende når jeg som prest sammen med XR Telemark gjennomførte en skogsbegravelse. Da tok vi utgangspunkt i en helt vanlig begravellesliturgi og gjorde noen små endringer for å tilpasse det til

en skog. Det var i et område på Meheia mellom Kongsberg og Notodden for et par år siden. Der er det planlagt en trefelts motorvei gjennom verneverdig furuskog. Og det til og med uten at trafikkgrunnlaget er tilstede for en så stor vei. Men man regner med at det blir nok biler på veien der når veien blir større og rettere. Det er tilstrekkelig for å fatte et sånt vedtak. Det er ganske ille. Det handler altså om at man skaper et behov – ikke at man dekker et eksisterende. Det samme kan man si om Viken Park.

Ja, og forresten: Den velsignelsen som jeg hadde på slutten av skogsvigslinga, var den samme som vi brukte i skogsbegravelsen. Det er den største forskjellen på liturgi for vigsling av kirkegården og liturgien for vigsling av skog: at jeg la til en velsignelse på slutten som ikke finnes i kirkegårdsliturgien. I denne velsignelsen nevner jeg ulike planter, trær, fugler og dyr ved navn. Det var et poeng: å gjøre den velsignelsen så konkret så mulig. Det vi har navn for – det forholder vi oss til på en annen måte enn den navnløse naturen. Det er god, gammeltestamentlig visdom i det.

GRAU Tenker du at alle kunne gjennomført et slikt ritual?

HAGEMAN Det er jo ingen som kan nekte noen det. Men det er klart: Det at det er en ordinert prest under biskoppelig tilsyn som gjør det, det legger press på kirken på en annen måte. Men jeg tenker at det å etablere religiøse praksiser knytta til naturområder, det være seg en skog, elv, et vann eller et fjell, det er noe vi alle kan gjøre. Og da gjelder det jo særlig å benytte seg av områdene på en praktisk religiøs måte over tid. Hva slags religion, kirkesamfunn eller annet, som utfører et sånt ritual eller praksis, er kanskje ikke det viktigste. Men dersom det skjer over tid og folk får et forhold til det, så vil jo området bli hellig etter hvert. Det finnes hellige lunder rundt om i Europa, f.eks. i Estland, og i samisk tradisjon har vi hellige fjell. Men det er fullt mulig å etablere hellige områder i naturen i dag også. Og nettopp den krisesituasjonen vi står i kan motivere til slik handling.

Jeg både håper og tror vi kommer til å se mer av sånt etter hvert. Det eneste jeg tenker er at det er viktig at det ikke bare handler om såkalt uberørt natur, at det hadde vært en god ting om det handla om trua natur uansett. Dyr og planter har jo en verdi i seg selv, selv om de ikke er rødlista.

GRAU Hva slags reaksjoner har du fått etter vigslinga i Fredrikstad?

HAGEMAN Så å si bare positive reaksjoner. Og mange! Det er flott å oppleve at mennesker både i og utafor kirken kan relatere til dette. Jeg tror mange opplever naturen som hellig i seg selv på en aller annen måte. Og de ser på det jeg gjorde som en bekreftelse av det. Samtidig er det jo sånn at i vår kultur så er faktisk ikke naturen hellig. Hadde den vært det, så hadde vi jo ikke stått i den naturkrise vi står i nå. Da hadde aldri et sånt inngrep som Viken park en gang

vært foreslått. Og det er jo også tydelig i de reaksjonene jeg har fått, for det er folk som vil at jeg skal komme og vigsle trua naturområder i nærheten av hvor de bor.

Men da har jeg prøvd å få folk til å ta kontakt med den lokale soknepresten. Det er avgjørende for at dette kan bli starten på en kirkelig liturgisk aktivisme. Det nytter ikke bare at det er jeg som driver med dette. Da må kirken gjøre det selv. Det er jo dette jeg har sagt hele tiden: Det var ikke jeg som skulle vigsle skogen på Tofteberg – det burde biskopen tatt initiativ til. Det er viktig at kirkas ord om vern av skaperverket resulterer i konkret handling.

