

Människan i skapelsen

Teologiska utgångspunkter för reflektion
kring klimatfrågor och naturens rättigheter

Innehåll

Inledning	3
Mellan förundran och undran	3
Mellan antropocentrism och delaktighet	4
Mellan social och ekologisk hållbarhet	4
Mellan mänskliga och naturens rättigheter	5
Mellan urfolks och majoritetssamhällets förhållningsätt till jorden	5
En hotad skapelsegemenskap	7
Hållpunkter på vägen	9
Naturens rättigheter	9
Moder Jords rättigheter och samisk teologi	12
Påve Franciskus encyklika <i>Laudato Si</i>	15
Genusfrågan i klimatkrisen	19
Ett biskopsbrev om klimatet	20
Vägen framåt	25

TEXT: Michael Nausner

PRODUKTION: New Normal

ARTIKELNUMMER: SK21197

FÖR MER INFORMATION: svenskakyrkan.se

TELEFON: 018-16 95 00

Inledning

När vi i trosbekännelsen bekänner Gud som ”skapare av himmel och jord” ger vi uttryck för en tro på skapelsens enhet och samhörighet som ligger till grund för hela vår verklighet. Vi stämmer in i en lång tradition av förundran och tacksamhet över att hela kosmos har sitt ursprung i och hålls ihop av Guds skaparkraft; något som med poetisk kraft kommer till uttryck i många psaltarpsalmer.¹ Människan är delaktig i detta stora skapelsemysterium och är kallad att spela en roll i helheten. Men vår bekännelse sker i sammanhang som oftast speglar något annat än skapelsens enhet och samhörighet. Krig, orättvisor och skövlingen av naturen vittnar om destruktiva krafter i strid mot Guds skaparvilja. De hotar skapelsens integritet; den som har sin grund i Guds kreativitet.

Följande text är tänkt som teologisk utgångspunkt för reflektion kring klimatfrågor och naturens rättigheter. Upprinnelsen är ett uppdrag från kyrkomötet 2019. Utöver inledning och avslutning innehåller texten en diskussion av de källor som kyrkomötesuppdraget anger, nämligen ett resonemang och tre texter (se avsnittet *Hållpunkter på vägen*). Resonemanget är det som förs inom den framväxande rörelsen för *naturens rättigheter*. Texterna är urfolkens *Deklaration om Moder Jords rättigheter*, påve Franciskus encyklika *Laudato Si* (sv. *Om klimathot och ojämlikhet*) samt *Ett biskopsbrev om klimatet*. Textens struktur följer alltså samtidigt en kronologisk ordning. Resonemanget om naturens rättigheter inleddes på 1970-talet. Urfolkens *Deklaration om Moder Jords rättigheter* som undertecknades 2010 var starkt påverkad av diskussionen om naturens rättigheter. Påvens encyklika *Laudato Si* publicerades 2015, kort innan det viktiga globala klimatmötet i Paris. Brevet om klimat från Svenska kyrkans biskopar kom i en första upplaga 2014 och i en ny och aktualiserad version 2019 (på engelska 2020).

Innan vi närmar oss dessa olika texter ska fem spänningsfält lyftas fram. De beskriver människans relation till den övriga skapelsen, som hon samtidigt själv är en del av. De spelar också en nyckelroll i texterna som presenteras längre fram. Det handlar inte om spänningsfält mellan strikt motsatta poler – alltså inte om dualismer – utan snarare om sådana spänningar som behöver upprätthållas för hållbarhetens skull.² Som troende människor är vi kallade att leva i dessa spänningar på sätt som vittnar om skapelsens gudagivna helhet och samhörighet.

Mellan förundran och undran

Den kanske mest grundläggande spänningen som troende människor behöver förhålla sig till i en sekulariserad värld är den mellan förundran och undran.³ Trons perspektiv på verkligheten bottenar i förundran över skapelsens storhet och skönhet. Redan genom att använda ordet ”skapelse” signalerar trons språk att det handlar om något som inte går att förstå helt och hållet. Skapelsen speglar något av Skaparen och vittnar om något heligt och oätkomligt. Människan förhåller sig till det i en förundran som inte söker efter svar, utan yttrar sig i lovsång, tacksamhet och kanske också bävan.

Undran vittnar om ett utforskande förhållningssätt till samma verklighet. Undran är ett uttryck för vetenskapens strävan efter att ta reda på hur naturen fungerar. Här blir världens fenomen till studieobjekt. En viss distansering mellan betraktare och objekt blir nödvändig. Sekulariseringen har intensifierat detta perspektiv på verkligheten. Inom både humaniora och naturvetenskapen har människans undran lett till häpnadsväckande framsteg.

¹ Henrik Grape, 2019, *Omtanke. Ett reflektionsmaterial för Svenska kyrkans miljö- och hållbarhetsarbete*, Uppsala, s. 8–9.

² Sven Hillert, 2017, *Tro i hållbar utveckling. Med Gud bortom dualismen*, Varberg, Argument Förlag.

³ Mikael Kurkiala, 2019, *När själen går i exil. Modernitet, teknologi och det heliga*, Stockholm, Verbum, s. 181–190.

När vi talar om människans roll i skapelsen behöver dessa perspektiv – förundran och undran – relateras till varandra (*Laudato Si* 62). Det heliga och vetenskapen får inte förvisas till skilda världar (biskopsbrevet 33). Det är två perspektiv som behöver varandras korrigering och ömsesidiga påverkan. Samhörigheten mellan förundran och undran behöver diskuteras gång på gång för att både teologin och vetenskapen ska kunna utvecklas.

Mellan antropocentrism och delaktighet

Den framväxande moderna vetenskapen bygger på föreställningen om människan som en oberoende varelse som råder över naturen. Humanisterna blåste nytt liv i den grekiske filosofen Protagoras utsaga att människan är alltings mått. Den autonoma människan blev ett ideal för många av upplysningstidens filosofer. Antropocentrism, alltså föreställningen om människan som världens centrum, präglar intill denna dag vårt tänkande och praktik.

Betoningen av varje människas unika värde och frihet har fört med sig många samhällsliga och vetenskapliga framsteg. Men i klimatkrisens tid framträder antropocentrismens negativa sidor allt tydligare. Människligheten som helhet – och då i synnerhet i väst – lever inte längre i balans med naturen. Kristendomen är inte oskyldig till detta tillstånd. En ensidig tolkning av Guds uppdrag till människan att lägga jorden under sig (Första Moseboken 1:28) har givit en teologisk legitimitet åt ekologisk rovdrift.

För att finna en ny balans mellan å ena sidan människans unika roll i skapelsen och å andra sidan den övriga skapelsens integritet behövs en ekologisk omvändelse (*Laudato Si* 217). Människan behöver på nytt förstå sig själv som delaktig i skapelsens ömtåliga ekologiska system. Hon blir mest sig själv när hennes aktiviteter sker ”i symbios med den övriga skapelsen.”⁴ Bara i en sådan delaktighet kan hon förverkliga sig själv.

Samtidigt finns ingen väg tillbaka till ett opåverkat ursprungstillstånd. Människans kunskap och tekniska landvinningar behöver fortsatt spela en roll i balansen mellan antropocentrism och delaktighet i skapelsen (biskopsbrevet 39; *Laudato Si* 103, 187). I denna spänning behöver också människans roll som förvaltare omprövas. Hon kan inte bara – på ett antropocentriskt sätt – vara skapelsens förvaltare, eftersom hon ju samtidigt är en del av skapelsen (biskopsbrevet 63). Människans aktiva roll som förvaltare behöver kompletteras med hennes passiva roll som mottagande part.⁵ På det viset kan en skapelse-

orienterad livssyn uppstå, där skapelsen inte reduceras till ett objekt som står till människans förfogande utan blir till vår nästa att samarbeta och kommunicera med (biskopsbrevet 65f). Det är ett förhållningssätt som Franciskus av Assisi blivit känd för (*Laudato Si* 10).

Mellan social och ekologisk hållbarhet

Spänningen mellan antropocentrism och delaktighet är nära relaterad till spänningen mellan social och ekologisk hållbarhet. Utmaningen är att finna en balans i denna spänning. Här kan Franciskus av Assisi ses som en inspirationskälla. Hans solsång, där människan tillsammans med skapelsen lovsjunger och tillber Gud, lägger en teologisk grund för samhörigheten mellan människan och allt skapat och därmed också mellan det ekologiska och det sociala. Allt i världen är sammanlänkat (*Laudato Si* 16).

Det finns en risk att ekologisk hållbarhet utvecklas på bekostnad av en rättvis social fördelning av jordens resurser (jämför *Doughnut Economics*).⁶ I dagens ansträngningar att nå klimaträttvisa är det uppenbart att skulden för ekologisk förstörelse ligger tyngre på rika än på fattiga länder. Därför ligger ansvaret för en minskad användning av fossila bränslen tyngre på rika länders skuldror. Som motkraft till nationers kortsiktiga strävan efter det egna bästa behövs en utjämning (*Laudato Si* 169); något som liknar Paulus beskrivning i sitt andra brev till Korinthierna (Andra Korinthierbrevet 8, biskopsbrevet 80). Insatser för att hejda klimatuppvärmningen får inte ske på bekostnad av global social utjämning (biskopsbrevet 87). Om fattiga berörs oproporionerligt av omställningar i klimatpolitiken behöver de kompenseras (biskopsbrevet 88).

Rättvisefrågorna handlar inte bara om fattiga och rika. Klimatkrisen drabbar också på andra sätt. Klimatförändringarna skapar i allt högre utsträckning ofrivillig migration av fattiga människor som själva inte bidragit mycket till jorduppvärmningen (biskopsbrevet 26, 47; *Laudato Si* 25). Men även frågan om genusrättvisa spelar en roll i och med att kvinnor drabbas hårdare av klimatförändringar än män (biskopsbrevet 28, 54, 80). Likaså måste barnen leva med de förstörelser de inte själva förorsakat (biskopsbrevet 12, 56). Ekologisk rättvisa är alltid också en fråga om rättvisa i förhållande till kommande generationer.

mark, behövs det *paktivitet*, dvs. ”Levande varelsers förmåga att vara del av en rörelse/passivitet ta emot en rörelse som sedan blir dess egen aktivitet”. Jonna Bornemark, 2020, *Horisonten finns alltid kvar. Om det bortglömda omdömet*, Stockholm, Volante, s. 210.

4 Antje Jackelén, 2020, *Otålig i hoppet. Teologiska frågor i pandemins skugga*, Stockholm, Verbum, s. 18.

5 När det gäller samhörigheten mellan aktivitet och passivitet kan Jonna Bornemarks förståelse av det goda omdömet vara till hjälp. För ett gott omdöme, menar Bornemark,

6 Doughnut (economic model), [https://en.wikipedia.org/wiki/Doughnut_\(economic_model\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Doughnut_(economic_model)) (hämtad 2021-08-21).

Mellan mänskliga och naturens rättigheter

En fjärde spänning som framträder i klimatkrisens spår är spänningen mellan mänskliga och naturens rättigheter. FN:s deklaration om mänskliga rättigheter från 1948 är en milstolpe i mänsklighetens historia. Det faktum att brott mot mänskliga rättigheter intill denna dag pågår i många av jordens länder visar hur viktig kampen för alla människors lika och okränkbara värde förblir. När det nu sedan femtio år tillbaka också talas om *naturens rättigheter* så behöver detta resonemang ses i nära samband med de mänskliga rättigheterna. Om inte både spänningen och samhörigheten mellan dessa sammanhang upprätthålls riskeras antingen en antropocentrisk eller en biocentrisk inskränkning.

Resonemangen om naturens rättigheter har sitt ursprung i en juridisk diskussion på 1970-talet. Den handlade om möjligheten att tillskriva rättigheter inte bara till människor, utan också till naturliga fenomen. Kring sekelskiftet 2000 började detta tänkande att få en vidare spridning. Idén om att ge själva naturen en röst i gestaltningen av en hållbar framtid blev en del av en global diskussion. Ett uttryck för detta synsätt är kulturhistorikern Thomas Berrys tes från år 2000. Berry menar att universum är sammansatt av subjekt att kommunicera med, inte av objekt att exploatera. Därför får rättigheter inte begränsas till människor.⁷ Tio år senare under tecknades *Deklarationen för Moder Jords rättigheter* i Bolivia. Deklarationen speglar många urfolks förhållningssätt till naturen som en levande organism med rätt och rättigheter för sin egen skull.

Medan det är vedertaget att ett kristet synsätt på människan som Guds avbild bidragit till formuleringen av de mänskliga rättigheterna, har de teologiska förbindelseelinjerna till naturens rättigheter ännu inte reflekterats lika mycket. Däremot finns det en teologisk kritik mot en förståelse av människan som skapelsens krona som är minst lika gammal som resonemanget om naturens rättigheter. Här ses människan som del av en vidare skapelsegemenskap, där skapelsen förstås som en allomfattande familj (*Laudato Si* 89) som präglas av ett ömsesidigt beroende (biskopsbrevet 65). Det betyder att människans unika värdighet står i intim relation till världens inneboende värdighet (*Laudato Si* 115) och att mänskliga rättigheter därför kommer till korta om de försvaras på bekostnad av den ekologiska balansen.

7 Thomas Berry, 2001, *The Origin, Differentiation and Role of Rights*: <http://www.ties-edu.org/wp-content/uploads/2018/09/Thomas-Berry-rights.pdf> (hämtad 2021-08-21).

