

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet
Nummer 35, forår 2015
© Tidsskriftet og forfatterne, 2015

Bachelorprojekt

Naturkatastrofer – en konsekvens af menneskets klimasynder?

Af stud. mag.
Liv Greve Ejlersen

Indhold

Indledning	2
Mennesket og naturkatastrofer i middelalderen	3
Frygten for katastrofen	5
Efter katastrofen	6
Guds prøvelser som tegn på evig belønning	7
Nietzsche	9
Rachel Carson som startskud til den moderne miljødebat	10
Frygten for global opvarmning	10
Det økologiske syndefald	11
Forestillingen om jordens undergang	14
Fremtidige generationer har erstattet paradiset	15
Ansvar for at handle	16
Religiøse begreber i klimadebatten	18
Konklusion	19
Litteraturliste	21
Pensumliste	24

ABSTRACT

The aim of this study is to investigate if there is a coherence between a Christian idea of divine punishment for human sins and how we perceive climate changes today. To limit the size of the study this will be investigated in relation to how the Christian idea was perceived in connection to catastrophes in the Middle Ages as these were seen as Gods punishment for human sins. This means that catastrophes were believed to occur as a consequence of human actions. In addition the catastrophes, which climate changes is believed to bring today, are seen as a result of human actions as well. That humans in both periods are seen as responsible for catastrophes also means that they possess the ability to act against their occurrences. Therefore it can be argued that there is an analogy between the two periods, which, in this study, is expressed according to the following topics: human/nature, individual/collective actions, fear, language, ideas about the end of the world and the future. Furthermore is Nietzsche's critique on Christianity included to illustrate that some aspects of this critique can be pointed at in the modern climate debate.

Indledning

I vesten er man i dag stærkt optaget af menneskeskabte klimaforandringer og disses konsekvenser for fremtiden. Katastrofen, i form af global opvarmning, lurder derude og det er op til os mennesker at handle i forhold til de klimasynder, vi har begået i fortiden. Her er det denne opgaves påstand, at vi, i forsøget på at rette op på disse, foretager nogle moralske valg, der bringer minder om en kristen forestilling om guds straf for menneskets synder. For at begrænse opgavens omfang, vil der tages udgangspunkt i, hvordan denne forestilling kommer til udtryk i forhold til menneskets håndtering samt opfattelse af katastrofer i middelalderen. Ydermere er netop middelalderen valgt på den baggrund, at der i perioden opstod begreber som *afladshandel* og *skærsilden*, hvis indhold vil diskuteres i forhold til klimadebatten i dag. Da vil eksempler fra middelalderen og i dag vise, at der, i begge perioder, ses en forestilling om en kausalsammenhæng mellem menneskehedens handlinger og katastrofer, der truer eksistensen. Denne analogi kommer til udtryk i forhold til følgende udvalgte emner: menneske/natur, individuelle/kollektive handlinger, frygt, undergangs- og fremtidsforestillinger. En yderligere analogi optræder ved, at der, fra begge perioder, inddrages eksempler på det modsatte, nemlig at man har troet det nødvendigt at forholde sig passivt til

katastrofen, da mennesket ikke har indflydelse på den, hvilket altså går imod tesen om, at mennesket ser en kausalsammenhæng mellem handling og katastrofe. Endvidere vil Nietzsches kritik af kristendommen inddrages med det formål at tydeliggøre analogien yderligere. Den kritik, Nietzsche retter mod kristendommen, kan nemlig på en række punkter sammenlignes med den kritik, der kan rettes mod den moderne klimadebat. Afslutningsvis vil også den kristne retorik i klimadebatten, og dennes betydning for debatten, belyses.

Mennesket og naturkatastrofer i middelalderen

I dag hører vi kun sjældent om små naturkatastrofer, der rammer lokalt og koster få menneskeliv. Til gengæld bombarderes vi gennem medier med skrækindjagende billeder og fortællinger, når naturkatastroferne resulterer i store tab af menneskeliv og uerstattelige kulturelle skatte. Dette resulterer i, at moderne mennesker har en opfattelse af naturkatastrofer som værende store og skrækindjagende begivenheder, der kun sjældent finder sted og da kun på særlige geografiske områder. Dette tegner dog, ifølge den finske professor i historie Jussi Hanska, ikke et korrekt billede af virkeligheden, da han mener, at naturkatastrofer hver dag er skyld i økonomisk skade og tab af menneskeliv. Et faktum der også gjorde sig gældende i middelalderen. Her ses nemlig mange eksempler på, at naturkatastrofer, der har haft konsekvenser på lokalt niveau, hyppigt har fundet sted. Og man kan med stor sikkerhed gå ud fra, at hver generation har oplevet mindst én alvorlig naturkatastrofe. Derfor har der uden tvivl været et behov for metoder til at beskytte sig mod, samt håndtere katastrofernes udfald (Hanska 2002, 15-18).

Ifølge den gængse accepterede teologiske opfattelse havde naturen været venligt indstillet overfor mennesket, da det stadig befandt sig i paradiset have. Denne harmoni mellem menneske og natur blev dog brudt som følge af syndefaldet, og mennesket måtte herefter leve med en natur, der var både fjendtlig og farlig. Kirkefaderen Augustin skrev i sit værk *De genesi* fra år 415, at skadelige planter kun eksisterede som konsekvens af menneskets synder og ikke som en forkvaklet skabelse fra Guds hånd. Ved at begå den oprindelige synd havde mennesket altså mistet sin kontrol over naturen, hvilket indebar, at naturkatastrofer opstod (ibid., 32-33).

Synd er oprindeligt et religiøst begreb, der forudsætter en gudstro og betegner enhver menneskelig holdning og handling, der adskiller mennesket fra Gud. Ifølge kristen forståelse er synden en magt, der er kommet ind i verden og har bemæg-

tiget sig mennesket og skadet gudsforholdet, så det begår synder. Menneskelige synder bliver derfor primært udtryk for en mangel på gudsfrygt og tillid til Gud. En sådan mangel fører til selvoptagethed, angst og begær efter velvære, hvilket får mennesket til at synde (R/L 2008, 530-531). På samme måde som i jødedommen, gælder det i kristendommen, at synd, der ikke er tilgivet, vil blive straffet enten i denne verden eller den kommende (GBL 2011, 781).