GRAU Har du hørt noe fra biskopen i etterkant av dette?

HAGEMAN Nei. Det har vært helt stille.

GRAU Hva sier det deg?

HAGEMAN At det er bekvemt for kirka at jeg gjør dette, at de kan si at de støtter vigslinga, at vi trenger alle, men samtidig at de unnlater å ta kampen lokalt selv. Det er synd. Og det er alvorlig. For all natur er både global natur og lokal natur. Og all natur er en del av skaperverket. Hvis kirkas ord om vern av skaperverket skal ha troverdighet, hvis vi skal skape det framtidshåpet som biskopen i Borg snakker så vakkert om, da må vi forankre det håpet i handling. Og det å vigsle et trua område er en sånn handling. Det er en liturgisk handling. Det er en måte å re-sakralisere naturen på. Skogen må bli hellig! Og vi som kirke har en mulighet til å gjøre dette gjennom liturgiske handlinger.

Til sammenlikning: Det fantes heller ikke ordninger for å vie likekjønna par i sin tid. Men så begynte noen med liturgisk aktivisme – de velsigna likekjønna par, de tok utgangspunkt i den eksisterende ekteskapsliturgien og benytta den for likekjønna par. Og vi må huske at de som gjorde dette, de gjorde det i en tid hvor folkeflertallet i Norge var imot at homofile kunne gifte seg. Det var prester og folk i kirka som gikk foran. Det må vi gjøre i dag også i møte med klima- og naturkrisa.

GRAU Men er liturgisk aktivisme nok?

HAGEMAN Nei, men det er et avgjørende første steg. Når en skog er blitt vigsle, når den er blitt hellig, så følger det selvfølgelig et ansvar for å ta vare på den skogen. Da må kirken kjempe side om side med andre organisasjoner for å verne den fra nedbygging, vandalisering og vold. Vi må forvalte skogen – eller fjellet eller elva – som hellig. Invitere til stille bønn, ta med konfirmanter på tur, flytte gudstjenestene dit. Det er i det hele tatt viktig at kirka bruker et religiøst språk om det som skjer. Bispeuttalelser i sekulære termer er ikke nok. Vi må blande Gud og Jesus inn i dette.

GRAU Hvorfor tror du kirka unnlater å gjøre dette?

HAGEMAN Fordi den ikke vil støte bort noen. Presterollen er i stor grad blitt en trøste- og bærerolle. Sjelesorgen står i veien for tydeligheten. Det å inkludere folk er blitt folkekirkens mantra. Da blir det vanskelig å ta stilling i konkrete saker. For om vi ikke tør å si høyt at Gud ikke vil at Viken park skal bygges – hva betyr det egentlig å verne skaperverket da? Er det bare ord? Store ord som ikke forplikter?

Det er avgjørende at vi tolker det som skjer teologisk. Når naturen bygges ned, må vi identifisere dette som vold mot skaperverket. Og naturkrisa og klimakrisa – vi må kunne si høyt i kirka at det faktisk er krise, at dette likner endetiden. Vi kan ikke forkynne et sukkersøtt, velment håp. Vi må ta forferdelsen inn i kirkerommet. Vi må rett og slett snakke sant. Det gjør kirka i all for liten grad i dag. Kirka vil identifiseres med håp. Men håp for hvem? Og håp om hva? For håpet om profitt for utbyggerne av Viken park gir ikke håp for grevlingen i Toftebergåsen. Og håpet om arbeidsplasser gir ikke håp for økosystemet. Vi er nødt til å gå inn i det som er vanskelig. Og vi må gjøre det teologisk.