Mellan urfolks och majoritetssamhällets förhållningssätt till jorden

Till sist gäller det att i klimatkrisens tid hålla ytterligare en spänning i sikte, nämligen spänningen mellan urfolks och majoritetssamhällets förhållningssätt till jorden. Det är en spänning av konkret natur, som i Sverige exemplifieras i relationen mellan Svenska kyrkan och samerna.⁸ Den präglas av både koloniala och ekologiska aspekter. I den pågående försoningsprocessen mellan Svenska kyrkan och samerna kan kanske klimatperspektivet spela en förenande roll för parterna i konflikten. Klimatförändringarna drabbar oss alla. Medan Svenska kyrkan som markägare brottas med frågan om ett ansvarsfullt skogsbruk, finns det i den samiska traditionen en förståelse av Moder Jord som inte kan ägas. Människan tillhör enligt en sådan förståelse ett område och inte tvärtom.⁹

Detta är ett synsätt som passar ihop med den grundläggande teologiska insikten att människan själv är jord (Första Moseboken 3:19) och i det långa loppet inte själv kan äga mark. Jorden är Herrens med allt den rymmer (Psaltaren 24:1). I vår moderna och sekulariserade tid har man på många håll kunnat bevittna en växande spänning mellan å ena sidan kolonialmaktens instrumentella syn på naturen som förbrukningsvara och å andra sidan urfolks förhållningssätt till naturen som en levande partner. Med tanke på att en ensidigt objektifierande syn på naturen gått segrande ur denna ojämna konflikt, behövs det idag konstruktiva sätt att förhålla sig till spänningen mellan majoritetssamhället och urfolk. På det teologiska planet handlar det om en balans mellan en mer instrumentell syn på att land ska brukas och urfolks förståelse av land som helig plats som står i en levande kommunikation med tidigare och senare generationer (*Laudato Si* 146, 179). På det praktiska planet kan det handla om en balans mellan traditionell renskötsel och modern teknologi i form av skogsbruk eller vind- och vattenkraft (biskopsbrevet 46). Hur kan dessa spänningar förvandlas till en konstruktiv kraft för det gemensamma bästa?

8 De så kallade vitböckerna – Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), 2016, *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna. En vetenskaplig antologi, Band I & II*, Uppsala. – och deras sammanfattande bearbetning – Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), 2017, *Samerna och Svenska kyrkan. Underlag för kyrkligt försoningsarbete*, Skellefteå, Gidlunds. – är uttryck för denna process. En offentlig ursäkt till samerna är planerat vid kyrkomötet 2021 och Sägastallamat 2022.

9 Bo Lundmark, 2021, *På nötta och nyrojdade stigar i Sápmi*, Stockholm, Verbum, s. 23.



En hotad skapelsegemenskap

Frågor om klimat och naturens rättigheter hör hemma i ett teologiskt sammanhang som på olika sätt lyfter människans roll i skapelsen, historiskt och i samtiden. Man menar att människan behöver omvärdera sin roll till den icke-mänskliga skapelsen. Det gäller särskilt människan i den västliga världen som på ett avgörande sätt har varit drivande i den obalans mellan mänskligheten och den övriga skapelsen som vi bevittnar idag.

En specifik förståelse av Guds uppdrag till människan att lägga jorden under sig (Första Moseboken 1:28) har kunnat ge religiös legitimitet åt människans överhöghet över den övriga skapelsen och därmed också åt rovdrift av jordens resurser. I sin artikel "The Historical Roots of Our Ecological Crisis" (sv. "De historiska rötterna av vår ekologiska kris") lanserar historikern Lynn White sin syn på hur kristendomen bidragit till att objektifiera naturen. Kristendomen är enligt White i praktiken den mest antropocentriska religionen, där naturen inte har något annat syfte än att tjäna människan som Guds avbild. Franciskus av Assisi hade en annan syn på människans relation till naturen; ett kommunikativt förhållningssätt som kommer till uttryck både i hans solsång och de många legenderna om hans samtal med djuren. Lynn White menar att Franciskus borde ses som ekologernas skyddshelgon. Men hans synsätt blev inte förhärskande.¹⁰ Istället fick vi en förening av flera tankestråk; dels en religiös förståelse av människan som härskare över jorden i kombination med en modern syn på människan som autonom, dels en tilltro till obegränsad ekonomisk tillväxt. Det har visat sig vara en kombination med ödesdigra konsekvenser.

Nu är det bibliska budskapet om människans plats och roll i skapelsen mer mångfacetterad än en enskild vers som Första Moseboken 1:28 förmår att kommunicera. Det finns en närmast oöverskådlig diskussion kring betydelsen av vad formuleringen "lägga jorden under sig" kan betyda. Att formuleringen inte kan förstås som en legitimering av att göra vad som helst med jorden framgår inte minst av kontexten, nämligen att Gud skapade människan till sin avbild (Första Moseboken 1:27). Som

Guds avbild är människan kallad att förhålla sig till skapelsen i analogi till Gud, nämligen på ett kärleksfullt sätt. Därutöver behöver alltid olika budskap i Bibeln om människans roll i skapelsen relateras till varandra. Eller, som Martin Luther uttryckte det i polemik mot påvens tolkningsmonopol: den heliga skrift tolkar sig själv (*Sacra scriptura sui ipsius interpretis*). I den andra skapelseberättelsen är det inte härskande utan brukande och vårdande som kännetecknar människans roll i förhållande till den övriga skapelsen (Första Moseboken 2:15). Det ömsesidiga i relationen blir tydligare.

Längre fram i Första Moseboken framträder människan som en varelse i självklar relation med allt annat levande, så att säga besläktad med hela skapelsen. Gud själv upprättar ett förbund som människan tillsammans med hela skapelsen är en del av, inte minst hela djurvärlden (Första Moseboken 9:9–10)!¹¹ Guds livsande ger inte bara liv till människor, utan också till djuren. Enligt psaltarpsalmen prisar djuren tillsammans med människorna den Gud som försörjer dem. I samtalet med Job visar Gud sin överlägsenhet genom sin nära relation till de vilda djuren (Job 40). Visionen av den paradisiska freden omfattar djuren i samma utsträckning som människorna (Jesaja 11:4–11). Slutligen är Bibeln från början till slut full av djurmetaforer.¹² Vi kan därför tala om en biblisk syn på människan – en teologisk antropologi – som inte står i motsats till en teologisk animalogi.¹³ Den ser inte människan som motpart till flora och fauna, utan som en självklar del av den skapade världen. Hon är en del av en skapelsegemenskap och därmed inte den skapelsens krona som människan fått heta i många kristna kretsar.¹⁴

Man kan säga att Gud befinner sig i kontinuerlig kommunikation inte bara med människan, utan med hela skapelsen. Det finns en ömsesidig kommunikation mellan Gud och berg, plantor och djur, vilket bevittnas i många bibliska texter. Ett framstående exempel är Jesaja

10 Lynn White, 1967, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science* 155, s. 1203–1207.

11 Sven Hillert, *Tro i hållbar utveckling*, s. 38–50.

12 Simone Horstmann, Thomas Ruster, Gregor Taxacher, 2018, *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg, Pustet, s. 13

13 Horstmann et al, *Alles, was atmet*, s. 18.

14 Jürgen Moltmann, 1985, *Gott in der Schöpfung. Eine ökologische Schöpfungslehre*, München, Kaiser.

55:12, där vi läser om jublande berg och om träd som klappar i händerna. Och enligt den första skapelseberättelsen tilltalar Gud inte bara människorna utan också den övriga skapelsen, och Gud litar på att jorden själv är förmögen att frambringa grönska (Första Moseboken 1:12). Guds skapande sker i samklang inte bara med människans utan med skapelsens egen kreativa förmåga. Det blir tydligt när det är havens och luftens djur som är först med att få uppdraget att vara fruktsamma och att föröka sig. De får det uppdraget i samma ordalydelse som människorna (Första Moseboken 1:22 och 1:28). Skapelsen framstår som en kommunikativ process mellan skapare och allt skapat, och människan ingår tillsammans med allt annat skapat i den skapelseprocess som Gud oavbrutet är involverad i.¹⁵

Utifrån en sådan förståelse av kreativ samverkan av allt skapat är det nödvändigt att förhålla sig kritisk till en ensidig och hierarkisk förståelse av människans relation till den icke-mänskliga skapelsen. Det behövs en kritik mot antropocentrismen, dvs. synsättet att människan är skapelsens centrum. Utifrån ett teologiskt perspektiv har människan en unik, men ingen isolerad ställning i skapelsen. Hon förblir inbäddad i en komplex livsväv. Här är och förblir Albert Schweitzers livsmotto om vördnad för allt liv riktningvisande. I sin etik som han kallade för vördnad för livet förstod han människan som liv som vill leva bland allt annat liv som också vill leva. För Schweitzer är en sådan inställning ett svar på frågan hur ”människa och värld hör ihop” och samtidigt Jesu etik utvidgad ut i det universella.¹⁶ Fokus på skapelsen får inte bli ett alternativ till kristologin. Istället vittnar Bibeln om att kristologi och skapelse hör ihop (jämför Johannesevangeliet 1:1–3; Kolosserbrevet 1:15–20), något som blir tydligt även i skapelse-teologiska perspektiv.¹⁷

Ett annat exempel för denna samhörighet mellan skapelse och kristologi är teologen Elizabeth Johnsons bok *Creation and the Cross*, där hon menar att den västliga teologins fokus på synd och kors har trängt undan Bibelns tanke om skapelsens födslovåndor (Romarbrevet 8:22). Här har den försoningslära som Anselm av Canterburys stod för, där Jesus betalar tillbaka människans skuld till Gud, spelat en viktig roll. Johnson skissar istället på bilden av en Gud som med en överflödande nåd följer världen i dess evolutionära och historiska förändring. En sådan beledsagandets teologi (eng. *theology of accompaniment*) förstår frälsning som kopplad till planetarisk solidaritet och arbete för ekologisk rättvisa. Johnson vill tolka Jesu kors och uppståndelse på ett sätt som omfattar

hela skapelsens fulla blomstrande. Hon är övertygad om att trons skönhet och kraft fördjupas genom att den med bestämdhet slår rot i jordens ekologiska verklighet.¹⁸

Utifrån tanken på en av Gud sammanvävd skapelsegemenskap framstår det som ett slags självbedrägeri att mänskligheten betar sig som om den stod utanför eller ovanför den övriga skapelsen. Det gäller i synnerhet mänskligheten i det moderna väst. Detta självbedrägeri försvårar eller till och med omöjliggör människans förmåga att verkligen vara i gemenskap med skapelsen. Som Thomas Berry uttrycker det: ”Vi har övergett vår intima närvaro med jorden. I vår nya industrialiserade värld vet vi mer om jorden och universum än vi någonsin vetat tidigare och ändå kommunicerar vi inte längre med jorden i sin ursprungliga integritet.”¹⁹ I en sådan situation utmanas också teologin med sitt starka fokus på relationen mellan människa och Gud att återupptäcka den kristna trons resurser för att beskriva och värdesätta människan som organisk del i något större – i jordens omfattande livsväv, ja, i hela kosmos.

15 Catherine Keller, 2018, *Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for A New Public*, New York, Columbia University, s. 42–43.

16 Ernst Luther, *Gegen die Gedankenlosigkeit. Zu Albert Schweitzers Buch „Ehrfurcht vor den Tieren“*, i: Albert-Schweitzer-Rundbrief Nr. 99, Frankfurt 2007, s. 56.

17 Johanna Gustafsson Lundberg och Frida Mannerfelt (utg.), 2021, *Människa och kris-tiden idag. Skapelse-teologiska perspektiv på samtiden*, Stockholm, Verbum 2021.

18 Elizabeth A. Johnson, 2018, *Creation and the Cross. The Mercy of God for a Planet in Peril*, Maryknoll, NY, Orbis, s. xiii–xviii.

19 Förord av Thomas Berry, i: Cormac Cullinan, 2011, *Wild Law. A Manifesto for Earth Justice*, Cape Town, Green Books, s. 18.

Hållpunkter på vägen

Som vi sett är tanken på den icke-mänskliga naturen som besjälad inte främmande för den kristna tron. Det finns en ömsesidig kommunikation mellan Gud och berg, plantor och djur; något som bevitnas i många bibliska texter.

I det följande förs en diskussion om människans roll i skapelsen utifrån resonemanget om naturens rättigheter, texterna *Deklaration om Moder Jords rättigheter*, påvens encyklika *Laudato Si* (sv. *Om klimathot och ojämlikhet*) samt *Ett biskopsbrev om klimatet*.

Naturens rättigheter

Det juridiska resonemanget om naturens rättigheter kan ses som en del av en bredare proteströrelse som vänder sig mot devalveringen av människans naturliga hemvist (eller habitat som man säger ibland). Genombrottet skedde 1972 med Christopher D. Stones "Should Trees Have Standing – Toward Legal Rights for Natural Objects".²⁰ Som jurist är Stone inte överraskad över att talet om naturens rättigheter möter motstånd. Stora juridiska förändringar har inte skett utan motstånd: avskaffandet av slaveriet, införandet av kvinnlig rösträtt. "Genom rättsväsendets historia", skriver Stone, "har alla på varandra följande utvidgningar av rättigheter till nya entiteter dittills setts som otänkbara."²¹

Stone accepterar inte argumentet att naturen inte kan ha rättigheter utifrån att den inte har subjektivitet. Juristens värld är full av livlösa (eng. *in-animate*) rättighetsbärare som föreningar, företag och stater.²² Därför drar han sig inte för tanken att också "naturliga objekt" såsom skogar, oceaner och floder kan ges rättigheter.²³ Det ska kunna vara möjligt genom vad Stone kallar förmyndarskap (eng. *guardianship*).²⁴ På så sätt skulle man kunna agera emot "homocentriska intressen"²⁵.