Selvom mennesket i middelalderen blot har besiddet et begrænset kendskab til teknologisk og videnskabelig viden, har han, i det omfang det har været ham muligt, anvendt denne, hvis det har kunnet afværge eller mindske en naturkatastrofes ødelæggelser. Idealet om menneskets magt over naturen var en vigtig del af kristen teologi og et ønske om at genetablere den tidlige perfektion, som Adam havde mistet på menneskehedens vegne var nærværende. Derfor var det mennesket tilladt at tage kontrol over naturlige fænomener ved brug af teknologiske og videnskabelige virkemidler. Dette gjorde sig dog kun gældende i den udstrækning, at tiltagene virkede. Var det ikke tilfældet, sås det som tegn på menneskets syndighed. Hanska konkluderer, at middelaldermennesket har forsøgt at beskytte sig mod naturkatastrofer gennem brug af teknologi og videnskab, men han understreger samtidig, at denne viden har været meget begrænset, og at de mest brugte metoder til at beskytte sig mod katastrofer derfor var de åndelige og overnaturlige (Hanska 2002, 33).

Dette skal ses i forlængelse af en middelalderlig religiøs verdensanskuelse, hvor naturkatastrofer blev opfattet som Guds straf for, at mennesket havde fejlet ved at synde. Udeblev katastrofen derimod, så man det som et klart tegn på, at Gud havde hørt folkets bønner og derfor havde udvist barmhjertighed. På lige fod med dette kunne alt andet forklares ud fra en religiøs verdensanskuelse, og man anså den som værende den eneste mulige måde at forklare verden ud fra. Da mennesket, ud fra denne verdensanskuelse, blev opfattet som ansvarlig for naturkatastrofer, var det også for mennesket muligt at handle for at undgå eller mildne disse. Den mest almindelige handling var her forskellige former for bodspraksis. Her var der et behov for, at der blev taget et kollektivt ansvar, og de tre mest almindelige former for kollektiv bodspraksis, når det drejede sig om håndtering af katastrofer, var: ceremonier, processioner og messer. Processioner er her et interessant fænomen fra middelalderen, der giver os et billede af datidens praktiserede religion. Disse var nemlig åbne for alle, og folkets tilstedeværelse var endda påkrævet. Processionerne var også almindelige kristnes mulighed for at vise deres religiøsitet og deltage aktivt i en religiøs handling. En mulighed

der ikke bød sig under ceremonier og messer, hvor folket skulle forholde sig passivt. En kollektiv praksis som processioner var dog ikke nok til at formildne Gud. Man måtte supplere de kollektive begivenheder med individuel praksis som at bekende sine synder, faste, give almisser og bede. At mennesket gennem disse handlinger havde mulighed for at opnå frelse, sås som udtryk for Guds nåde (ibid., 47-54).

Den grundlæggende og magtfulde holdning hos prædikanter fra hele Europa var i perioden, at syndere var forpligtede på at angre deres synder ved at bekende dem til en bemyndiget præst regelmæssigt. Da ville man opnå frelse og forbedre sin chance for at få en plads i paradiset. Selv om der blandt prædikanter og teologer var forskellige holdninger til, hvordan man angrede bedst muligt, var de alle enige om, at tilgivelsen krævede en kombination af guddommelig nåde og menneskelig handling (Thayer 2002, 46-49).

Udover at bekende sine synder var en af de mest populære måder til at forbedre sin status foran den højeste dommer at ændre sit liv ved at gøre gode gerninger. Det var derfor almindeligt at bruge mere tid på velgørende formål i tider med naturkatastrofer. At hjælpe fattige i disse perioder var især prisværdigt og havde til formål at formildne Guds vrede eller i det mindste garantere personlig frelse i de svære tider. Ydermere blev det, at give almisser, også set som en måde, hvorpå man kunne gøre bod for sine synder på betingelse af, at man forinden havde bekendt disse til en præst. Det, at give almisser, beskyttede altså imod Guds straf for menneskets synder. Dog var det ikke under alle naturkatastrofer, at middelaldermennesket havde mulighed for at gøre disse forberedelser, da nogle katastrofer, eksempelvis jordskælv, opstod pludseligt og uden varsel. Her måtte der handles hurtigt og den mest almindelige handling var at søge ly på hellige steder, som kirker eller recitere velkendte bønner for at påkalde sig hjælp fra bestemte helgener (Hanska 2002, 90-92).

Frygten for katastrofen

Ikke overraskende synes frygt og panik at have været de mest dominerende følelser blandt katastroferamte mennesker i middelalderen. Et eksempel på dette ser vi beskrevet i en optegnelse fra London i 1392, efter en alvorlig storm har indtruffet i byen: ”...and then about the feast of St. Thomas the Apostle a great storm over land and sea, so dreadful that it struck terror into men’s hearts” (Hector 1982, 511). Et lignende eksempel finder vi i en optegnelse fra Italien, der omhandler et jordskælv, som fandt sted i 1279: ”Such a fear occupied people in these parts that they did not dare to

remain in their houses...’’ (Hanska 2002, 88). Også Thayer lægger vægt på, at prædikanter talte om døden til deres tilhørere med håbet om, at frygten for denne ville få dem til at angre. Man måtte forberede sig på døden, da denne med garanti ville indtræffe før eller siden. Når den gjorde det, ville ens skæbne blive afgjort på baggrund af, hvordan man havde levet sit liv på jorden, og prædikanternes besked var derfor klar: ’’Repent while you can’’ (Thayer 2002, 50).

En anden kilde til frygt opstod i den sene middelalder, nærmere bestemt 1300-tallet, hvor idéen om skærsilden vandt indpas. Man var i denne periode af den overbevisning, at der fandtes en tilstand mellem himmel og helvede, hvor afdøde skulle gennemgå den renselse, der var nødvendig for at komme i himlen. Skærsilden var derfor en udbygning af den kristne tro på, at man kunne frelses fra bestemte synder under særlige omstændigheder. Den var en mulighed for at gøre bod for synder efter sin død, hvis man ikke havde fået gjort dette i det jordiske liv. Efter opholdet i skærsilden ville ens skæbne afgøres, og man ville tildeles en plads i enten himmel eller helvede. Den værste skæbne, man kunne få, var at ende i helvedet, hvor alt håb for frelse var ude. I den praktiske forkyndelse blev helvedet da også et motiv, man truede med, hvor skærsilden derimod blev et sted, man kunne forhandle med. Man forestillede sig nemlig, at kirken gennem munkevæsenet havde opsamlet en kapital af gode gerninger, der overskred det, der var nødvendig for frelse, og derfor kunne den tilbyde hjælp og aflastning fra denne kapital til dem, der ikke havde levet op til de nødvendige krav for frelse. En sådan logik dannede baggrund for det såkaldte afladssystem, hvor kirken kunne give eller sælge ud af overskydende gode gerninger. Da kunne man selv, før man døde købe aflad fra kommende straf i skærsilden, eller man kunne købe aflad til aflastning for sine nærmeste, også selv om de allerede var døde. På den måde havde kirken ikke kun indflydelse på det jordiske liv, men også livet efter døden (Rasmussen 2002, 230-231). Det var altså ikke kun i forhold til naturkatastrofer, at mennesket så et behov for at gøre bod for synder. Da ønsket om, at forkorte opholdet i skærsilden var tilstede, benyttede man enhver chance for at udøve den rette adfærd, så dette ville opnås. På samme måde var apokalyptiske forestillinger om verdens ende og antikrists komme altid nærværende (Hanska 2002, 112).