Og når kirka snakker om natur og klima-krisa, så ender den alt for ofte i individualisme, i hva du og jeg kan gjøre. Og det er fint å ta med pose på butikken, men, skal vi snu utviklingen, så må vi konfrontere makta. Jesus rydda tempelplassen. Det kan være vi skal lære noe av det. For det er kapitalmakta og lobbyistmakta deres og politikerne vi må konfrontere. Det må faktisk kirka tørre om bekymringa for skaperverket ikke bare skal ende i fromme bønner. Kapitalmaktas potensielle herjinger truer ikke bare i Fredrikstad, men over hele kloden. Kirka må rett og slett bli mer aktivistisk.

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY

ÅRGANG 41 NR. 2 (2024) S. 112–115

DOI 10.48626/TPT.V41I2.5582

Bokomtale

Spiritual Struggles

Pargament, K.I. & Exline, J.J. (2022)

*Working with Spiritual Struggles
in Psychotherapy.*

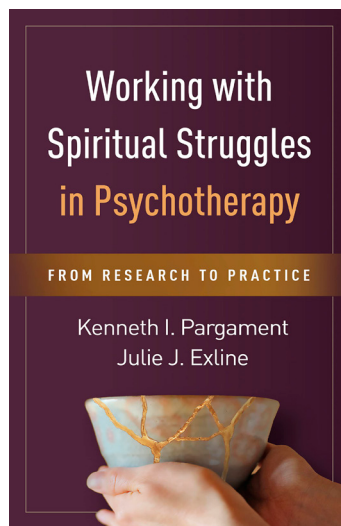
From Research to Practice.

New York, London: The Guildford Press

OMTALT AV **TOR TORBJØRNSEN**

ph.d., pensjonert prest

tor.torbjornsen@gmail.com



Den amerikanske psykologen Kenneth Pargament ble på 1990-tallet kjent for sin teori om religiøs mestring. I to forskningsbidrag, *The Psychology of Religion and Coping* (1997) og *Spiritually Integrated Psychotherapy – Understanding and Addressing the Sacred* (2007), beskjeftiget han seg med hva religiøs mestring er. Primært fokus var på positive resultater av å bruke religion som mestring.

I denne nye boka, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy*, tas «religionens mørke side» opp som tema. Pargament skriver den sammen med en annen psykologiprofessor, Julie J. Exline. I de tidligere bøkene har folks strev med religiøse spørsmål, både praktisk og teoretisk blitt omtalt som negativ religiøs mestring, men i samarbeidet med Exline har Pargament byttet terminologi til hennes karakterisering av temaene som «spiritual struggles». En direkte oversettelse av dette begrepet vil være «åndelig kamp» eller «troskamp», men det er begrep som er for vide og omfattende til å kunne brukes i faglig sammenheng. Derfor foretrekker jeg å benytte spiritual struggles som uoversatt fagterm.

I første del av boka defineres spiritual struggles som «experiences of tension, conflict or strain that center on whatever people view as sacred» (s.6). Hellighetsbegrepet (the sacred) er forstått vidt. Det er først og fremst tenkt på Gud, guddommer eller høyere makter, men det hellige er ikke begrenset til det guddommelige. Alle deler av livet kan oppfattes som hellig. Et kjent eksempel er ekteskap. Det hellige reiser spørsmål av eksistensiell karakter: Hvem er jeg? Hvorfor er jeg her? Er jeg elsket? Hva er sant? Det faktum at de mest grunnleggende eksistensielle spørsmål blir betydningsfulle, gjør at «struggles become spiritual struggles» (s.7).