Till syvende och sist krävs det "kompromisser för bådas bästa" mellan mänskligheten och naturen.²⁶ I slutet

av sin artikel blir Stone filosofisk och tar ett steg bortom uppdelningen mellan mänsklighet och naturen. Han drömmer om den dag då mänskligheten "förstår jorden, som vissa har föreslagit, som en organism som mänskligheten är en funktionell del av".²⁷ Stones formulering påminner om Gaia-hypotesen som vetenskapsmannen James Lovelock lade fram ungefär vid samma tid. Lovelocks tes utgår ifrån att hela planeten är en intrikat synergistisk organism där organiska och oorganiska sfärer samverkar för att upprätthålla den känsliga balansen i ekosfären.²⁸

Intressant i ett svenskt sammanhang är att samma år som Stones artikel publicerades, talade statsminister Olof Palme om USA:s bombningar i Vietnam. I sitt tal använde Palme ordet "ekocid" om USA:s användande av det kemiska bekämpningsmedlet Agent Orange. Det är ett ord som skulle kunna återges med "mord på eller förstörelse av ekosystem" (i analogi till engelskans *homicide* som betyder mord på en människa). Förutom att miljontals människor fick bestående hälsoproblem ledde användandet av Agent Orange till avlövnings av stora skogspartier i Vietnam. Begreppet ekocid fick med tiden världsvid spridning och kom att öppna för tanken att ekosystem skulle kunna ses som juridiska personer, dvs. att de tillskrivs sin egen integritet och även subjektivitet. Det pågår intill denna dag en kamp för att införa en internationell lagstiftning som ska förbjuda storskalig miljöförstöring.²⁹ Det är en kamp som i olika avseenden är kopplad till rörelsen för naturens rättigheter.³⁰

Tankar om naturens värdighet och naturens rättigheter finns längre tillbaka i historien. Frågan om djurens moraliska status diskuterades redan bland de gamla

20 Christopher D. Stone, 1972, "Should Trees Have Standing? – Toward Legal Rights for Natural Objects", *Southern California Law Review* 45, s. 450-501

21 Stone, "Should Trees Have Standing?", s. 453.

22 Stone, "Should Trees Have Standing?", s. 452.

23 Stone, "Should Trees Have Standing?", s. 456.

24 Stone, "Should Trees Have Standing?", s. 470.

25 Stone, "Should Trees Have Standing?", s. 475.

26 Stone, "Should Trees Have Standing?", s. 481.

27 Stone, "Should Trees Have Standing?", s. 499.

28 James Lovelock, 2016, *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford, Oxford University. – James Lovelock kom 2020 med boken *Novacene* i vilken han menar att vi redan passerat människans tidsålder antropocen och har trätt in i *novacene*, där människors samarbetar med konstgjord intelligens. Lovelock inkluderar konstgjord intelligens i sin teori kring alltings samverkan. – James Lovelock, 2020, *Novacene. The Coming Age of Hyperintelligence*, Boston, Penguin Books.

29 För kontinuerligt uppdaterad information om begreppet ekocid, dess historia och innebörd, se: End Ecocide on Earth – International justice for the environment, <https://www.endecocide.org/en/> (hämtad 2021-08-21).

30 På naturens rättigheter rörelsens svenska websida anges som ett av tre mål att "ekocid blir ett internationellt brott ... möjligt att åtala vid Internationella Brottmålsdomstolen." – Nätverket naturens rättigheter i Sverige, <http://www.naturensrattigheter.se/natverket/> (hämtad 2021-08-21).

grekerna. Men det var Aristoteles hierarkiska förståelse av människans relation till världen – alltså människans överhöghet – som skulle bli vedertagen i västvärlden. I modern tid har en strikt dualism och hierarki mellan människan å ena sidan och naturen å andra sidan varit dominerande; ett hierarkiskt mönster som återkommer i synen på Gud och naturen.

Ett undantag är den judiske 1600-talsfilosofen Baruch Spinoza. Enligt Spinoza kan Gud och natur inte separeras. I stället hör Gud som naturens skapande sida (lat. *natura naturans*) samman med naturens skapade sida (lat. *natura naturata*). I Spinozas tänkande finner vi en tidig förelöpare till romantikens syn på naturen som besjälad. Till exempel menade den romantiske tänkaren Johann Wolfgang von Goethe att människans och naturens rättigheter är beroende av varandra. På så vis är människan förpliktigad att trygga naturens rättigheter.³¹ Goethe är dock snarare undantaget än regeln i modern tid.

Det är först efter Christopher D. Stones artikel från 1972 som föreställningar kring naturens egen integritet och även subjektivitet började få en bredare spridning. Det drevs förstås på av mänskliga civilisationers tilltagande och alltmer synliga påverkan på jordens ekosystem. Ett sekulärt exempel på en växande medvetenhet om naturens egenvärde är FN:s deklaration *World Charter for Nature* som antogs 1982. Här talas om mänskligheten som en del av naturen, om mänsklig civilisation som rotad i naturen och om naturen som värd respekt, oberoende av dess nytta för människan.³² Däremot får inte naturen träda fram i sin egen rätt i dokumentet, utan är enbart objekt för människans bevarande och hanterande; ytterst för att fortsätta att gagna mänskligheten.³³

Inom kristendomen blev Kyrkornas världsråds generalförsamling i Vancouver 1983 ett viktigt startskott för en förnyad medvetenhet om mänsklighetens ansvar i skapelsen. Programmet *Fred, rättvisa och skapelsens integritet* (eng. *Peace, Justice, and Integrity of Creation*) lyfte fram hur mänsklighetens stora utmaningar är ömsesidigt relaterade till varandra. De uppenbara sambanden mellan krig, orättvisor och skövling av naturen (se exemplet med Agent Orange) gör det nödvändigt att se mänsklighetens ansvar i ett bredare perspektiv. De ekologiska frågornas samhörighet med andra rättvisefrågor betonas också i miljöforskaren och historikern Roderick Frazier Nashs bok *The Rights of Nature* (1989). Naturens rättigheter hör ihop med olika grupper (slavar, kvinnor, homosexuella) kamp om rättsligt skydd, menar författaren.³⁴ Att hålla ihop fredsfrågor, rättvisefrågor och klimatfrågor har i

fortsättningen varit en självklar orientering inom den ekumeniska rörelsen. Denna samsyn spelar en viktig roll även i påve Franciskus encyklika *Laudato Si* från 2015 som vi återkommer till.

Den explicita kopplingen mellan teologin och naturens rättigheter som ett juridiskt resonemang skedde inte förrän 1990.³⁵ På initiativ av teologen Lukas Vischer möttes teologer och jurister för att ta fram riktlinjer för implementeringen av naturens rättigheter. Från ett teologiskt perspektiv förankrades dessa rättigheter i Guds förbund med människor och skapelsen. På så vis kan naturen också teologiskt sett anses ha rätt till existens, rätt till skydd av sina ekosystem och rätt till upprätthållande av det genetiska arvet.³⁶ Teologen Sigurd Bergmann förde in dessa resonemang svenska sammanhang 1992 genom att lansera en teologisk vision om en rättsgemenskap av allt levande.³⁷

Avgörande teologisk inspiration kom från ovan nämnde Thomas Berry. Visserligen talade inte Berry uttryckligen om naturens rättigheter, men med uttrycket *earth jurisprudence* (sv. *jordjuridik*) bidrog han till en öppning för resonemanget ur ett teologiskt perspektiv. Med denna tanke om jordens juridik – påtagligt påverkad av Christopher D. Stones resonemang – vill Berry bredda perspektivet och ställa jorden i centrum istället för mänskligheten. Berry förstår hela jorden som en rättsgemenskap i vilken alla jordens delar har "en rätt att finnas till, en rätt till habitat eller plats att vara på, och en rätt att spela sin roll i de kontinuerligt förnyande processerna i jordens gemenskap".³⁸ Berrys betoning på jordens integritet har haft betydelse inte bara i den kyrkliga världen, utan också i många andra civilsamhällesorganisationer. Hans resonemang har till och med haft betydelse för staters lagstiftning.³⁹

Resonemanget om naturens rättigheter förde en undanskymd tillvaro under några decennier tills det fick ny fart inte minst inom juridiken. Det blev tydligt att traditionell miljölagstiftning inte följde nya vetenskapliga insikter om det komplexa ekologiska samspelet.⁴⁰ Återigen var det Thomas Berry som bidrog till att diskussionen intensifierades genom att publicera *The Origin, Differentiation and Role of Rights*. Det är en kort text som består av tio teser kring rättigheters ursprung,

31 *Har naturen rättigheter? Ett samtalsdokument från Svenska kyrkans teologiska kommitté*, Uppsala 2021, s. 9.

32 *World Charter for Nature*, inledning, <https://digitallibrary.un.org/record/39295?record-files-collapse-header> (hämtad 2021-08-21).

33 *World Charter for Nature*.

34 Roderick Frazier Nash, 1989, *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, Madison, WI, University of Wisconsin.

35 *Har naturen rättigheter?*, s. 9.

36 Lukas Vischer (ed.), 1990, *Rights of Future Generations – Rights of Nature: Proposal for enlarging the Universal Declaration of Human Rights*, Geneva, WARC 1990, s. 12.

37 Sigurd Bergmann, "Naturens rättigheter – teologiska perspektiv på naturens egenvärde i en rättsgemenskap av allt levande", *Vår Lösen* 6–7/1992.

38 Citerad i: *Har naturen rättigheter?*, s. 11.

39 Ecuador var det första landet i världen som år 2008 inkluderade naturens rättigheter i sin grundlag: Rights of Nature Articles in Ecuador's Constitution, <https://therightsofnature.org/wp-content/uploads/pdfs/Rights-for-Nature-Articles-in-Ecuadors-Constitution.pdf> (Hämtad 2021-08-21).

40 En informativ tidslinje som illustrerar vid vilken tid och i vilket sammanhang naturens rättigheter har uppmärksamats och implementerats finns under följande länk: https://therightsofnature.org/timeline/?cli_action=1566981663,748 (hämtad 2021-08-21).

differentiering och roll i jordens liv.⁴¹ Den mest kända tesen är nog den tredje där Berry menar att universum är "sammansatt av subjekt att kommunicera med, inte av objekt att exploatera. Som subjekt är varje komponent i universum förmögen att ha rättigheter."⁴² Men inte mindre viktigt när det gäller förhållandet mellan mänskligheten och naturen är Berrys sjunde tes: "Mänskliga rättigheter raderar inte ut andra varelsers rätt att finnas till i sitt naturliga tillstånd. Mänskliga egendomsrättigheter är inte absoluta."⁴³ Alltsedan upplysningen har ju människans rätt och självständighet ofta betonats på bekostnad av och i kontrast till en underordnad natur (biskopsbrevet 33). Däremot är förstås människans fri- och rättigheter viktiga. Men de varken ska eller behöver spelas ut mot naturens rättigheter. Därför gäller det omvända också: naturens rättigheter raderar inte ut mänskliga rättigheter utan måste ses i den nödvändiga ekologiska balansens kontext.

En institutionell milstolpe i samband med det nya intresset för naturens rättigheter var grundandet av *Center for Earth Jurisprudence* (CEJ) år 2006.⁴⁴ Inspirerad av Thomas Berry fokuserar centret på verksamhet för jordens hälsa och välmående. Det sker bland annat genom att man utbildar jurister så att de i sitt arbete tar hänsyn till hela jordgemenskapens ömsesidiga beroende. Ett förberedande steg till grundandet av CEJ var miljöadvokaten Cormac Cullinans bok *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice* från 2002 med förord av Thomas Berry. År 2011 kom den ut i en andra upplaga för att hedra urfolkens *Deklaration om Moder Jordts rättigheter* som under tecknades av representanter för urfolk från hela jorden den 22 april 2010.⁴⁵ I andra upplagans förord lyfter Cullinan fram tanken att olika rättvisefrågor alltid hör ihop: "Att sträva efter social rättvisa, att skydda jordens otroliga skönhet och att säkra framtiden för barnen till alla jordevarelser förefaller mig vara värt besväret oberoende av framgångsutsikterna."⁴⁶

I ett annat sammanhang tar Cormac Cullinan upp den viktiga tråden som finns redan i Christopher D. Stones resonemang, nämligen att det råder en påtaglig förbindelse mellan kolonialt maktmissbruk och ekologiskt maktmissbruk. Kolonialismen såsom moderitetens baksida är nära förknippad med den ekologiska skövling som följde i den industriella utvecklingens kölvatten.⁴⁷ Denna historiska verklighet är en påminnelse

om att det finns ett intimt samband mellan social orättvisa och ekologisk orättvisa. Teologen Leonardo Boff gav uttryck för denna samhörighet redan 1992. Det var samma år som människor i Latinamerika mindes femhundra år av kolonial och ekologisk exploatering och började tala om nödvändigheten av en social ekologi. "Social ekologi", skriver Boff, "relaterar social orättvisa till ekologisk orättvisa."⁴⁸ I skapelsegemenskapen får olika former av rättvisa inte spelas ut mot varandra. Den är en gemenskap tvärs över olika skapade väsen och verkligheter som behöver motsvaras av en förståelse av rättvisa som omfattar det komplexa samspelet av hela denna mångfald. I och med att mänskligheten är en organisk del av denna gemenskap är ett ekologiskt förhållningssätt nödvändigtvis också ett socialt förhållningssätt.

I Sverige var det inte förrän 2019 som fenomenet naturens rättigheter på ett mer omfattande sätt belystes som ett komplement till mänskliga rättigheter. Det skedde genom ekopedagogerna Nikolas och Ingrid Bergs samt miljöforskaren Martin Hultmans bok *Naturens rättigheter. När lagen ger fred med jorden*. Boken presenterar på både estetiskt (konstverk och naturfotografi är ett genomgående inslag i boken) och vetenskapligt sätt den globala historien bakom naturens rättigheter. Författarna tolkar naturens rättigheter som en del i framväxten av en "fredlig relation mellan människa och natur".⁴⁹ Tanken på naturens rättigheter ska alltså inte tolkas som en devalvering av människans värde.⁵⁰ Bokens tyngdpunkt ligger på det pedagogiska syftet att "förverkliga naturens rättigheter för en hållbar fred med jorden".⁵¹ Människans ömsesidiga beroende av naturen och hennes roll som medskapare lyfts fram i en sådan pedagogisk process.⁵²

Här finns anknytningspunkter till *Ett biskopsbrev om klimatet*, som också lyfter fram ömsesidigheten i förhållandet mellan människor och skapelsen. Biskopsbrevet ger en teologisk förankring av människan som medskapare genom att tala om skapad medskapare (biskopsbrevet 64, 76). Författarna till *Naturens rättigheter* går dessutom i dialog med urfolk och uppmärksammar de koloniala aspekterna av naturens skövling som har lämnat sina spår även i Sverige.⁵³ Återigen blir samhörigheten mellan ekologisk och social rättvisa tydlig; något som ur ett urfolksperspektiv blir ännu mer påtagligt.