Efter katastrofen

Efter en katastrofe var der, ifølge den franske historiker Jean Delumeau, tre overordnede forklaringskategorier i spil. En af disse var den forklaring udlagt af naturfilosoffer, der

hævdede, at katastrofen var blevet udløst af himmelske fænomener som kometer eller sammenstød mellem planeter. Dog var disse udredninger, i stort set alle tilfælde, ledsaget af religiøse forklaringer (ibid., 101). I middelalderen så man da heller ikke videnskabelige og religiøse forklaringer som modstridende, men tværtimod som forklaringer, der kunne supplere hinanden (ibid., 105). Hanska nævner da også flere eksempler på, at videnskabelige forklaringer er blevet slået ned med argumentet om Guds ultimative magt over sit skaberværk. En anden forklaring fandt man blandt almindelige mennesker, der søgte at finde årsagen til katastrofen i en sydebuk. Den syndige, og dermed ansvarlige, skulle da findes og straffes på passende vis. At lede efter en sydebuk, der kunne gøres ansvarlig for katastrofen, var, ifølge historiker Emanuela Guidoboni, i høj grad en kristen specialitet, selvom det dog også var en udbredt forklaring på katastrofer uden for de kristne samfund (ibid., 102). En tredje forklaring blev udfoldet af prædikanter, der prædikede, at Guds vrede var blevet fremkaldt af menneskehedens syndighed, og at han derfor havde valgt at hævne sig. Det var således, ifølge denne forklaring, tilrådeligt at gøre bod for at mildne en sådan vrede. Selvom Delumeas teori primært bygger på et studie af den sorte død, kan denne, ifølge Hanska, også bruges til at forstå folkets reaktion på andre katastrofer (ibid., 101).

Vi har altså nu set, at naturkatastrofer oftest blev forklaret ud fra en tanke om guddommelig straf for menneskets synder eller en videnskabelig idé om uregelmæssigheder blandt himmelske fænomener. Dog indeholdt sidstnævnte også som regel en form for guddommelig indgriben. Delumeas to sidste forklaringskategorier bygger i høj grad på en direkte sammenhæng mellem menneskets syndighed og katastrofer. Der er her tale om en sammenhæng, hvor synder bliver den årsag, der udløser en effekt - nemlig en katastrofe. Der ses derfor en tro på, at hvis årsagen fjernes, udebliver også effekten. Katastrofen er altså en velfortjent straf, der tilfalder mennesket, fordi det på den ene eller den anden måde har handlet imod Guds vilje. På den måde bliver katastrofen et udtryk for en logisk verdensorden, der bevirker at den kan, om ikke kontrolleres, så i hvert fald forklares (ibid., 129).

Guds prøvelser som tegn på evig belønning

Selv om den mest almindelige forklaring på katastrofer i middelalderen skulle findes ud fra ovenstående tanke om guddommelig straf for menneskets synder, tyede man i nogle tilfælde til andre forklaringer. Ifølge disse var katastroferne en form for prøvelser, der blev sendt af Gud for at teste de retfærdige. Et eksempel på dette finder vi hos

munken Pierre de la Palud, der efter en periode med vedvarende regn, som førte til oversvømmelser i 1316, ganske vist prædikede, at det skulle opfattes som en straf for synder, men samtidig tilføjede, at den forfærdelige begivenhed også skulle ses som et tegn på endelig frelse: ”Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum celorum”¹ (Dunbabin 1991, 54). Ydermere opfordrede han sine tilhørere til at udholde disse prøvelser og være tålmodige for på den måde at få adgang til paradiset (Hanska 2002, 134). En anden munk, der beskrev de grusomme begivenheder som forstadier til den herlighed, man ville få del af i himlen, var Jacques de Lausanne. Han lavede i sit værk *Sermo in periculis*² fra 1250 en sammenligning mellem faretruende sørejser og menneskelivets lidelser. Førstnævnte kunne være farlig, men samtidig betyde at fartøjet nåede sit mål tidligere ved hjælp af stærke vinde, og på samme måde kunne sidstnævnte gøre mennesket stærkere i troen og hjælpe til at nå den ultimative løn i himlen. Centralt for Lausannes prædiken var, at prøvelserne var udtryk for noget godt og blev sendt som konsekvens af Guds godhed. Hos Lausanne benævnes de jordiske prøvelser på intet tidspunkt som Guds straf for menneskets synder. Disse eksempler står ikke alene, men der findes tværtimod adskillige kilder, der hævder, at Gud kun straffer dem han elsker (ibid., 136). Ovenstående eksempler viser altså, at ikke alle forklaringer har haft deres udgangspunkt i katastrofen som værende en konsekvens af menneskelige moralsk forkerte handlinger. Også ideen om katastrofen som tegn på evig frelse, og dermed en positiv begivenhed, har været nærværende. I det hele taget ses det i disse, samt lignende eksempler, at tanken om bod og almisser sættes i baggrunden, og fokus rettes mod tålmodigheden som en fornem dyd (ibid., 134).

Der ses altså både eksempler på, at der i middelalderen er blevet opfordret til at handle efter bestemte forskrifter for dermed at undgå katastrofer, altså Guds straf, og det modsatte: nemlig at forholde sig passivt og opfatte katastrofen som tegn på Guds kærlighed. Fælles for begge forklaringer er dog en tro på, at det i sidste ende er den kristne Gud, der har magten til at dømme mennesket, hvilket forudsætter en særlig måde at forholde sig til mennesket og dets gerninger på. Dette leder over til næste afsnit om Friedrich Nietzsches kritik af kristendommen.

¹ ”Gennem mange prøvelser må vi indtræde i det himmelske rige”. Egen oversættelse.

² ”Ordet om prøvelsen”. Egen oversættelse.