Spiritual struggles kan ta mange former. Forfatterne nevner seks:

1. *Divine struggles* i form av sinne mot eller skuffelse over Gud, eller når en opplever seg straffet, forlatt eller uelsket av Gud.
2. *Demonic struggles* innebærer bekymringer om at problemer skyldes djevelen eller onde ånder og oppfattelse av at de angriper eller besetter en.
3. *Interpersonal spiritual struggles* handler om konflikter med personer eller institusjoner (kirker, menigheter eller foreninger) om hellige spørsmål; sinne rettet mot organisert religion eller følelsen av å være såret, mishandlet eller fornærmet av andre relatert til religiøse eller åndelige spørsmål.
4. *Doubt struggles* kjennetegnes av å føle seg forvirret om religiøse/åndelige trosoppfatninger og føle seg bekymret over tvil eller spørsmål av religiøs/åndelig karakter.
5. *Moral struggles* tar form som spenning og skyldfølelse for ikke å leve opp til egne høye standarder og strev med å følge moralske prinsipper.
6. *Struggles with ultimate meaning* involverer spørsmål om hvorvidt ens eget liv har en dypere mening og om livet egentlig betyr noe.

Pargament og Exline har undersøkt disse formene statistisk og funnet gode grunner til å skille dem fra hverandre. Men de oppdaget også at de seks formene delvis var sammenknyttet, slik at hvis man opplevde en form for spiritual struggles ville man sannsynligvis også oppleve andre former. Samlet sett oppleves spiritual struggles som å kjempe med problemer av største viktighet.

Forfatterne framhever at spiritual struggles er vidt utbredt, og henviser bl.a. til Bibelens Job, til Jesu ord på korset, til Muhammed og andre religiøse personer, men også til litterære figurer og historiske personer. Beatles' gitarist George Harrison strevde med religiøse spørsmål. Men også «vanlige folk» strever.

Det konkluderes med at spiritual struggles er utbredte menneskelige erfaringer og at de er smertefulle. Samtidig blir det framhevet at de ikke er utslag av svakhet, patologi, umodenhet eller svak tro. De er verken sykdommer eller symptomer. De er allmennmenneskelige erfaringer, som regel uttrykt i narrativ form.

Boka fortsetter med kapitler om hvordan spiritual struggles dannes. Det første tematiserer hvordan mennesker søker etter det som er viktig eller betydningsfullt i livet, «search for significance». Denne forståelsen trekker store veksler på Pargaments tidligere arbeid. I det neste kapitlet spørres det hvor spiritual struggles kommer fra. Svaret tyder på at individets betydningsfulle mål i livet, karakteren til vedkommendes livssynorienteringssyn og konkrete hendelser som individet utsettes for gjennom livsløpet, spiller sammen i å utforme personens spiritual struggles.

De to neste kapitlene spør om spiritual struggles fører til nedgang, tilbakegang (decline) i livet. Svaret på det er at det kan de, både fysisk og mentalt, men de kan like gjerne føre til vekst og modning som menneske. I et avsluttende kapittel i den første delen spørres det om hva som former resultatene av spiritual struggles. Forfatterne mener at resultatene avhenger av om individer møter utfordringer helhetlig eller stykkevis. En orientering henimot større helhet kan skje i terapeutisk sammenheng.

I bokas del to har forfatterne først et kapittel om hvordan man skal møte spiritual struggles i klinisk praksis. Her utfoldes vanlige psykoterapeutiske holdninger til klientene. spiritual struggles skal imøtekommes og integreres i psykoterapi.

Etter innledningskapitlet gjennomgår forfatterne de forskjellige formene for spiritual struggles, og lar gjennomgangen følge liknende mønstre i de forskjellige kapitlene (8–11). Etter en innledende klinisk vignett som belyser den aktuelle formen for spiritual struggles, følger en oppdatert oversikt over aktuell forskning som tematiserer problemene for deretter å ta for seg hvorledes de kan møtes i terapi.

Det vil føre for langt i denne sammenheng å recensere kapitlene som gjennomgår de forskjellige formene for spiritual struggles. Men det er av spesiell interesse å nevne omtalen forfatterne har av norske Petter Moens dagbok. Som kanskje kjent, var Petter Moen redaktør for illegale aviser under andre verdenskrig. Han ble fengslet i februar 1944, torturert og røpet sine motstandskamerater. I enecelle fikk han skrevet dagboksnotater fulle av anger og selvforakt, og han forsøkte å finne tilbake til sin mors Gud som han hadde forlatt. Han greide det nesten. Etter krigen ble dagboksnotatene funnet og utgitt som bok, også på engelsk. Exline og Pargament har lest «Peter Moen's Diary» og mener den er et godt eksempel fra norsk sammenheng på spiritual struggles.