Tankar som dessa kan utmana en kristen förståelse av naturens rättigheter. Därför följer nu en kort inblick i

41 Thomas Berry, *The Origin, Differentiation and Role of Rights*.

42 Thomas Berry, *The Origin, Differentiation and Role of Rights*, 53.

43 Thomas Berry, *The Origin, Differentiation and Role of Rights*, 57.

44 Center for Earth Jurisprudence, <http://www.earthjurist.org/> (hämtad 2021-08-21).

45 Cullinan, *Wild Law*, s. 7.

46 Cullinan, *Wild Law*, s. 9.

47 Cormac Cullinan, "Earth Jurisprudence: From Colonization to Participation", i: *State of the World 2010. Transforming Cultures. From Consumerism to Sustainability*, Washington, DC, s. 143–148.

48 Leonardo Boff, 1995, *Ecology & Liberation. A New Paradigm*, Maryknoll, NY, Orbis, s. 88.

49 Nikolas Berg, Ingrid Berg och Martin Hultman, 2019, *Naturens rättigheter. När lagen ger fred med jorden. Ekopedagogisk inspiration för hållbar samhällstransformation*, Malmö, Roos & Tegnér, s. 14–114.

50 Berg et al, *Naturens rättigheter*, s. 22.

51 Berg et al, *Naturens rättigheter*, s. 120–236.

52 Berg et al, *Naturens rättigheter*, s. 131.

53 Berg et al, *Naturens rättigheter*, s. 18.

framväxten av *Deklarationen om Moder Jords rättigheter* som drivits av urfolk och som på olika sätt är besläktad med resonemang om naturens rättigheter. Teologiska perspektiv från samiskt håll knyter an till dessa resonemang.

Moder Jords rättigheter och samisk teologi

Vid klimatmötet i Köpenhamn 2009 misslyckades världens ledare med att komma överens om ett bindande avtal kring reduktion av koldioxidutsläpp.⁵⁴ Bolivias president Evo Morales som själv tillhör Aymarafolket sammankallade därefter till en urfolkens världskonferens kring klimatförändringar och Moder Jords rättigheter.⁵⁵ Världskonferensen ägde rum 2010, dagarna runt den 22 april som året innan hade utnämnts av FN till Internationella dagen för Moder Jord.⁵⁶ Resultatet av denna konferens blev *Deklarationen om Moder Jords rättigheter* som godkändes av över trettio tusen representanter för urfolk från hela världen.

Just omständigheten att det är urfolk som står bakom deklaringen ger den en särskild betydelse och vikt. Genom århundraden har urfolk inte bara upplevt kränkningar vad gäller deras människovärde, utan också en hänsynslös exploatering av de landområden som ger dem livsuppehälle. Deklarationen för ihop människans och naturens rättigheter och ger med en särskild spirituell ton uttryck för hela skapelsens samhörighet. När det gäller förhållandet mellan mänskligheten och den övriga skapelsen förmedlar den en intim samhörighet av allt levande som är i enlighet med många urfolks mytologier. Det sker i en språkräkt som utmanar en traditionell kristen förståelse av gudomlig transcendens. I förordet heter det:

Vi anser att vi alla är del av Moder Jord, en odelbar livsgemenskap som består av varelser som är beroende av varandra, står i relation till varandra och bär ett gemensamt öde.

Vi erkänner med tacksamhet att Moder Jord är källan till liv, mat, kunskap och att hon förser oss med allt det vi behöver för att leva väl.⁵⁷

Även om relationen mellan skapare och skapelsen inte omnämns i dessa rader, så kan de förenas med en judisk-kristen förståelse av människan som en integrerad del i skapelsen. Av jord är människan tagen och jord ska hon åter bli, heter det i Första Mosebok (Första Moseboken 3:19). Deklarationen både överlappar med en kristen skapelsesyn och överskrider den. Den bekräftar vikten av de mänskliga rättigheterna, men betonar samtidigt den nödvändiga relationen mellan mänskliga och andra varelsers rättigheter:

Vi slår fast att för att garantera de mänskliga rättigheterna är det nödvändigt att erkänna och försvara Moder Jords rättigheter och rättigheterna för alla de varelser som utgör henne.⁵⁸

Den ömsesidighet som kommer till uttryck i samhörigheten mellan människors och alla andra varelsers rättigheter speglas i deklaringens tre artiklar. Där definieras Moder Jord (artikel 1), därefter formuleras hennes rättigheter (artikel 2) och till sist beskrivs människors skyldigheter gentemot Moder Jord (artikel 3).

I den första artikeln definieras Moder Jord som en levande varelse (1.1) som i sin tur består av levande varelser som utgör henne (1.2–3). Hon själv (1.4) och alla varelser som utgör henne har rättigheter som är specifika för deras tillstånd, roll och funktion (1.6). Inbördes konflikter mellan dessa rättigheter behöver lösas på så vis att Moder Jords integritet bevaras (1.7).

Under andra artikelns rubrik *Moder Jords inneboende rättigheter* beskrivs tio rättigheter som specificerar den grundläggande rättighet som gäller för alla varelser som ingår i Moder Jords omfattande gemenskap, nämligen rätten till liv och existens (2.1). Det framhålls att ingen av dessa rättigheter ges i isolering, utan är en integrerad del av Moder Jords harmoniska funktionssätt i sin helhet.

Artikel 3 ålägger mänskligheten som individer och som institutioner en skyldighet att leva i harmoni med Moder Jord. Det specificeras i tolv mera konkreta skyldigheter. Därtill hör utbildning i och information om ekologiska samband (3.3–4) och ett aktivt engagemang för att mänsklig aktivitet inte för med sig blivande skador för den ekologiska balansen (3.5–9). Men hit hör också skyldigheten att värna Moder Jords hälsa genom engagemang för fred, hållbara praktiker och ekonomiska system (3.10–12).

I deklaringens avslutande artikel 4 betonas det att begreppet varelse inte syftar på isolerade individer, utan på det faktum att alla kollektiva och enskilda varelser är en del av Moder Jord. Deras rättigheter får inte spelas ut mot varandra.

Genom att Sametinget skrev under denna deklaring i maj 2018 fick den ny uppmärksamhet i Skandinavien och

54 Low targets, goals dropped: Copenhagen ends in failure: <https://www.theguardian.com/environment/2009/dec/18/copenhagen-deal> (hämtad 2021-08-21).

55 Material kring konferensen "World People's Conference on Climate Change and the Rights of Mother Earth" finns under följande länk: <https://pwccc.wordpress.com/> (hämtad 2021-08-21).

56 FN:s resolution om International Mother Earth Day, <http://undocs.org/en/A/RES/63/278> (hämtad 2021-08-21).

57 *Deklaration om Moder Jords rättigheter*. Förord, <http://www.lodyn.se/deklarationen/> (hämtad 2021-08-21).

58 *Deklaration om Moder Jords rättigheter*.

Arktis. För staten och Svenska kyrkan innebar deklara- tionen en utmaning att ta det traditionella samiska perspektivet på människans relation till naturen på allvar. En av ledamöterna i sametinget, Marie Persson Njajta, talade i samband med undertecknandet om nödvändigheten av ett paradigmskifte i riktning mot ett urfolksmässigt sätt att förhålla sig till naturen och ett ”synsätt där människan ser sig som en del av naturen”. Enligt Njajta ser sig samerna traditionellt inte som ägare av marken: ”Synen från oss samer är att vi tillhör våra marker, vatten och landskap. [...] Vår djupa koppling till mark och vatten för- enar oss med urfolk världen över. *Deklarationen om Moder Jords rättigheter* ifrågasätter synsättet att företag har rättigheter men naturen saknar rättigheter, vilket leder till att potentiella vinster och exploateringar ständigt får väga tyngre än långsiktiga perspektiv, långsiktigt håll- bara livsföringar och livsmiljöer, urfolksrättigheter och fungerande ekosystem.”⁵⁹

I dessa ord aktualiseras på ett specifikt sätt den röda tråden i föreliggande text, nämligen frågan om människans relation till den övriga skapelsen. Den ömsesidighet som framträder hos Marie Persson Njajta har bara en svag spirituellt underton. I studien *Att leva i ständig välsignelse. En studie om sivndidit som religiös praxis* analyserar teologen Lovisa Mienna Sjöberg den religiösa dimensionen i ett nordsamiskt synsätt på människans förhållande till den övriga skapelsen. *Sivndidit*, skriver Sjöberg, är en religiös praxis som ”utförs av en människa i kommunikation med skapelsen”.⁶⁰ Det är en vardaglig praktik som inte står i motsats till kristen tro. Tvärtom sker sivndidit oftast i den treenige Gudens eller i Jesu Kristi namn och kan sägas vara ett uttryck för hur kristen tro har kontextuali- serats in i den samiska kulturen. I analysen av sivndidits betydelse i samiskt liv sammanstrålar teologiska, koloniala och inte minst ekologiska aspekter. Som ett exempel nämner Mienna Sjöberg en gudstjänst som år 2000 hölls vid en gammal samisk offersten, en *sieidi*. Stenen, som tidi- gare blivit demoniserad av kyrkan, blev så till en plats där prästen genom gudstjänsten sökte försona kristen tro med den samiska traditionen att förhålla sig till den övriga skapelsen som besjälad. Men i den efterföljande kontroversen visade det sig att tolkningarna kring denna händelse gick långt isär och att kyrkans välmenande gest av vissa förstods som ytterligare ett inkräktande på samisk tradition.⁶¹

Exemplet *sieidi* är av betydelse när det gäller frågan om människans förhållande till den övriga skapelsen. Koloniala aktörer och i deras kölvatten Svenska kyrkan

har nedvärderat eller fördömt samernas specifika sätt att kommunicera med naturen. Det har kallats hedendom, primitiv religion eller naturreligion.⁶² Mot detta vill en samisk teolog som Tore Johnsen rekonstruera samisk religiös identitet som en form av naturlig teologi eller som ett kristet svar på Guds tilltal. Samisk religion är inte ett uttryck för paganism eller – ännu värre – ett svar på djävulen.⁶³ Därtill är det enligt Johnsen nödvändigt att betona vidden i kristendomens kärna, kristologin. Förso- ningen med Kristus har kosmiska dimensioner (jämför Efesierbrevet 1:10) och omfattar alltså hela skapelsen. Att evangeliets ekologiska dimension träder fram är enligt Johnsen avgörande för talet om ”försoning i Sápmi, efter- som det skapar utrymme för dialog kring den samiska spiritualiteten, som har varit utsatt för en allvarlig demo- nisering. Den samiska traditionen har präglats av en kos- mologisk livssyn där natur och platser fungerar som bärare av helighet, där människans relation till med- skapande och Skapare ingår som delar i ett försonat liv.”⁶⁴

Just naturens och platsens helighet liksom människans relation till dessa ”medskapande” tematiseras i Mienna Sjöbergs analys. Utifrån exempel från samisk religiös praxis beskriver hon ömsesidigheten i relationen mellan människan och djur. Djur svarar inte bara på människans tilltal eller handling, utan kan självmant ta kontakt med människan; ja, ingå kontrakt med människan.⁶⁵ Kommunikationen mellan människan och djur är öm- sidig och kan påbörjas och avslutas på bådadas initiativ.⁶⁶ Så tolkas till och med renslakten som ett kommuna- tionstillfälle mellan människa och djur eller som ett ömsesidigt kontrakt som för med sig rättigheter och för- pliktelse för både djur och människor.⁶⁷

Denna ömsesidighet gäller enligt den samiska livsfilosofin inte enbart mellan människor och djur utan också förhållandet mellan människan och landskapet. Land- skapet har enligt en sådan livssyn inte bara en synlig utan också en osynlig sida som man kan kommunicera med genom sivndidit. Den osynliga sfären bebos av varelser, de underjordiska – *hålddit* – men också av förfäder och förmödrar som sätter sin prägel på vissa områden.⁶⁸

62 Olle Sundström, ”Reconstructing Religious Identity Among the Sami of Scandinavia. Christian Sami Contextual Theology in the Twenty-First Century”, i: *Senri Ethno- logical Studies*, vol. 93, 2016, s. 211-228 (224).

63 Sundström, ”Reconstructing Religious Identity”, s. 225.

64 Tore Johnsen, *Erkänd historia och förnyade relationer: Perspektiv på försoningsarbetet mellan kyrkan och samerna*, i: Lindmark & Sundström (utg.), 2017, Samerna och Svenska kyrkan, s. 101-127 (124). – Under kyrkomötet 2021 i Uppsala ska ärkebiskopen föra fram en offentlig ursäkt för de koloniala, religiösa men inte minst de eko- logiska oförrätterna (i form av markstöld) som Svenska kyrkan har varit involverat i genom århundradena. Se: Process inför offentlig ursäkt inledd – <https://www.svenskakyrkan.se/luleastift/nyheter/processen-infor-offentlig-ursakt-inledd> (hämtad 2021-08-21).

65 Mienna Sjöberg, *Att leva i ständig välsignelse*, s. 154.

66 Mienna Sjöberg, *Att leva i ständig välsignelse*, s. 155.

67 Mienna Sjöberg, *Att leva i ständig välsignelse*, s. 158.

68 Mienna Sjöberg, *Att leva i ständig välsignelse*, s. 177.

59 Sametinget ger stöd till *Deklarationen om Moder Jords rättigheter*: <http://www.natu- ransrattigheter.se/2018/05/29/sametinget-ger-stod-till-deklarationen-om-mo- der-jords-rattigheter/> (Hämtad 2021-08-21).

60 Lovisa Mienna Sjöberg, 2018, *Att leva i ständig välsignelse. En studie av sivndidit som religiös praxis*, Oslo, s. 7.