Nietzsche

I sit værk *Moralens genealogi* fra 1887 skriver den indflydelsesrige tyske filosof Friedrich Nietzsche om moralens historie. Fokus ligger her på et brud, der efter hans overbevisning, har formet de moderne moralske værdier. Bruddet bestod i en omtolkning af værdier, så det, der tidligere blev opfattet som det naturlige, nu blev opfattet som det onde. Kilden til denne forandring er, ifølge Nietzsche, et såkaldt slaveoprør i moralen, som iværksattes af de svage, der havde følt sig undertrykt af de stærke. I sit virke udøvede Nietzsche kritik af den kristne tradition, da han mente, at den netop hvilede på dette oprør, der medførte tillærte moralske følelser, som fandt deres modsætning i det naturlige (Hass 1982, 137-139). Med baggrund i denne påstand hævder Nietzsche, at de kristne værdier er skinværdier, der bygger på en livsfornægtelse. Denne består i, at man fornægter de naturlige værdier og opererer med værdier, der ligger uden for verden og ikke fokuserer på livet her og nu. Kun det evige og bestandige har værdi og må findes i en anden verden. Det kristne menneske er derfor blevet fremmed for denne verden i sin længsel efter andet og bedre, og det er denne længsel, samt had og frygt, der skaber værdierne. Samtidig omfortolker de kristne deres egen livslede om til moralske fortrin: ”Den svages forsagthed, selve fejheden, som han er rig på, hans langmodighed, når han står pænt og venter ved døren, bliver her til gode navne, såsom »tålmodighed«, der også hedder *dyden*” (Nietzsche 2008, 50). Ydermere trøster de sig ved, at Gud vil lønne de moralsk retfærdige og straffe de uretfærdige (Hass 1982, 149). Deres moralske verdensorden er fabrikeret med det formål at forskønne verden, så de forfærdelige og meningsløse grusomheder, som de grundet deres svaghed ikke kan udholde, får en højere mening. Her mener Nietzsche, at selve livsviljen svækkes, fordi dens udfoldelse fordømmes som synd, da den er i strid med moralen (ibid., 154). Med slaveoprøret følger også et nej-sigen til livet, hvor det, der før kunne vendes ud af, nu vendes indad: ”Fjendskabet, grusomheden, lysten ved at forfølge, ved at overfalde, ved at afveksle, ved at ødelægge – alt det vender sig imod indehaverne af sådanne instinkter: *det* er oprindelsen til den »dårlige samvittighed«” (Nietzsche 2008, 89). Den instinktive og destruktive aktivitet, der før har været rettet mod omverden, vendes altså nu indad, og netop dette bliver for Nietzsche den dårlige samvittigheds arnested. Det betyder også, at mennesket nu ser sig selv som ophav til de ulykker, det udsættes for, og det må derfor søge at beherske og regulere sig selv for at undgå disse. Dette gøres ikke blot i forhold til det enkelte menneskes eget liv, men også i forhold til dets medmennesker og omverden, da det føler et ansvar over for disse. Ansvarligheden er op-

stået på baggrund af, at mennesket har lært sig at have magt over sig selv og skæbnens tilskikkelser. Ifølge Nietzsche har mennesket gjort samvittigheden og ansvarligheden til eviggyldige moralske begreber, hvilket de i virkeligheden ikke er. Ydermere hævder han, at vi ikke har lært os at føle ansvar og være samvittighedsfulde af hensyn til vores medmennesker eller af moralske grunde. Ansvar og samvittighed er snarere opstået på baggrund af trusler og igennem en afrettelsesproces, der har haft til formål at forpligte os og gøre den bestemte adfærd, nemlig at være forpligtet, naturlig (Raffnsøe 2001, 78-81). Ansvarlighed og samvittighed er altså, ifølge Nietzsche, ikke udtryk for noget naturligt indeholdt i mennesket, men derimod nogle tillærte egenskaber.

Rachel Carson som startskud til den moderne miljødebat

Med udgivelsen af *Det tavse forår* i USA i 1962 ramte en økologisk bombe samfundet. Biologen Rachel Carson, bogens forfatter, søgte at give et overblik over den skade, som syntetiske pesticider forvoldte på det amerikanske miljø og lagde ansvaret for dette på menneskene selv, der, gennem deres hensynsløse brug af disse pesticider, havde forvoldt en sådan skade. Menneskets ansvar for at rette op på de skader, det havde forvoldt, blev altså for alvor båret frem med bogen. Reaktionen på dette var mange og startede en debat om, hvordan vi mennesker bedst passer på vores levende omgivelser, hvilket, ifølge Martin J. Walkers artikel *Arven efter Rachel Carson*, dannede grundlag for: "...den moderne »grønvaskning«”(Walker 2000, 18).

Frygten for global opvarmning

Selvom Carson med *Det tavse forår* åbnede op for en klimadebat i 1960'erne, tiltog interessen for menneskeskabte klimaforandringer først for alvor fyre år efter, at bogen udkom. En af de forskere, der i rigt omfang har beskæftiget sig med emnet, er Mike Hulme, der er professor for klima og kultur ved King's college, London. Han hævder i sin artikel *The conquering of climate: discourses of fear and their dissolution*, at vi i dag lever med en stor frygt for det fremtidige klima. En sådan frygt ses blandt andet udtrykt gennem det ordvalg, der præger den offentlige debat omkring global opvarmning: " 'catastrophe', 'terror', 'danger', 'extinction' and 'collapse'." (Hulme 2008, 5). Dette ses eksemplificeret i rapporten fra den internationale klimakonference i London afholdt i 2005, der omhandlede, hvordan man kunne undgå farlige klimaændringer: "Time is running out, and fast. Rising Carbon dioxide levels and higher temperatures will soon set in motion potentially catastrophic changes that will take hundreds or even millions of years to reverse" (Hulme 2009, 178). Under forskellige faretruende over-

skrifter, som eksempelvis: ”Climate change: be worried, be very worried” og ”Act now before it’s too late”, blev konferencens budskab hurtigt udbredt til hele verden (ibid., 178). Retorikken i disse eksempler appellerer altså til en menneskelig følelse, nemlig frygt. At folkelig frygt er tilstede i forbindelse med klimaforandringer har, ifølge sociologen Andrew Ross, altid været tilfældet (Ross 1991, 6). Også hos historikeren Lucian Boia ses en overbevisning om, at menneskelige samfund til alle tider har konstrueret frygtindgydende fortællinger om deres egne eller andres oplevelse af ubekendt og afvigende vejr: ”The history of humanity is characterized by an endemic anxiety... It is as if something or someone is remorselessly trying to sabotage the world’s driving force – and particularly its climate.” (Boia 2005, 149). Også Hulme tilslutter sig denne påstand. Han tager her sit udgangspunkt i, at klimaet, samt tanker om en uvis fremtid, udløser og altid har udløst stærke menneskelige følelser, herunder frygt (Hulme 2008, 6).