I det siste kapitlet oppsummerer forfatterne sitt syn på spiritual struggles. Viktige hovedpunkter er at de er en naturlig del av livet, at man finner dem i alle religiøse og livssynsmessige tradisjoner, og at de har viktige implikasjoner for vår livsførsel. En mengde studier viser dette. Struggles kan være sammenflettet med alle slags psykologiske problemer, og det betyr at man må være oppmerksom på skadelige effekter. Samtidig understrekes (igjen) også mulighetene til

vekst som ligger i dem. Hvis de blir mestret kan det føre til meningsfull endring. Psykoterapeuter og andre helsefaglige yrkesgrupper kan være viktige hjelpere i bearbeidingen.

Forfatterne argumenterer imot fagfolk som reserverer seg mot å hjelpe klienter med å bearbeide dem. De viser til at majoriteten av klienter/respondenter i amerikanske undersøkelser setter pris på å kunne snakke med terapeuten sin om åndelige spørsmål, inkludert spiritual struggles. Norske undersøkelser har for øvrig vist det samme. Man kan argumentere med at samtaler om åndelige spørsmål, inklusive spiritual struggles faller utenfor terapiens grenser. Forfatterne imøtegår dette med å skrive at terapeuter ikke er prester/teologer, de skal ikke tilby religiøse ritualer eller ha ekspertkommentarer på sannhet eller ikke sannhet i religiøse spørsmål, inkludert hvorvidt Gud finnes eller ikke. Forfatterne viser imidlertid at behandlere kan møte klienter med den samme omsorg og hjelp med spiritual struggles som i bearbeidingen av andre sensitive emner. Forfatternes egen erfaring er at å åpne opp for bearbeiding av spiritual struggles i terapien beriker den.

Selv om psykoterapi har vært/er hovedhensikten med boka, er kirker og kirkelige utdanningsinstitusjoner og sjelesorg naturlige arenaer for å arbeide med spiritual struggles. Forfatterne peker også på familiene som en naturlig sammenheng for samtaler om dem.

Boka avsluttes med fyldige registre over forskningen på spiritual struggles.

Boka er skrevet med tanke på psykoterapi, men har helt klart relevans også for sjelesorg. Selv om terapeuter og sjelesørgere har forskjellig mandat og inngang til spiritual struggles, er de viktige overlappende fagfelt for begge hjelpegruppene.

Boka anbefales!

Innhold

LEDER

Praktisk teologi i møte med natur- og klimakrise 1

Fagfellevurderte artikler

GRY STÅLSETT

Sjelesorg i møte med klimafølelser. Betydningen av emosjonell granularitet og eksistensiell resonans 5

NINNA EDGARDH

Omsorg om skapelsen som praktisk-teologisk utmaning 23

CARL PETTER OPSAHL

Sørgemarsj ved livets tre. Bidrag til aktivistisk økoluturgikk 41

LISA E. DAHILL

What's the Right Rite? Bonhoeffer, Climate, and Prayers of Confession 58

Andre artikler

CYNTHIA MOE-LOBEDA

Transforming Moral Oblivion to Moral Agency. A Power of Faith 80

ROLF NØTVIK JAKOBSEN

Ord å vakne av? (Og kanskje også til inspirasjon til å kvile med godt samvit?)
Ei sakssvarande forkynning i møte med klimakrisa 92

MARION GRAU

Aktivistisk kirke. Samtale med prest Ellen Hageman om kirkelig liturgisk aktivisme i klimakrisen 107

TOR TORBJØRNSSEN

Spiritual Struggles (bokomtale) 112