61 Mienna Sjöberg, *Att leva i ständig välsignelse*, s. 9-10.

Mienna Sjöberg visar att i denna levande relation mellan människor och landskap ses landskapet inte enbart som ett objekt, utan som subjekt med alla sina aktörer. Det står i en levande relation till människorna som befinner sig i det. Utifrån en sådan förståelse tolkas syndafallet inte bara som ett brott mellan människan och Gud, utan också som ett brott i den levande relationen mellan människan och naturen/landskapet.⁶⁹

Sivdnidit sker i många olika vardagliga händelser i förhållande till landskapet. Traditionellt sett sker det hos renskötande samer vid ankomsten till betesmarker, då landskapet tilltalas som subjekt i färd med att som ”små mödrar” försörja renhjorden.⁷⁰ Landskapet gläder sig tillsammans med människan över samarbetet. Ömsidigheten visar sig i ett utbyte av gåvor, dvs. i tacksamhet för det som tagits emot av landskapet lämnar (offrar) människor föremål eller mat till landskapet.⁷¹ Landskapet uppfattas inte som en scen att ta i besittning eller som en omgivning att bemästra. Snarare blir det ett slags samtalspartner som själv kan initiera en kommunikation.⁷² Människor kan också fråga om lov inför ett planerat ingrepp såsom ett husbygge.⁷³

Utifrån ett samiskt kristet perspektiv finns ingen motsättning mellan denna urgamla förståelse av den icke-mänskliga skapelsen som kommunicerande partner i den gemensamma tillvaron och kristen tro. Sivdnidit sker, som Mienna Sjöberg påpekar, huvudsakligen i Guds eller Jesu Kristi namn, men förknippas samtidigt med en levande kommunikation med skapelsen. I sitt biskopsbrev *Guds skaperverk – vårt hjem* relaterar Norska kyrkans biskopar kristen gudstjänstpraktik till den samiska sivdnidit-traditionen. De påpekar att ordet sivdnidit i samisk tradition används för både välsignelse och skapelse.⁷⁴ Traditionellt har dock den kristna missionen förhållit sig strängt avvisande till praktiken att kommunicera med ”varelserna” i den icke-mänskliga skapelsen och fördömt den som hednisk vidskepelse.

Det är först under de senaste decennierna som ett teologiskt nytänkande har börjat ske i detta avseende. I klimatkrisens tid kan det vara av stor betydelse. Tore Johnsen är en representant för ett sådant nytänkande utifrån ett samiskt perspektiv. Som same, luthersk präst och teologisk forskare förenar han i sig själv olika identiteter som behöver försonas med varandra.

Tore Johnsen har under många år skrivit om utmaningen för de nordiska statskyrkorna (främst Den

norske kirke) att förhålla sig respektfullt till kristendomens samiska utformningar. Johnsen argumenterar också för att en försoningsprocess är nödvändig efter de övergrepp som samer i hela Norden varit utsatta för från statligt och kyrkligt håll. Hos Johnsen blir det särskilt tydligt hur intill denna dag ett kolonialt förhållningsätt yttar sig i både religiöst och ekologiskt utnyttjande. Kristendomens allians med den koloniala makten tog sig uttryck i ett radikalt tillbakavisande av samiskspiritualitet, som av den anledningen fortfarande ofta är tabubelagd eller förknippad med skam. Det behövs därför inte bara en politisk försoningsprocess utan också en teologisk försoningsprocess. En sådan behöver ta in den postkoloniala insikten att identiteter är hybrida, dvs. att samisk och kristen identitet (eller samiska och kristna representanter) inte är ”rena” kategorier och därför inte på ett enkelt sätt kan ställas mot varandra. Samisk och kristen identitet befinner sig i en kontinuerlig spänning med varandra.⁷⁵

Tore Johnsen sätter fingret på en öm punkt när han säger att ”[det] som utifrån en synvinkel kan framstå som samisk religion eller en animistisk livsförståelse kan utifrån en annan synvinkel förstås som uttryck för en genuin kristen livsförståelse.”⁷⁶ Han ger exempel från förberedelserna inför bygget av större hus i Kautokeino och Karasjok. I båda fallen valde samiska representanter att följa seden att sova på den planerade byggnationens plats för att fråga marken om lov att bygga (jämför Mienna Sjöbergs beskrivning av landskap som levande samtalspartner ovan). I den offentliga debatt som följde blev de gamla (konstruerade) polariseringarna mellan samisk och kristen livshållning levande igen. En livlig diskussion följde både i den samiska gemenskapen och i pressen om en sådan kommunikation med varelser i marken är förenlig med en kristen livssyn.⁷⁷ Johnsen visar hur denna spänning har sin upprinnelse i en språklig kolonialisering som pågått i århundraden.

I koloniseringens sammanhang agerade den kristna missionen utifrån en verklighetsförståelse som byggde på dikotomier mellan människa och natur, kulturfolk och naturfolk, tro och vidskepelse. Det fick till följd att det etablerades en hierarki mellan vad man såg som upplysta kristna respektive primitiva samiska perspektiv. Johnsen drar slutsatsen att ”det normativa språket för mötet mellan kristendom och samisk religion var försedd med en rik arsenal av stigmatiserande kategorier som baserar sig på teologiska och filosofiska dikotomier.”⁷⁸

Majoritetskristendomen förbiser ofta att det inte finns någon kristendomstolkning som är fri från andra kulturella och religiösa influenser. Det demonstrerar Tore

69 Mienna Sjöberg, *Att leva i ständig välsignelse*, s. 178.

70 Mienna Sjöberg, *Att leva i ständig välsignelse*, s. 180f.

71 Mienna Sjöberg, *Att leva i ständig välsignelse*, s. 181f.

72 Mienna Sjöberg, *Att leva i ständig välsignelse*, s. 190ff.

73 Mienna Sjöberg, *Att leva i ständig välsignelse*, s. 194ff.

74 *Guds skaperverk – vårt hjem. Tro, håp och handling. Et budskap om vårt kristne kall i møte med klimakrisen*. Den norske kirke – bispemøtet, Oslo 2021, s. 6.

75 Tore Johnsen, *Dialogteologi i et samisk perspektiv*, i: B. Fagerli, A.H. Grung, S.T. Kloster, L.M. Onsrud (red), 2016, *Dialogteologi på norsk*, Oslo, Verbum, s. 102-119 (103).

76 Johnsen, *Dialogteologi*, s. 104.

77 Johnsen, *Dialogteologi*, s. 105-108.

78 Johnsen, *Dialogteologi*, s. 111.

Johnsen i samspråk med den ghanesiske kontextuella teologen Kwame Bediako. Bediako visade i sin bok *Theology and Identity* att de gamla kyrkofäderna i samma utsträckning tänkte i förlängning av sin egen kulturell-andliga tradition som 1900-talets afrikanska teologer sägs göra.⁷⁹ Också för den samiska teologin gäller att den behöver formas av det kulturella sammanhang den ska vara relevant i. Detta är vad Johnsen försökt formulera i sin katekes *Jordens barn, solens barn, vindens barn* som kom redan 2007.⁸⁰

För föreliggande text är samernas egna traditionellt andliga förhållningssätt till naturen särskilt viktigt. Det är ett förhållningssätt som inte skiljer mellan natur och kultur på samma sätt som i västlig modern tradition. Att det finns en ny lyhörddhet för en sådan andlig förståelse av naturen inom den ekumeniska rörelsen kom till uttryck i oktober 2015, då det hölls en arktisk klimatkonferens i Storforsen, Norrbotten, på samisk mark. Representanter från skandinaviska och kanadensiska Arktis var närvarande när ett upprop till ledare och representanter för urfolk och trosgemenskapers togs fram. I uppöppet betecknades urfolks världsåskådningar som en gåva i klimatkrisens tid. Det hette att de ”förbättrar möjligheterna till förändring genom att själ och ande i allt skapat liv erkänns”.⁸¹ Den självkritiska frågan som en majoritetskristendom behöver ställa sig med samtidens koloniala och ekologiska facit i hand, är om inte ett kommunikativt förhållningssätt mellan människan och den övriga skapelsen behöver bli mer etablerat än det har varit. Kan en större lyhörddhet för traditionell samisk naturförståelse vara en del i en process som kan leda till både postkolonial och ekologisk försoning?

Mottot *Jords rättigheter* har särskilt efter den stora urfolkskonferensen i Bolivia 2010 tjänat som ett slags paraply för många initiativ och rörelser som på olika sätt har bidragit till växande uppmärksamhet och därmed också växande engagemang för klimatfrågan. Dessa initiativ och rörelser – *Fridays for Future*-rörelsen är ett framstående exempel – är inte nödvändigtvis samorganiserade, men de är tecken på ett successivt paradigmskifte. Inte sällan uppstår nya koalitioner. Ett exempel är den tidigare nämnda koalitionen mellan rörelsen för naturens rättigheter och rörelsen för en internationell lagstiftning kring ekocid. Denna omorientering har också satt sina tydliga spår i den kristna världen. Påvens encyklika *Laudato Si* är ett tydligt och inflytelserikt exempel på en sådan omorientering.

79 Johnsen, *Dialogteologi*, s. 113.

80 Tore Johnsen, 2007, *Jordens barn, solens barn, vindens barn. Kristen tro i et samisk landskap*, Oslo, Verbum.

81 Appeal to the leaders and representatives of Indigenous People and faith communities – Storforsen, Sweden: <https://www.councilofchurches.ca/wp-content/uploads/2015/10/Storforsen-Appeal-Future-of-Life-in-the-Arctic.pdf> (hämtad 2021-08-21).

Påve Franciskus encyklika *Laudato Si*

Encyklikan *Laudato Si* offentliggjordes i maj 2015 inför det stora klimatmötet i Paris. Den är i flera avseenden unik.⁸² Trots att det är ett officiellt lärodokument för romersk-katolska kyrkan använder påven sig av källor från andra kristna traditioner och också från andra religioner (8, 85, 233). Encyklikans 246 artiklar riktar sig heller inte enbart till romersk-katolska kyrkan, utan till alla människor av god vilja (62). Påven förkunnar inte en orubblig lära, utan bjuder in till en dialog med alla människor. Detta ser han som den enda vägen att komma vidare i klimatkrisens tid. Den angår alla på vår planet, ”vårt gemensamma hem” (3). Encyklikan vill betrakta skapelsen tillsammans med Franciskus av Assisi. Det betyder – som nämnts ovan – att olika former av rättvisa behöver ses i sin samhörighet. Omsorg om naturen och rättvisa för de fattiga hör ihop (10).

Denna samhörighet är en central och återkommande tanke i encyklikan, som öppnar och avslutar i stark andlig och poetisk ton. Franciskus såg världen som ett jublande mysterium (12). Hela skapelsens förmåga att svara på Guds tilltal lyfts fram genom hans ”vägran att förvandla verkligheten till ett objekt att använda och kontrollera” och hans förmåga att dra ”alla andra varelser med sig in i sin lovprisning” (11). Encyklikans syn på skapelsen som en sjungande verklighet där människan ingår samt dess övertygelse om den sociala och ekologiska rättvisans samhörighet mynnar ut i en återkommande påminnelse om att ”allt i världen är sammanlänkat” (16). Det är också anledningen till att ett engagemang för planetens överlevnad, den efterlysta ”globala ekologiska omvändelsen” (5), behöver ske i samverkan mellan många olika parter. Dessutom rymmer encyklikan en rik dialog med natur- och humanvetenskaperna. Därmed gör den inte anspråk på att presentera färdiga lösningar, utan är menad som en dialog i takt med att omständigheterna förändras.

Encyklikan inleds med ett slags ekologisk lägesrapport, under rubriken *Det som drabbar vårt gemensamma hem*. Klimatförändringar ses i ett sammanhang med bristen på rent vatten, förlusten av biologisk mångfald och med den tilltagande sociala ojämlikheten. Fattiga och framtida generationer kommer att behöva betala miljöförstörelsens höga kostnader (36). Att ett ekologiskt förhållningssätt är lika med ett socialt förhållningssätt (49) innebär att rika länder behöver ta ett större ansvar för den ”ekologiska skulden” (51).

82 Den svenska översättningen fick en annan titel än originalets *Laudato Si. On care for our common home*, nämligen: *Om klimathot och ojämlikhet. Påve Franciskus encyklika angående omsorgen om vårt gemensamma hem*, Stockholm, Atlantis 2015.



Först då kan "en globalisering av likgiltigheten" hejdas (52). Den mänskliga civilisationens hänsynslösa framfart beklagas också ur ett andligt perspektiv. Tusentals arter kommer "inte längre att lovprisa Gud" (33).

Diskussionen om naturens rättigheter ekar mellan raderna när encyklikan efterlyser "ett legalt regelverk som kan sätta klara gränser och tillförsäkra skydd åt ekosystemen" (53). Detta förhindras vid de globala miljökonferenserna på grund av att "politiken är underkastad teknologin och finansvärlden", heter det i encyklikan (54). Ändå avslutas lägesrapporten i en ödmjuk ton. Kyrkan ger inte svaren utan frågar efter "variationsrika förslag" och "mångsidiga lösningar" (60). Kyrkan kan i de praktiska frågorna inte ha en definitiv inställning utan behöver lyssna till debatten mellan experter (61).

Encyklikans andra kapitel *Skapelsens evangelium* innehåller det teologiska kärnbudskapet. Även detta kapitel står i dialogens tecken. Nödvändigheten av en dialog mellan vetenskap och religion lyfts fram (62), men också respekt för "olika folkgruppers kulturella rikedomar, deras konst och poesi, deras inre liv och andlighet" (63). Kapitlet betonar den kristna trons och andra trosövertygelsers betydelse för motivationen att tillsammans värna om naturen (64). Därefter följer en teologisk argumentationskedja kring människans roll i skapelsen: Hon är skapad till Guds avbild (65) och inflätad i relationer till Gud, nästan och jorden. Synd består i ett brott mot dessa vitala relationer (66). Att vara skapat till Guds avbild ger människan inget "absolut herravälde över andra varelser". Istället pekar Första Mosebokens andra kapitel mot en "relation av inbördes förpliktelser mellan mänskliga varelser och naturen" (67) och det råder en likvärdighet mellan denna världs skapade varelser (68) som människan behöver respektera. Respekten för de "rytmer som finns inskriven i naturen genom Skaparens hand" hör hit, till exempel i lagen kring sabbaten, sabbatsåret och jubelåret (71). På det sättet gestaltas en lovsång till Gud som enligt Psaltarsalm 148 förenar människor med andra skapelser (72).