Tilstedeværende ved førømtalte konference var videnskabsmænd, der var indkaldt af den engelske premierminister Tony Blair, som en del af forberedelserne til G8 topmødet i Gleneagles i 2005. En af disse, John Schellnhuber, der i høj grad mente, at fremtiden ville se dystre ud, hvis ikke klimaforandringerne blev taget seriøst, udtalte følgende: ”If we go beyond two degrees we will raise hell.” (ibid., 180). Generelt blev der i perioden gennem medier fremstillet et billede af, at klimaforskere, efter mange års tvivl, nu var nået frem til en fælles erkendelse af, at der forekom klimaforandringer, og at disse havde rod i menneskelig adfærd (ibid., 178-180). At der henvises til forskere, der er eksperter på deres felt er, ifølge den svenske professor i idéhistorie Svante Nordin, med til at styrke teoriens validitet. Da klimadebatten finder sin legitimitet i naturvidenskaben, er det ikke underligt, at der ofte henvises til disse, da de, med deres ekspertise inden for feltet, vinder troværdighed (Nordin 2011, 38). Modsætningsvis så vi, at mennesket i middelalderen satte sin lid til det prædikanterne prædikede, når det var sat over for en truende katastrofe, hvilket må ses i forlængelse af, at man på daværende tidspunkt anskuede verden ud fra et religiøst verdensbillede.

Det økologiske syndefald

Maggie Thauersköld Crusell, der er aktiv debattør inden for klimapolitik i Sverige, hævder i sin artikel *I skuggan av klimathotet*, at man ikke bør tro på alle de ukritiske katastrofescenarier for fremtiden, der præsenteres i medierne. Hun mener nemlig, at hele klimadebatten drager nytte af en i mennesket iboende skyld, der bunder i, at men-

nesket ser sin egen eksistens som en trussel mod naturen. Vi hører i debatten ofte om, at mennesket misbruger naturen og forstyrrer dens balance. Lad vi bare naturen være i fred, ville den ganske af sig selv overgå til en tilstand af ligevægt, harmoni og absolut skønhed. Det modsatte gør sig gældende for vores omgang med naturen, da denne altid udløser en form for disharmoni. Konklusionen på debatten bliver derfor ofte: "...att vi borde stoppa befolkningsökningen, rovdriften, teknikutvecklingen och den ekonomiska tillväxten. Moder jord förtjänar respekt." (Crusell 2011, 42). Ydermere hævder Crusell, at der er en tendens til at idealisere fortiden og fremstille tiden før menneskets tilstedeværelse på jorden som værende den optimale tilstand (ibid., 41-45). En lignende tendens har journalist og debattør Niklas Ekdal gjort opmærksom på i sit essay *Klimatfrågan i våra huvuden*, hvor han beskriver, hvordan klimadebatten udtrykker et ønske om, at mennesket skal leve i harmoni med naturen. Her stiller han sig kritisk i forhold til begrebet *harmoni*, da han mener, at det er en illusion at tro, at der eksisterer en sådan mellem menneske og natur. Dette udtrykker han ved at kalde livet destruktivt og hævde, at menneskets naturlige vilkår er at leve på sultegrænsen i højst tredive år, mens det jages af rovdyr og plages af småkryb. Det er derfor ikke ønskværdigt at ønske sig tilbage til disse tilstande, og vi bør, i stedet for at klynge os til en illusion om fortiden, sætte pris på, at vi er de kulturvæsener, vi har udviklet os til. At mennesket klynger sig til en illusion om en anden utopisk verden, hvad enten den optræder før eller efter livet på jorden, optræder som en del af Nietzsches kritik af kristendommen. Ved at forestille sig noget andet og bedre uden for verden, forholder man sig nemlig ikke til denne verden. En lignende kritik, dog rettet mod klimadebatten, ses hos Ekdal, når han hævder, at denne drager opmærksomhed mod en illusion om en fjern utopisk fortid. I stedet bør den rette sig mod, hvad vi har at forholde os til i dag, nemlig at vi har udviklet os til kulturvæsener, og at dette er udtryk for en positiv udvikling (Ekdal 2011, 12).

Udover at idealisere fortiden prædikes der også om, at verdens undergang er nær, og at mennesket inden for kort tid vil destruere sig selv. Fortaler for denne påstand er den engelske videnskabsmand James Lovelock, der i sin bog *The revenge of Gaia*, som beskriver konsekvenserne forbundet med menneskets misbrug af jorden, hævder følgende: "We are now so abusing the Earth that it may rise and move back to the hot state it was in fifty-five million years ago, and if it does most of us, and our descendants, will die." (Lovelock 2006, 1). Han mener, at et sådan misbrug af jorden er sket som følge af, at mennesket kun har haft øje for sin egen sundhed og ikke jor-

dens (Crusell 2011, 44). Ifølge Ekdal har bøger som Lovelocks indført forestillingen om menneskenes økologiske syndefald, hvilket skyldes, at også denne udtrykker før-omtalte forestilling om, at verden og livet var i balance, indtil mennesket tordnede ind i paradiset med sin sjælløse civilisation (Ekdal 2011, 13).

Et andet medie, der fremfører samme budskab, er James Camerons store filmsucces *Avatar* fra 2010, der indtjente en milliard dollars på blot to uger, og derfor må siges at være en populær film, der har fået mange menneskers opmærksomhed. Her har de blå rumvæsener tæt kontakt til alt levende, mens mennesket sættes i forbindelse med bombende militær og profitsultne ekspeditionsledere. Selvom filmen især har vundet megen ros for sine flotte animationer og en gribende kærlighedshistorie, indeholder filmen, ifølge Ekdal, andet og mere end det. Filmen prædiker nemlig først og fremmest om naturen som god og mennesket som ondt og lægger op til, at mennesket må forbedre sig og knytte an til sine biologiske rødder, for ellers går det galt. Overordnet set må vi bøje os for den hellige natur, da den er større end vi. Vi må straffes for globaliseringen og den økonomiske tilvækst, som vi har opnået, fordi vi troede, at vi var noget og satte os op imod naturens orden (ibid., 12-15). I dag er det altså naturen, vi ophøjer som værende større end os, hvor det i middelalderen var Gud, der indtog denne plads. Noget større end mennesket opfindes, ifølge Nietzsche, af det svage menneske, da han, grundet sin svaghed, ikke kan udholde livets grusomme sider og derfor har behov for at give disse en højere mening, der ligger uden for det selv.

Ekdal peger i det foregående på en tendens i klimadebatten, nemlig at mennesket, ved at bringe sine egne behov i forgrunden, har forsyndet sig mod den større sammenhæng, naturen. Den samme tendens gør sig gældende i den kristne forestilling om synd. Her optræder synden nemlig i det øjeblik mennesket bringer sig selv i centrum for sine handlinger i stedet for at have øje for den større sammenhæng, Gud. I middelalderen fremkaldte synden en straf, der sendtes af Gud. Ekdal hævder i den forbindelse, at klimasynden i dag opstår, når mennesket ikke tager hensyn til naturen og bringer sig selv i centrum for sine handlinger. Dette må naturen før eller siden straffe mennesket for, og Ekdal mener derfor, at klimadebatten følger et velkendt mønster (ibid., 9-11). Også den franske filosof Pascal Bruckner hævder, at debatten bærer præg af, at mennesket har forsyndet sig med hovmod og derigennem udplyndret planeten, for hvilket han må sone (Bruckner 2011). Ross gør i den forbindelse opmærksom på, at debatten inddrager en ny verdensanskuelse, der skal fremme teorien om global opvarmning, som bygger på en førmoderne opfattelse af naturen. Den fremstilles nem-

lig som en nærmest guddommelig fortolker af menneskelige anliggender, der tilbagebetaler menneskehedens synder med meteorologiske plager (Ross 1991, 7). Crusell hævder i forlængelse heraf, at naturen er blevet tilskrevet en egenverdi, og mennesket er betragtet som ubuden gæst. På den baggrund finder hun i miljødebatten en menneskeforagt og hævder, at den kollektive skyld, der her følger, ofte udnyttes inden for politiske tiltag på området (Crusell 2011, 44). Skylden optræder netop som følge af, at mennesket har *syndet* ved at drive rovdrift på miljøet. Mennesket er altså selv skyld i den krise, det befinder sig i. Samme tanke gjorde sig gældende i middelalderen, da man her så katastrofen som udløst af menneskets synder.

Ligesom hos Ekdal fremhæves også eksplicit hos Crusell en lighed mellem den moderne klimadebat og syndefaldet. Denne lighed udtrykker hun ved at kalde fossile brændstoffer for vor tids paradisæble, som, efter vi har fået smag for det, har lokket os i fordærv (ibid, 47). Både Crusells og Ekdals analyser frembringer derfor minder om den føromtalte kristne opfattelse i middelalderen, hvor man så et brud på harmonien mellem menneske og natur som følge af syndefaldet.

Forestillingen om jordens undergang

Ydermere hævder Ekdal at den, med hans ord, økologiske religion for mange mennesker er en ateistisk substitut for gammel gudstro, der prædiker, at vi vil dømmes til undergang, hvis ikke vi kommer i balance med naturen. Forestillingen om jordens undergang findes i alle kulturer og er dermed, ifølge Ekdal, noget af det mest menneskelige vi har (Ekdal 2011, 12-15). Denne påstand bakkes op af Nordin, der ser undergangsprofetien som et vigtigt middel for den økologiske bevægelse. Dette begrundes han med, at politik ikke kun styres af rationelle argumenter og overvejelser, men også i høj grad af følelser og æstetik i form af fortællinger. I forlængelse heraf mener han, at den naturvidenskabelige hypotese om en menneskeskabt global opvarmning kan skrives ind i en mytisk berettelse og dermed ændre karakter. Dette sker ved, at den forvandler praktiske og tekniske problemer til spørgsmål om livsfilosofi og livsholdning, hvilket lader sig gøre, netop fordi undergangsfortællinger findes så rodfæstede i den vestlige verden (Nordin 2011, 31-32). Ydermere peger historikeren Lucian Boia på, at der i vesten er en tendens til at tilskynde til og overdrive scenarier om verdens- og civilisationens ende. Hertil må hver generation tilpasse sig det at leve i en permanent tilstand af krise, hvilket kun forstærkes i takt med, at verden bliver stadig mere åben, forskelligartet og dermed mere disponeret for konflikt (Boia 2005, 138-139). Ekdal,

Nordin og Boia er altså alle enige om, at der i vesten i dag flourer en forestilling om jordens undergang, som er meget menneskelig. Som tidligere nævnt var dette også tilfældet i middelalderen, da apokalyptiske forestillinger om verdens ende her altid var nærværende.

Den danske biskop i Lolland-Falsters stift, Steen Skovsgaard, er endda gået så langt i disse forestillinger om klimaforandringer som tegn på undergang, at han i pressen har udtalt, at forandringerne kan være tegn på, at dommedag er nært forestående. Dette begrundes han med, at det i Det Nye Testamente berettes, at voldsomme storme og oversvømmelser vil optræde umiddelbart inden dommedag. I USA har konservative kristne bevægelser været fremme med det samme budskab. Stærkt bekymrende ved denne opfattelse er, ifølge teolog Jakob Wolf, at den opfordrer os til at forholde os passivt og ikke handle imod klimaforandringer (Wolf 2009, 107).

Fremtidige generationer har erstattet paradiset

Foruden at interessere sig for klimadebatten som udtryk for et økologisk syndefald og en aktualisering af en i mennesket iboende frygt for jordens undergang, er Ekdal også, i sit essay, optaget af at finde svar på, hvorfor vi, i den moderne vestlige verden, er så optaget af klimaspørgsmålet. Svaret, mener han, bør findes ved hjælp af kulturelle forklaringer som forestillinger om synd og straf. Hvis vi selv er skyld i, at klimaforandringer opstår, udgør vi selv både problemet og løsningen. Dette leder, ifølge Ekdal, til, at debatten ikke udelukkende koncentrerer sig om et ydre klima i form af vinde og nedbør, men også i høj grad inddrager et indre psykologisk klima. Her tager Ekdal sit udgangspunkt i det, han mener adskiller mennesker fra dyr, nemlig evnen til at gøre sig moralske overvejelser og forestille sig, hvordan handlinger i dag får konsekvenser i morgen. Det slås altså her fast, at vores handlinger ikke blot har konsekvenser for nutiden, men også for fremtiden. Endvidere hævder Ekdal, at planlægning af fremtiden, der viser omtanke for fremtidige generationer og andre mennesker, fremstår som den oplyste tilgang, der bygger på videnskabelige argumenter. Overfor denne står den uoplyste holdning, der fornægter fakta og i stedet, uden hensyn til omgivelserne, lever helt og holdent i nuet. Udtryk for det gode bliver derfor her en omtanke for fremtiden, og omvendt bliver fokuseringen af nuet sat i forbindelse med det onde (Ekdal 2011, 9-16). En lignende skelnen mellem godt og ondt findes, ifølge Nietzsche, hos det kristne menneske. I den forbindelse hævder han, at det kristne menneske, i sin kamp for at opnå det gode, Guds rige, ikke alene bekæmper sig selv ved at undertrykke instinkter

og sanser forbundet med denne verden, men også herigennem, på legitim vis, bekæmper de onde, altså dem, der er glade for denne verden og dens goder. Ifølge Nietzsche sættes det gode i kristendommen altså i forbindelse med en tanke på fremtiden, Guds rige, mens det onde sættes i forbindelse med denne verden og dens goder (Hass 1982, 149).