Kapitlet skiljer natur såsom "ett system som kan studeras" från skapelse beskrivet som "en gåva från vår Faders utsträckta hand" (76). Naturens avmytologisering ses som en konsekvens av det judisk-kristna tänkandet och som en omständighet som förstärker det mänskliga ansvaret för naturen (78). Människans intelligens kan användas både konstruktivt och destruktivt (79). Gud som är närvarande i allt skapat söker dock att samarbeta med människan för att på så sätt även vända det onda till något gott. Så fortsätter skapelsens verk genom den gudomliga närvaron (80). Att ingen människa kan reduceras till ett objekt (81) betyder samtidigt att de andra levande varelserna inte heller får förstås "som blott objekt underkastade människans egenmäktiga herravälde" (82). Istället är människorna kallade att "leda allt skapat tillbaka till Skaparen" (83). Allt skapat förmår att uppenbara

något av det gudomliga och sjunger Guds lov (84) i ömsesidigt beroende (86), vilket Franciskus av Assisi ger uttryck för i sin solsång (87). Naturen är en plats för Guds närvaro där människor är kallade att utveckla "ekologiska dygder" (88). Tillsammans med allt annat skapat utgör mänskligheten "en sorts allomfattande familj" (89), en "allomfattande gemenskap" (92).

Däremot måste människans unika värde värnas och jorden får inte gudomliggöras. Skyddet av andra arter får inte sker på bekostnad av alla människors lika värde (90). "Omsorg om miljön måste förenas med en innerlig kärlek till våra medmänniskor och en orubblig plikt att lösa samhällsproblem" (91). Det betyder att privat egendom behöver vara underordnad de sammanlagda tillgångarnas gemensamma mål. Privat egendom behöver försvaras, men får inte framstå som en absolut rätt (93). Det teologiska budskapet i kapitel två avslutas med en reflektion över Jesu perspektiv; han som levde nära naturen och använde sig av naturens bildspråk, som tog avstånd från världsfrånvända filosofier och satte värde på kroppsligt arbete (98). Till syvende och sist är hela skapelsens hemlighet förknippad med Kristus som fanns med vid skapelsens begynnelse (Kolosserbrevet 1:16; Johannesevangeliet 1:1–18) och som ändå blev en del av skapelsen (Johannesevangeliet 1:14) och därmed av vår vardagliga värld (99). Genom hans kärlek ska allt försonas med Gud (Kolosserbrevet 1:18–19) och ledas till sin fullbordan (100).

Encyklikans kapitel tre och fyra är av analytisk karaktär och tolkar vår planetariska belägenhet utifrån olika perspektiv. Kapitel tre *Den ekologiska krisens mänskliga rötter* identifierar det "teknokratiska paradigmet" som en huvudanledning till att relationen mellan människan och skapelsen har skadats (101). Tekniken är värdefull som en hjälp att förbättra människans livskvalitet (103). Samtidigt beskrivs den som något destruktivt, eftersom den möjliggjort människans dominans över hela världen (104). Varken marknaden (109) eller teknologin (110) har nyckeln till existensens mening. Medan en återvändo till forna tider inte är önskvärd, behövs en "djärv kulturrevolution" (114) som övervinner "en omåttlig antropocentrism" (116) och föreställningen av naturen som ett objekt för praktisk nytta (115). En förnyelse av förhållandet till naturen förutsätter en förnyelse av människan själv.

Däremot får inte antropocentrism bytas ut mot vad encyklikan kallar en biocentrism (118). Det skulle undergräva den kristna tanken "att människan har en särskild värdighet som står över andra varelser" (119). Tanken på människans värdighet leder till ett grundläggande motstånd mot abort (120) och ett begränsat stöd till biologiska teknologier som enbart kan bejakas om de "gynnar utvecklingen på naturens villkor" (132). Kapitlet slutar med en kritik av ekologiska rörelser som försvarar miljön, men som underlåter att tillämpa samma principer för det mänskliga livet (136).

Kapitel fyra *En ekologisk helhet* utarbetar tanken på samhörigheten mellan den ekologiska och den sociala världen. "En odelad ekologi", heter det, "respekterar de mänskliga och de sociala dimensionerna" (137). Människan är en del av naturen och i oavlåtlig växelverkan med den (139). Återkommande betonar kapitlet tanken på alltings samhörighet. Det talas om en "sambällsekologi" (142) som också omfattar mänsklighetens kulturskatter (143). Därför kan försvinnandet av en kultur vara lika allvarlig som försvinnandet av en djur- eller växtart (145). I detta sammanhang lyfts också urfolk fram som avgörande dialogpartner. Att ha respekt för deras syn på marken som helig beskrivs som viktigt (146). Samhörigheten mellan människor och marken hotas av den fortskridande urbaniseringen (147–154). En lärdom från humanekologin är ju att redan människans kroppsliga existens ställer henne "i en direkt relation till miljön och till andra levande varelser" (155).

Kapitlet avslutas med ett försvar för "det gemensamma goda" (156) som samhället har plikten att försvara (157). Det bygger på en "allsidig distribution av världens förnödenheter" (158), men också på solidaritet över generationsgränser (159). Att överlämna en beboelig planet till kommande generationer är den nuvarande mänsklighetens ansvar (160).

Encyklikans femte och sjätte kapitel ägnas praktiska vägar framåt. Kapitel fem *Infallsvinklar och handlingssätt* skissar på vägar till dialog med olika partner (163). Med utgångspunkt i Stockholmsdeklarationen från 1972 om "internationellt samarbete för att sörja för hela jordens ekosystem" (167) bekräftas nödvändigheten av en "värld med en gemensam plan" (164). Till exempel kan målet att begränsa växthusgaserna inte nås när länder sätter sina nationella intressen före det globalt sett gemensamma goda (169). På vägen dit måste de olika förutsättningarna i fattiga och rika länder tas med i beräkning. Att minska föroreningarna måste ske parallellt med en ekonomisk utveckling av fattiga länder (175). Därtill behövs det nationella lagregleringar för att minska föroreningar (177) vilket försvåras av att kortsiktig tillväxt ofta är avgörande i politik och näringsliv (178).

När det gäller konkret och långsiktigt användande av naturresurser lyfter kapitlet fram urfolks praktiker och erfarenheter (179). Det behövs långsiktighet och kontinuitet i skyddsåtgärderna för miljön för att bryta den kortsiktiga vinstens politik. Här krävs påtryckningar från allmänheten (180–181) och en involvering av lokalbefolkningen i beslutsprocessen (183). Profit får inte vara enda kriteriet för beslutsfattningen (187).

Samtidigt kan inte kyrkan slå fast vetenskapliga sanningar, utan behöver delta i en öppen och ärlig dialog (188) för att uppmuntra till en reflektion över vilken utveckling som behövs. "En sänkning av produktions- och konsumtionshastigheten i vissa länder kan ge upphov

till andra former av framsteg och utveckling" (191). Minskad tillväxt i vissa delar av världen är nödvändig (193). Om människors livskvalitet minskar mitt i den ekonomiska tillväxten måste begreppet framsteg omdefinieras (194). Subsidiaritetsprincipen kan vara en väg för att alla ska få del av en förbättring av livskvaliteten. Det innebär att människor på lokalplanet så långt som möjligt involveras i viktiga beslut, så att inte storföretagens vinstintressen styr samhällsutvecklingen (197). Kapitel fem avslutas med en appell till olika religioner att tillsammans gå i dialog med empirisk vetenskap som inte får ha ensamt tolkningsföreträde (199). Religioner behöver också vara i dialog med varandra och med olika ekologiska rörelser för att skydda naturen. Bara genom sådana gränsöverskridande dialoger kan den ekologiska krisen mötas och en väg mot det gemensamma goda finnas (201).

Encyklikan avslutas i kapitel 6 med en kallelse till ekologisk utbildning och andlighet. I anslutning till den katolske teologen Romano Guardini talas det här om en nödvändig ny livsstil för hela mänskligheten. Det är en livsstil som inte präglas av extrem konsumism (203) och individuell girighet (204). I stället och i enlighet med *Earth Charter* från år 2000 måste den formas av en ny värdeordnad för livet som möjliggör omsorg om andra i skapelsen (207–208). På vägen dit behövs utbildningssatsningar. Målet är ny solidaritet, ansvarskänsla och medkänsla för medmänniskor och annat skapat (210).

Detta är en hållning som mynnar i ett slags "ekologiskt medborgarskap" (211) och en "kultur av delaktighet och respekt för vår omgivning" (213). Så kan även en "ekologisk andlighet" växa fram, där andlighet inte är något som är avskilt från kroppen eller naturen, utan något som levs i gemenskap med allt som omger oss (216). Det behövs en "ekologisk omvändelse" på individuellt och samhälleligt plan (217–219) som kommer till uttryck i "kärleksfull medvetenhet om att vi inte är avskilda från övriga skapade varelser" och att människans överordnade ställning präglas av en djup ansvarskänsla (220). Då växer insikten om att alla varelser reflekterar något av Gud och att ett sublimt broderskap [sic] består med hela skapelsen (221).

En sådan ekologisk omvändelse motsvaras av en förståelse av livskvalitet som inte handlar om kvantitet. Den tar sig uttryck i en enkel livsstil som värnar både om ekosystemens och det mänskliga livets integritet (224). Den bottnar i en inre fred och frid (225) och en hjärtats inställning som präglas av uppmärksamhet för skapelsen runtomkring. Det var en sådan inställning som Jesus beskrev när han talade om att betrakta liljorna på marken och fåglarna i himlen (226).

Samtidigt är det en inställning som bottnar i det dubbla kärleksbudet och som har politiska dimensioner. Kärleken är medborgerlig och politisk. Den driver människor att finna bättre strategier för att stoppa miljö-

förstörelse och för att uppmuntra en ”omsorgens kultur” (231). Till grund för en sådan kultur ligger en sakramental förståelse av den skapade verkligheten. Gud kan uppenbara sig i allt (233) och sakramenten är Guds privilegierad sätt att uppenbara sig. De är det tydligaste tecknet på att mötet med Gud inte innebär att man flytt från denna värld eller att man vänder ryggen mot naturen (235). Detta faktum visar sig framför allt i eukaristin som är ”universums levande centrum”. Här ”tackar hela kosmos Gud” och himmel och jord förenas (236). Dess betydelse fördjupas när den firas på söndagen, vilodagen som är till för att vår relation till Gud, vår nästa och skapelsen ska helas (237).

Encyklikan avslutas med avsnitt om treenigheten, Maria och det eviga livet. I begrundan av universum lockas människan att lovsjunga den treenige Guden som skapat världen (238) och som lämnat avtryck i hela skapelsen (239). Människan är kallad att i analogi med treenighetens relationer ingå i relation med Gud, med andra och med alla varelser (240). Maria som skapelsens Moder och Drottning kan leda människor att se på denna värld med vishetens ögon (241). Josef kan genom sitt arbete och sin givmilda närvaro som vårdade sig om Maria och Jesus, lära oss hur vi kan visa omsorg (242). Skapelsens fullkomnande är till sist inte någon rent mänsklig angelägenhet utan den verklighet där alla varelser, ljuvligt förhärligade, kommer att inta sina avsedda platser (243). Människan är kallad att sjunga på resan dit och att vara på väg i ”förening med alla varelser” (244).

Sammanfattningsvis kan sägas att *Laudato Si* är en text som lyfter den icke-mänskliga skapelsen in i teologins centrum. Det sker genom att den nära samhörigheten mellan allt skapat betonas. Därmed betonas också förbindelsen mellan ekologisk och social rättvisa, som under det teknokratiska paradigmet och konsumismens tid kommit i skymundan och som fått både planeten – vårt gemensamma hem – och mänskligheten att lida. Vad gäller människans relation till den övriga skapelsen som vi i föreliggande text är mest intresserade av, så beskrivs den som en del i den trefaldiga relationen mellan Gud, mänskligheten och naturen.

Genusfrågan i klimatkrisen

Samtidigt blir det tydligt att människan behåller sin centrala ställning i dessa sammanvävda relationer. Därmed ingår människan i en hierarki som har tydliga genusaspekter, där mannen har en överordnad ställning (220). Ytterst vidhåller encyklikan en teologiskt grundad antropocentrism, som avfärdas enbart om den är tyrannisk (68), förvrängd (69), överdriven (116) eller felriktad (118, 119, 122). Människan behåller makt över skapelsen och har en överordnad ställning gentemot den övriga skapelsen (220). Den makten ska användas som ett

ansvarsfullt förvalterskap för att leda allt skapat tillbaka till Skaparen (83). Genom hela encyklikan ställs en faderlig Gud (73) mot en moderlig jord (92) vilket bygger på det slags teologiska genushierarki som feministiska teologer kritiserat i decennier. Medan encyklikan varnar för en biocentrism (118) förespråkar olika feministiska teologer en biokrati (ungefär livets herravälde) i vilken alla livsformer har en röst.⁸³ En sådan biokrati står i nära förbindelse med rörelsen för naturens rättigheter.