En orientering mod fremtiden var, som tidligere nævnt, også tilstede i middelalderen, hvor man havde tanke på paradiset og det evige liv. Man kan derfor argumentere for, at denne middelalderlige forestilling i dag er erstattet af tanken om fremtidige generationer. Fælles for de to perioder bliver da, at der findes et punkt efter livets afslutning, som daglige handlinger bedømmes i forhold til. Netop det at det kristne menneske længes efter det evige og bestandige i en anden verden danner, som redegjort for i det foregående, hos Nietzsche, grundlag for kritik, da det bevirker, at mennesket, i sin søgen efter andet og bedre, bliver fremmed for denne verden. At man på den måde opererer med værdier, der ligger uden for verden betyder for Nietzsche, at der hos det kristne menneske optræder en livsfornægtelse, fordi man ved at rette fokus mod noget i fremtiden undgår at tage stilling til nuet (ibid., 149). På samme måde kan der argumenteres for, at klimadebatten opfordrer mennesket til at fokusere på fremtidige generationer, altså noget der ligger uden for det selv, og herigennem flyttes fokus fra her og nu til fremtiden. Det er dog hverken for middelalderen eller i dag altid tilfældet, at fokus er på forestillinger om en lys fremtid, også skræmmebilleder om skærsilden og global opvarmning, får betydning for handlinger i nuet.

Ansvar for at handle

Klimadebatten i dag bærer, som vi har set, præg af, at mennesket opfattes som skyldig i, at katastrofale vejrphenomener vil optræde i fremtiden. Dog har det stadig mulighed for at handle, så disse får mindst mulige konsekvenser. Forsøget på at besejre de kommende klimakriser hviler derfor, ifølge Hulme, både implicit og eksplicit på ideer om kontrol og ledelse af handlinger på både individuelt og kollektivt niveau. Denne kontrol opnås gennem tilrettelæggelse på tre planer: geologisk, politisk og socialt. Disse skal tilsammen føre til global kontrol og magt over den klimatiske fremtid. De to førstnævnte skal udforme sig på statsniveau, mens sidstnævnte henviser til ændringer i individuel adfærd, herunder forbrugsvaner, der har til formål at mindske udledningen af CO₂. Her tilskyndes der eksempelvis til at droppe bilen, flyrejser og kød, mens der opfordres til at genbruge affald, plante træer og i det hele taget skrue ned for begæret

(Hulme 2008, 5). Med det formål at fremme disse tiltag, har SF's klima- og energiordfører, Steen Gade, i samarbejde med nordisk råd, netop besluttet at opfordre regeringerne til at lave en oplysningskampagne, der skal anskueliggøre sammenhængen mellem blandt andet klimaet, og det vi spiser. Opbakning til dette finder han hos Enhedslistens klimaordfører, Per Clausen, der, i forlængelse af sagen, har udtalt følgende: "Ved siden af alle de tiltag, vi skal tage i forhold til at sikre omstillingen til en energirigtig produktion, kan vi også give borgerne nogle redskaber, så de selv kan handle." (Kristensen 2014). Det enkelte menneske har altså et ansvar, som det, gennem handling, bør leve op til. Et sådan fokus på det personlige CO2 udslip er, ifølge Hulme, med til at fremstille den enkelte som klimasynder, og han ser, i forlængelse heraf, en sammenhæng mellem forsøget på at omstille det personlige forbrug til mere bæredygtige løsninger og afladshandelen i middelalderen (Hulme 2009, 157-158). Ud fra det perspektiv som Hulme her fremfører, skal en grøn omstilling hos individet altså hjælpe på samvittigheden og medføre frelse i form af en bæredygtig fremtid. Tilsvarende sætter også Bruckner spørgsmålstegn ved den egentlige effekt af den enkeltes forsøg på at nedbringe CO2 forbruget, da han hævder, at det i højere grad tjener til at give en illusion om, at vi handler for jorden, end det rent faktisk influerer på dennes skæbne. Han ser nemlig mennesket som værende frataget enhver magt i forhold til planetens fremtid og derfor optræder handlinger, som at tage trappen i stedet for elevatoren eller blive vegetar, som små rethaveriske handlinger, der blot udtrykker en afmagt i forhold til naturen (Bruckner 2011). Både Hulme og Bruckner stiller sig altså kritiske overfor, om de retningslinjer, der foreskrives individet i klimaspørgsmålet, mere skaber en illusion om, at individet har mulighed for at opnå *frelse* i form af en bæredygtig fremtid, end de har en reel effekt. Illusionen bevirker nemlig, at den enkelte forestiller sig, at det, ved at træffe de rette valg og udføre de rette handlinger i forhold til klimaet, i sidste ende ikke vil blive straffet af naturen. Til sammenligning lagde Nietzsches kritik af kristendommen vægt på, at dennes moralske retningslinjer blot fungerer som en sovepude, hvor man trøster sig ved, at Gud vil belønne de moralsk retfærdige og straffe de uretfærdige. Ved at læne sig op ad disse retningslinjer, fritages det kristne menneske derfor selv at forholde sig til nuet (Hass 1982, 148-149).

Ligesom i dag herskede der også i middelalderen en tro på det enkelte menneskes mulighed for at handle, så katastrofer kunne undgås. Her var det jo ikke troen på, at en reducere af individets udledning drivhusgasser ville gøre en forskel, men derimod var det forskellige former for individuel bodspraksis og gode gerninger,

der skulle fungere som værn mod fremtidige katastrofer. At mennesket ser sig selv som ophav til katastrofer har, for Nietzsche, rod i, at en naturlig destruktiv aktivitet, som før har været rette mod omverden, er blevet vendt indad. Det betyder at mennesket nu søger årsagen til dets ulykker i sig selv, hvilket medfører, at det må regulere og beherske sig selv for at undgå katastrofer. Hos Bruckner gøres det eksplicit, at en sådan indadvendthed optræder i dag, når mennesket ser sig selv som skyldig i klimaforandringer. Han hævder nemlig, at fjenden er i os og ser hver eneste fejltrin. Det er derfor det selvfordømmende i os, der ifølge Bruckner, får os til at ændre adfærd som at droppe bilen eller blive vegetar (Bruckner 2011). At mennesket søger at regulere og beherske sig selv, med troen på, at det vil gøre en forskel i fremtiden, optræder, i henhold til nærværende opgave, altså både i middelalderen og i dag.