Flera av de feministiska teologer som bidragit till antologin *Planetary Solidarity* är överens med påven vad gäller hans beskrivning av den ömsesidiga relationen mellan människa och natur. Men i frånvaron av kvinnliga röster i encyklikan och i underordningen av den icke-mänskliga skapelsen under människans förvalterskap ser dessa teologer tydliga tecken på en genushierarki. Såsom mannen talar å kvinnors vägnar talar människan å skapelsens vägnar. Rosemary P. Carbine beklagar därför att *Laudato Si* osynliggör feministisk analys av den ekologiska krisens genusaspekter.⁸⁴ Ivone Gebara påpekar att i encyklikan förblir mannen i centrum för världens organisation och för gudomlig uppenbarelse. Kvinnor får ingen egen röst. I stället talar påven å kvinnors vägnar och ignorerar feministisk analys av manlig hegemoni och idealiserade föreställningar av kvinnor (se Mariologin).⁸⁵ Så beklagar också Sharon A. Bong hur encyklikan ger teologisk legitimitet åt den hierarkiska ordningen i förhållandet mellan Gud, människa och natur liksom att Moder Jord framställs som det feminina som behöver maskulint skydd.⁸⁶ Denna föreställning förstärker det patriarkala mönstret som jämför förhållandet mellan man och kvinna med förhållandet kultur och natur.⁸⁷ Till detta patriarkala mönster passar också den heterosexistiska ordning som kommer till uttryck i encyklikans 155:e artikel där de människor som inte passar in i en dualistisk genusordning utesluts. Detta leder i förlängningen till att människor förnekas tillgång till reproduktiv hälsa och reproduktiva rättigheter (*Laudato Si* 120).⁸⁸

I den ekumeniska rörelsen finns ett växande antal röster som lyfter fram sambandet mellan genus och ekologi. Vid mötet *Kairos for Creation. Confessing Hope for the Earth* i juni 2019 samlades drygt femtio delegater från hela världen under Kyrkornas världsråds och några regionala kyrkors

83 Grace Ji-Sun Kim & Hilda P. Koster (ed.), 2017, *Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, Minneapolis, MN, Fortress Press, s. 7.

84 Rosemary P. Carbine, "Imagining and Incarnating an Integral Ecology. A Critical Ecofeminist Public Theology", i: Kim & Koster, *Planetary Solidarity*, s. 47–66 (64–66).

85 Ivone Gebara, "Women's Suffering, Climate Injustice, God, and Pope Francis's Theology. Some Insights from Brazil", i: Kim & Koster, *Planetary Solidarity*, s. 67–97 (76–77).

86 Sharon A. Bong, "Not Only for the Sake of Man: Asian Feminist Theological Responses to *Laudato Si*", i: Kim & Koster, *Planetary Solidarity*, s. 81–96 (86).

87 Bong, "Not Only for the Sake of Man", s. 89.

88 Bong, "Not Only for the Sake of Man", s. 90.

regi för att samtala om kyrkornas roll i den ekologiska krisen. Mötet utmynnade i *The Wuppertal Call* som utmanar världens ekumeniska rörelser till bekännelse av ekologisk synd och till engagemang för ett "årtionde av ekologiskt helande" (Wuppertal var plats också för Barmen-deklarationen som formulerades 1934, då mot nazismens synd). *The Wuppertal Call* anknyter uttryckligen till påve Franciskus uppmaning till en "ekologisk omvändelse", men betonar därutöver nödvändigheten av "att främja genusrättvisa i kyrka och samhälle med tanke på dess mångsidiga förbindelser med ekologiska angelägenheter".⁸⁹ Detta samband tas upp av ett antal författare i den antologi som Wuppertalmötet resulterade i. Till exempel lyfter teologen Chad Rimmer fram Lutherska världsförbundets avsikt att i sina utbildningsprogram lägga större vikt vid ekoteologi och att "det programmatiska fokuset på ekoteologi ska integrera genusvetenskapens ekologiska implikationer"⁹⁰. Religionsvetaren Nadja Furlan Štante betonar att genusstereotyper inte bara är destruktiva i förhållande mellan könen, utan också i förhållande till naturen.⁹¹

Men det är inte enbart feministiska teologer och teoretiker som undersöker genusaspekten i klimatkussionen. I Sverige har Martin Hultman, docent i miljöstudier, i omfattande empiriska studier visat att den dominerande manliga normen är destruktiv för planeten och att det skulle göra stor skillnad om män visade samma omsorg om planeten som kvinnor. Det behövs enligt Hultman en övergång från en "industrimodern maskulinitet" till en "ekologisk maskulinitet".⁹² Svenska kyrkans biskopar uttrycker det inte med samma terminologi, men lyfter på ett liknande sätt sambandet mellan ekologisk rättvisa och genusrättvisa. De kopplar det faktum att tio procent av världens rikaste orsakar femtio procent av alla klimatutsläpp till bristen på jämställdhet mellan män och kvinnor. "Kvinnor", skriver biskoparna, "påverkar klimatet mindre än män men lever oftast närmare klimatförändringarnas följder" (biskopsbrevet 28).

Ett biskopsbrev om klimatet

Ett biskopsbrev om klimatet som kom i en första upplaga 2014 och i en andra upplaga 2019 både speglar och är resultatet av Svenska kyrkans engagemang i miljö- och klimatfrågor under de senaste decennierna.⁹³ Ett tidigt och internationellt uppmärksammat uttryck för detta engagemang utgjordes av 2008 års interreligiösa möte i Uppsala. Mötet resulterade i Uppsala *Interfaith Climate Manifesto* där representanter från olika religioner tillsammans beskrev kampen mot klimatuppvärmningen som en central andlig fråga. Inför klimatomötet i Köpenhamn 2009 utmanade manifestet världens ledare att ta globalt bindande beslut om reduktion av växthusgasemissioner.⁹⁴ Mötet i Uppsala följdes upp med en publikation som lyfter fram sambandet mellan klimatförändringar och sociala orättvisor. Ärkebiskop Anders Wejryd beskrev det som en väsentlig utmaning för den kristna kyrkan.⁹⁵ Några år senare avslutade Svenska kyrkan sina sista investeringar i företag som utvinna fossila bränslen.⁹⁶

Biskopsbrevet börjar i en andlig ton när det talar om förundran som "rätt början för att väcka engagemang i klimatfrågan" (9) och att ett frigörande hopp bottenar "i lovsången över naturens skönhet och Skaparens kärlek" (12). Med utgångspunkt i denna lovsång vill brevet ta sig an klimatkrisen som mänsklighetens största utmaning någonsin (13). Det sker i den frågeställning som även föreliggande text har som huvudfråga: Vad är människans roll i skapelsen (12)?

Biskopsbrevet är indelat i fem kapitel. De första kapitlen *Vad vi vet och Hur blev det så här?* ger en koncentrerad överblick över det naturvetenskapliga forskningsläget för det globala klimatet. Därefter följer en idéhistorisk tillbakablick i syfte att ge en förståelse för hur planeten hamnade i denna belägenhet.

Texten slår fast att dagens klimatförändringar väsentligt orsakats av mänskligheten. Det finns därför fog för att tala om att holocen har gått över i antropocen, dvs. en geologisk tidsålder som på ett avgörande sätt påverkas av mänsklig aktivitet (15).⁹⁷ FN:s klimatpanel IPCC har på grundval av omfattande forskning slagit fast att utsläppen från fossila bränslen måste minska drastiskt för att de redan synliga effekterna av klimatuppvärmningen ska

89 Kairos for Creation: Confessing Hope for the Earth – The Wuppertal Call, 3, i: <https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/KAIOS%20FOR%20CREATION%20%20Final%20Version%2024062019.pdf> (hämtad 2021-08-21).

90 Chad Rimmer, "Recent Eco-Theological Initiatives as Promoted by the Lutheran World Federation", i: Louk Andrianos, Michael Biehl, Ruth Gütter, Jochen Motte, Andar Parlindungan, Thomas Sandner, Juliane Stork and Dietrich Werner (eds.), 2019, *Kairos for Creation. Confessing Hope for the Earth*, Solingen, foedus, s. 259–261 (260).

91 Nadja Furlan Štante, "Towards Ecological Sensitization and Ecological Justice. A Call for a Joint (Women's) Inter-Religious Peace-Building", i: Andrianos et al, *Kairos for Creation*, s. 243–252 (244–245).

92 Martin Hultman, *Är vi alla klimaförnekare?* – Föredrag på Handelshögskolan i Göteborg den 24 januari 2018, i: <https://youtu.be/P1blqSKsS8s> 20210304. (hämtad 2021-08-21) – En utförlig sammanfattning om Hultmans forskning kring genus och ekologi finns i: Martin Hultman och Paul Pulé, 2018, *Ecological Masculinities. Theoretical Foundations and Practical Guidance*, London, Routledge.

93 *Ett biskopsbrev om klimatet*. Svenska kyrkans biskopar 2019, Uppsala 2019.

94 Uppsala Interfaith Climate Manifesto – Hope for the Future! i: https://www.svenskakyrkan.se/filer/Manifesto_Uppsala_2008_eng.pdf (hämtad 2021-08-21).

95 Climate Change, Hunger and Global Justice – International Relations and Roads to Change, i: <https://www.svenskakyrkan.se/Sve/Bin/c3%a4rfile/Filer/4b2c2f28-bedb-44cc-90be-b83efc397b9b.pdf> (hämtad 2021-08-21).

96 Ansvarsfulla investeringar 2014, i: [https://www.svenskakyrkan.se/filer/Ansvarsfulla%20investeringar%202014\(1\).pdf?id=1393445](https://www.svenskakyrkan.se/filer/Ansvarsfulla%20investeringar%202014(1).pdf?id=1393445) (hämtad 2021-08-21); se också: Church of Sweden Completes Full Divestment, i: <https://gofossilfree.org/church-of-sweden-completes-full-divestment/> (hämtad 2021-08-21).

97 För en givande reflektion om de många implikationerna av vår tidsålder som antropocen finns i miljöhistorikern Sverker Sörlins bok med samma titel: Sverker Sörlin, 2017, *Antropocen. En essä om människans tidsålder*, Stockholm, Weyler.

kunna begränsas (22). Våldsamma väderfenomen, skördebortfall, minskande tillgång till rent vatten, en snabbt minskande biodiversitet och den stigande havsnivån beskrivs som redan iakttagbara konsekvenser av planetens uppvärmning (23–26). Målet måste vara att det mänskliga fotavtrycket befinner sig inom de planetära gränsernas ramar (27). Här måste de rika länderna ta ett särskilt ansvar (28). Biskoparna ger uttryck för sin förvisning att mänsklighetens samlade insats skulle kunna leda dit (29).

Den idéhistoriska översikten ringar in ambivalensen i den moderna tidsåldern. Dess benägenhet att objektifiera naturen som studieobjekt ledde till människans alienation från skapelsen. Den hade också en analogi i genushierarkin. Det kommer till klassiskt uttryck i programbeskrivningen av Royal Society enligt vilken naturen är *kvinnan* som *vetenskapsmannen* ska betvinga. Skuggsidan av historiens alla vetenskapliga framsteg är att den naturvetenskapliga och den religiösa världen kom att falla isär (33). Biskoparna efterlyser därför en världsbild som håller samman det materiella och det immateriella, det inre och det yttre. Det grekiska ordet *oikos* (sv. hushåll) kan vara till hjälp. Här hålls de olika dimensionerna ihop som alla har sin rot i *oikos*: ekologi, ekonomi och ekumenik (35).

För att hålla ihop dessa dimensioner på ett hälsosamt och hållbart sätt behövs ett kritiskt förhållningssätt till föreställningen om tillväxt som enbart ekonomisk och kvantitativ (36). Det är bevisat att ökad konsumtion inte innebär ökat välbefinnande, utan snarare leder till psykisk ohälsa (38). Däremot ställer sig biskoparna inte negativa till fortsatt tillväxt. Istället hoppas de att ändrade konsumtionsmönster i kombination med nya teknologier kan göra det möjligt att säkra en hållbar utveckling (39).

Det tredje kapitlet *Saklighet, hot och hopp* börjar med att stödja Parisavtalets klimatmål om högst 1,5 graders uppvärmning. Biskoparna argumenterar också för FN:s Agenda 2030 där hållbar energiproduktion och en begränsning av klimatuppvärmning är inbäddade i de sju globala målen (42). Även om det nu finns en ökad medvetenhet om att en ekologisk omställning är ekonomiskt fördelaktigt (44) återstår fortfarande hinder. Människans närsynthet och kortsiktighet är ett sådant. Förståelsen för den nödvändiga långsiktigheten och samhörigheten mellan allt levande på jorden behöver ökas. Här är arbetet i Act Svenska kyrkan betydelsefullt (45). Ett annat hinder för framsteg är intressekonflikter och fördelningseffekter. Vinstintresset hos fossilbaserade industrier nämns, men också spänningen mellan grupper som påverkas olika av klimatomställningen. Här finns behov av kompensation för de som påverkas mera som uttryck för en rättvis omställning (46).

Den klimatångest som finns i det svenska samhället – och då främst bland unga människor – tar sig olika

uttryck (47): förnekelse, flykt, vrede, depression, idealisering av det förflutna och köpsläende i form av klimatkompensation (49–51). Biskoparna erbjuder ingen färdig lösning utan kallar – i likhet med påvens inbjudan till dialog i *Laudato Si* – till samtal på olika nivåer där alla kan bidra. Men de betonar också kyrkans delaktighet i den ekologiska krisen och därmed också de kristnas ansvar som enskilda och som gemenskap (52). Delaktigheten i den ohållbara ekologiska utvecklingen kan teologiskt beskrivas som delaktighet ”i världens bortvändhet från Gud”. Därför behövs det en omvändelse (53); det som i *Laudato Si* kallas för ”ekologisk omvändelse”. Den är nödvändig inte minst för barnen som ska ärva planeten efter de föregående generationerna. Barn och unga behöver spela en aktiv roll i samtalet om klimatet (56).⁹⁸

I en summering lyfter biskoparna fram hoppet som en avgörande motivation för ett kristet ansvarstagande. Hoppet är rotat i uppståndelse tron, att livet är starkare än döden. Ett sådant hopp motiverar till ett sökande efter långsiktiga lösningar (57). Samtidigt väcks hopp i inkarnationens hemlighet, i att Ordet blev människa; en tanke som blir fysisk verklighet i nattvarden (58). I varje bit bröd vid nattvarden finns därför hopp om att social och ekologisk rättvisa kan bli en verklighet, att en annan värld är möjlig. Här uttrycks människans relation till Gud i Jesus Kristus och hela skapelsen över tid och rum (59).

Det är i fjärde kapitlet *Jorden, hoppet och framtiden – hur kan vi tro?* som biskoparna så att säga zoomar in på det teologiska och tar upp tråden med den förundran som brevet började med. Eftersom jorden är Guds (Psaltaren 24) finns inget absolut mänskligt ägande. Men trots människans litenhet (Psaltaren 8) har hon en speciell kallelse (61). Enligt skapelseberättelserna (Första Moseboken 1 och 2) är hon kallad att ”härska” (en ofta missförstådd tanke, se tidigare) och att bruka och vårda (62). Men i allt detta står människan inte ovanför skapelsen, utan är del i en sammanhållen livsväv av ömsesidigt beroende. Hon är visserligen kallad att förvalta, men förvaltarskapstanken riskerar också att legitimera mänskliga hierarkier och koloniala ordningar. Den kan inte fungera som enda modell för att tolka mänskligt ansvar (63). Människan förblir en jordvarelse, kommen ur jord. I den mån hon är kreativ är hon det inte i isolering utan som ”skapad medskapare” (64). Därmed förblir människans beroende av Gud i centrum. En antropocentrisk livssyn som lett till distans från skapelsen byts ut mot en skapelseorienterad livssyn som betonar ömsesidigheten i synen på Gud och skapelsen (65).

När texten sedan föreslår att budet att älska sin nästa skulle kunna tillämpas även på skapelsen, hamnar

98 För en utförlig studie om barns förhållande till naturen och vikten av ett naturbaserat lärande från första början där barn aktivt deltar se: Chad Michael Rimmer, 2019, *Greening the Children of God. Thomas Traherne and Nature's Role in the Ecological Formation of Children*, Eugene, OR, Wipf & Stock.

biskopsbrevet nära en förståelse av naturen som eget subjekt. I samklang med Kyrkornas världsråds dokument *Tillsammans för livet* lyfts försoningen inte bara med mänskligheten utan med allt skapat fram (66). Jesu uppmaning att vara beredd att mista livet för hans skull (Matteusevangeliet 16) kan då tolkas som mänsklighetens beredskap att ge upp sin maktposition i förhållande till skapelsen till förmån för en relation till skapelsen (68).

Nu är *kairos*, den rätta tiden att vända om (jämför Markusevangeliet 1:14-5), att värna och vårda om skapelsen i enlighet med de båda skapelseberättelserna, menar biskoparna. Så öppnar sig framtiden som en möjligheternas möjlighet (69). Däremot kan vi aldrig förverkliga den fullkomliga världen, Guds rike av egen kraft. Men vi är kallade att be och arbeta för skapelsens återupprättelse som alltid också innebär en lyhördhet för social orättvisa. En vision av denna nya skapelse finns i Uppenbarelsebokens sista kapitel som vittnar om en förening av natur och kultur (70). Under tiden behöver vi som människor vara medvetna om både vår delaktighet i den ekologiska bortvändheten från Gud och om de möjligheter som mottagandet av Guds nåd betyder i varje ögonblick (72). Enligt Martin Luther sker omvändelsen dagligen. Den handlar om att svara med kärlek på den kärlek som Gud i Kristus genomströmmar oss och hela skapelsen med.

Jordens framtid kan utifrån ett kristet perspektiv präglas av ett apokalyptiskt eller ett eskatologiskt synsätt. Tolkningen av det apokalyptiska som ett våldsamt slut, där Jesus hämtar de sina och som därför gör ett ekologiskt engagemang överflödigt tillbakavisas av biskoparna. Istället lyfter de fram Uppenbarelsebokens underliggande budskap enligt vilket Jesus, lammet, på ett fredligt sätt övervinner destruktiva makter och leder oss in i en värld av glädje och helande (74). Det gör inte människor passiva, utan motiverar dem att arbeta för Guds rike där fred, rättvisa och skapelsens integritet hör ihop. När det gäller det eskatologiska synsättet betonas att detta handlar om de yttersta tingen både i tidslig och existentiell bemärkelse. Eskatologi gäller hoppet om att Gud ska vara allt, överallt (Första Korinthierbrevet 15). Det är detta hopp som driver kristna att förverkliga något av Guds rike under världens villkor (75) och som speglar sig i Martin Luthers ord: "Även om jag visste att världen skulle gå under i morgon, skulle jag plantera ett äppelträd idag." Det är alltså ett vardagligt hopp som får energi i kyrkans gudstjänstliv och kyrkoårets växlingar. Hoppet som Skaparen har lagt ner i sina skapade medskapare odlas så på många sätt. Och det sker i både global interreligiös (jämför Uppsala 2008) (76) och ekumenisk samverkan.

Biskopsbrevets avslutande kapitel har rubriken *Vad gör vi nu? Vägar framåt*. Kapitlet börjar med att genom hänvisningen till Matteusevangeliet 25 hålla ihop omsorgen om

skapelsen med omsorgen om de mest sårbara bland människorna (79). Det påminner om betoningen av samhörighet mellan social och ekologisk rättvisa i *Laudato Si*. Biskoparna tematiserar sedan orättvisan i klimatfrågan när det gäller förhållandet mellan rika och fattiga länder, men också mellan män och kvinnor. Ett bibliskt synsätt (Andra Korinthierbrevet 8) kräver en utjämning (80). Klimatförändringarna är i grunden en fråga om global rättvisa, menar biskoparna, och stödjer utifrån sin bibliska syn på utjämning Agenda 2030 med sitt mål att hålla ihop kampen mot klimatförändringarna med marginaliserade människors utvecklingsmöjligheter (81).

Fred mellan människor och fred med jorden är intimt kopplade till varandra (82). För att närma oss denna fred behövs det en kontinuerlig samverkan mellan små vardagliga initiativ i enskilda människors liv och de stora politiska processer som försöker åstadkomma strukturella förändringar (83). Politiska förändringar kommer i sin tur att underlätta klimatsmarta val på individnivå. I allt detta behövs det en medvetenhet om att nödvändiga förändringar kan bara nås tillsammans (84). I det avseendet rymmer klimatkrisen också en möjlighet. Vi påminns om att livets mening finns i att vara del av en gemenskap – gemenskap med Skaparen, människor och naturen (85). Som rikt land har Sverige ett särskilt ansvar att verka för klimaträttvisa, dvs. att klimatstödet inte sker på bekostnad av investeringar för att minska den globala fattigdomen (87). Det gäller också inom landet så att de som påverkas oproportionerligt av klimatpolitiken kompenseras för sina förluster. Det sker i enlighet med den bibliska uppmaningen att bära varandras bördor. Gemensamt gäller det att kritiskt granska den "identitetsskapande konsumtionen" (88) och att visa att energiomställning, hållbarhet och genusrättvisa befrämjar varandra och att ett klimatsmart liv också är ett lyckligare liv.

Biskoparna avslutar med att i vid ekumenisk anda lyfta fram religionernas betydelse för en omvändelse i klimatpolitiken, inte minst med tanke på att religioner ofta har missbrukats för att förstärka konflikter. Därför är de tacksamma för att påvens encykliska *Laudato Si* har stärkt den ekumeniska samarbetsviljan för klimatet (89). De tar också upp det långvariga samarbetet i klimatfrågor i Kyrkornas världsråd, Lutherska världsförbundet och ACT-alliansen. Särskilt nämns att många kristna runt jorden uppmärksammar månaden september som skapelsens tid. Därutöver kan interreligiös samverkan till förmån för klimatet bidra till förändring och visa att religioner kan förenas i en djup existentiell förståelse av vad det betyder att vara människa på jorden.

Klimatkrisen ställer oss inför ett *kairos*-ögonblick (90). De religiösa traditionernas sociala och etiska resurser är avgörande för en samhällelig förändring. Evighetsperspektivet erbjuder den uthållighet som är nödvändig för att arbeta med klimatkrisen. Här gäller det för kyrkan

att lära sig tillsammans med andra religioner och kulturella aktörer i samhället. Med existentiella samtal och sitt rika liturgiska och andliga arv kan kyrkan (92) påverka samhället, men inte minst också genom kyrkans egen hållbara energianvändning. Biskoparna hoppas att deras brev ska kunna "frigöra den så nödvändiga handlingskraften både individuellt och kollektivt" (93).

Som appendix följer en rad uppmaningar till specifika målgrupper som bland annat visar att dokumentet – i likhet med encyklikan *Laudato Si* – är menat som mer än en inomkyrklig deklARATION. Brevet riktar sig till Svenska kyrkans församlingar, stift och nationella nivå; till alla människor i Sverige; till svenska beslutsfattare och myndigheter; till företag och organisationer; till alla medlemsstater i FN och andra relevanta internationella beslutsfattare och organisationer samt till kyrkoledare i hela världen (95–99).



Vägen framåt

Efter denna teologiska överblick över resonemanget om naturens och Moder Jords rättigheter, några samiska teologiska perspektiv, påvens encyklika *Laudato Si* och *Ett biskopsbrev om klimatet* ställer vi avslutningsvis än en gång frågan om människans roll i skapelsen. Genom att dessa texter representerar en ekumenisk bredd påminner de oss om vidden av den gemenskap som människan är en del av. Denna delaktighet är avgörande för människans roll i skapelsen. Ett kristet budskap in i klimatkrisen grundar sig i en tacksamhet för och en förundran över vidden i denna gemenskap. Den hålls ihop och grundar sig i det som Gud gjort och gör i tid och rum. Just i klimatkrisens tid är det viktigt att påminnas om att denna gemenskap inte bara är en gemenskap som omfattar Gud och människor. Den omfattar hela naturen (biskopsbrevet 85) som vi är en del av och lever i oavlätlig växelverkan med (*Laudato Si* 139). Människolivets signum är ett nät av sammanhang med Gud, andra människor, sig själv och hela skapelsen.⁹⁹ Denna rumsliga vidd motsvaras av en tidslig som innesluter generationerna som gått före oss och generationerna som kommer efter oss. Det finns både tröst och utmaning i delaktigheten i denna allomfattande gemenskap, både nåd och ansvar.

Är det utifrån ett evangeliskt-lutherskt perspektiv just denna dubbelhet, denna dialektik som behöver reflekteras på nytt i ett ekologiskt nödläge? Föreliggande text inleddes med en reflektion över ett antal spänningar som behöver upprätthållas för att människan ska finna en konstruktiv och ekologisk hållbar väg in i framtiden. Undran och förundran behöver varandra. Antropocentrism behöver balanseras av delaktighet. Ekologisk och social hållbarhet behöver komplettera varandra. Mänskliga rättigheter står i en fruktbar spänning till naturens rättigheter, och mest konkret: urfolks perspektiv behöver utmana och samverka med majoritetssamhällets levnadssätt. I evangelisk-luthersk kristenhet finns det en lång tradition av att hantera liknande spänningar. Verkligheten är inte svart eller vit utan präglas av dialektiska spänningar som behöver hållas ihop. Det gäller inte minst också trons verklighet.

När Luther skrev *En kristen människas frihet* formulerade han på ett klassiskt sätt en sådan dialektik. En kristen människa är en fri människa och ingens slav samtidigt som hon är bunden och allas slav. På det sättet beskrivs dialektiken mellan tro och etik, mellan människans

befrielse genom Guds nåd och hennes kallelse till världen. Utmaningen idag kanske är att med beslutsamhet vidga denna kallelse till världen och att förstå bundenheten inte enbart som en kallelse till nästan utan till skapelsen i sin helhet. I en föränderlig ekologisk helhet navigerar människan i spänningen mellan att ta ansvar för och att vara i relation till skapelsen.¹⁰⁰

En liknande spänning finner vi i den evangelisk-lutherska tanken om att människan är både rättfärdig och syndare. Även här ligger kanske idag utmaningen i att vidga denna dialektik genom att inte enbart tänka på synd som något som präglar människans relation till andra människor och Gud utan också relationen mellan människan och hela skapelsen.¹⁰¹ Som vi har sett är social och ekologisk destruktivitet ofta nära förknippade med varandra. Om skapelsen skadas, skadas också människan. En rättfärdigad människa är då inte bara kallad att leva i en upprättad och kärleksfull relation till andra människor utan till hela skapelsen. Allt skapat bär ju något av Gud själv i sitt inre.¹⁰²

Slutligen kan en tredje klassisk luthersk dialektik hamna i ett nytt ljus när den förankras i vår ekologiska samhörighet. Det gäller tvåregementsläran, dvs. läran om att Gud verkar både genom samhällens lagstadgade överhet och genom den kristna gemenskapen. På vilket sätt förändras förståelsen av människans roll i skapelsen om dessa båda regementens förankring i ett vidare skapelsesammanhang träder fram på ett tydligare sätt? Inte bara den mänskliga gemenskapen i form av dessa båda regementen utan hela skapelsen längtar ju efter att befrias ur sitt slaveri under förgängelsen och att nå den frihet som Guds barn får när de förhärligas (Romarbrevet 8:21). Mot bakgrund av dagens klimatkrise får dessa ord om skapelsens längtan en ny aktualitet och utmanar att tänka igenom skapelsens betydelse i både det andliga och det världsliga regementet. Till syvende och sist handlar ju klimatkrisen både om vårt liv i Guds värld (det världsliga regementet) och om hur Gud befriar (det andliga regementet).¹⁰³

100 *Har naturen rättigheter?*, s. 4–5.

101 Fredrik Seltman, "Finns det förlåtelse för oss klimatsyndare?", *Svensk Kyrkotidning* 11/2019, s. 310–313.

102 Emma Thorén och Thomas Stoor, 2017, *Din är jorden – om Luther, andlighet och ekologisk teologi*, Skellefteå, Artos & Norma, s. 31.

103 *Guds skaperverk – vårt hem*, s. 4.

99 Jackelén, *Otåliga hoppet*, s. 58.