Selvom der i rigt omfang rettes krav til individet om at ændre adfærd, er det ikke nok. Der må også tages et fælles ansvar. Dette vidner eksempelvis FN's krav om fælles handling på globalt plan om. Eksempel herpå finder vi i artiklen *FN: Hurtig handling kan bremse global opvarmning*, der opfordrer til, at man i fællesskab handler hurtigt. I artiklen henvises der til en FN rapport fra 2014, der drejer sig om, hvordan man kan begrænse klimaforandringer ved at sænke udledningen af CO₂ og andre drivhusgasser. Rapporten advarer specielt imod, at en manglende fælles indsats vil få opvarmningen til at gå ud over fødevareforsyningen, plante- og dyrearter samt en stigning af vandstanden i verdenshavene (Andersen 2014). Der må altså tages et kollektivt ansvar og handles i fællesskab. Heller ikke i middelalderen var det, i forhold til at undvige en katastrofe, nok at tage et individuelt ansvar. Her måtte man supplere den individuelle praksis med ceremonier, processioner og messer, altså udføre handlinger i fællesskab. Man ser derfor både i middelalderen og i dag eksempler på, at der pålægges individet såvel som kollektivet et ansvar for at handle imod fremtidige katastrofer. Som tidligere nævnt eksisterer der hos mennesket, ifølge Nietzsche, en ide om, at denne ansvarlighed er naturligt iboende i mennesket, hvilket er en ide Nietzsche ikke tilslutter sig, da han derimod opfatter ansvarligheden som en tillært egenskab (Raffnsøe 2001, 78-81).

Religiøse begreber i klimadebatten

Vi har nu set, hvordan middelalderen og nutiden kan sammenlignes på et psykologisk plan. På samme måde kan de to perioder sammenlignes rent sprogligt. Dette har Hulme gjort opmærksom på ved at hævde, at et sprogbrug, der indeholder individuel mo-

ralsk skyld i forhold til udledningen af drivhusgasser, inden for de seneste år, er blevet taget flittigt i brug i klimadebatten (Hulme 2009, 158). Eksempelvis hører vi om, at 'bod' betales for 'klimasynder', læser om at 'skyld' associeres med det at spise kød og opfordres til at 'angre' vores overdrevne forbrug, så vi kan 'omvendes' til en bæredygtig livsstil. Ifølge Hulme benyttes disse religiøse begreber, i overført sekulær betydning, til at begrebsliggøre klimadebattens etiske dimension. Dette sker som konsekvens af, at videnskab og økonomi, kun i yderst begrænset omfang, appellerer til moralsk autoritet og vejledning. Ydermere hævder Hulme, at klimaspørgsmålets indhold ikke blot udtrykkes gennem kristne begreber, men også forstås gennem disse. De kristne begreber gør det altså nemmere for modtageren at forstå sagens betydning (ibid., 174-176). På samme måde har Ross gjort opmærksom på den kristne sprogbrug i klimadebatten. Han mener, at debatten, ved at bruge kristne begreber som 'straf' og 'anger', understreger, at der hviler en moraliserende byrde på hele menneskeheden som konsekvens af menneskets indblanding med naturen (Ross 1991, 7).

Konklusion

I ovenstående opgave argumenteres der for, at der både i middelalderen og i dag ses en sammenhæng mellem menneskelige handlinger og truende katastrofer. I middelalderen så man katastrofer som Guds straf for menneskets synder, mens man i dag ser katastrofen, i form af global opvarmning, som konsekvens af menneskets hensynsløse rovdrift på naturen og dens ressourcer. Menneskets handlinger opfattes altså, i begge perioder, som den årsag, der udløser katastrofen. Der ses dog, i begge perioder, en tro på, at mennesket har mulighed for at handle, så katastrofen udebliver, eller dens konsekvenser mildnes. I middelalderen var det forskellige former for individuel og kollektiv bodspraksis og gode gerninger, der skulle hjælpe, hvor det i dag er en reducere af individets samt kollektivets CO2 forbrug, der har indflydelse på katastrofens omfang. Fælles for de to perioder er, at handlingerne retter sig mod at opnå paradiset eller en bæredygtig fremtid, samt at undgå helvedet og global opvarmning, hvilket alle er begivenheder, der placerer sig i fremtiden. At menneskelige handlinger bedømmes i forhold til noget, der ligger uden for nuet, gør sig, ifølge Nietzsche, gældende i kristendommen. Dette forhold kritiseres af Nietzsche, da han mener, at man ved at flytte fokus fra nuet, bliver fremmed for denne verden, hvilket fører til en livsfornægtelse. Grundlaget for den kritik, som Nietzsche her retter mod kristendommen, optræder altså både i forhold til katastrofetænkning i middelalderen og klimakatastrofen i dag. Yder-

mere ses der en analogi mellem de to perioder rent sprogligt, da der i klimadebatten benyttes kristne begreber, hvilket er med til at anskueliggøre dennes etiske dimension.

Selvom denne opgave i overvejende grad vidner om, at mennesket forestiller sig, at dets handlinger har indflydelse på katastrofer, ses der også eksempler på det modsatte. I middelalderen herskede der nemlig, sideløbende hermed, en forestilling om katastrofen som tegn på Guds kærlighed, og det blev set som en dyd at forholde sig passivt til den. I tråd hermed har konservative kristne bevægelser i dag været fremme med det budskab, at klimaforandringer varsler dommedag, hvilket opfordrer os til at forholde os passivt og ikke handle imod disse, da dommen er Guds, ikke vores.

Litteraturliste

Boia, Lucian

2005 *The weather in the imagination*, Reaktion Books LTD, London, 138-149

Dunbabin, Jean

1991 *A hound of God*, Clarendon press, Oxford, 53-55

Hanska, Jussi

2002 *Strategies of sanity and survival. Religious responses to natural disasters in the Middle ages*, Finnish literature society, Helsinki

Hass, Jørgen

1982 *Illusionens filosofi*, AiO, Odense, 137-149

Hector, L. C og Barbara F. Harvey

1982 *The Westminster chronicle 1381-1394*, Clarendon Press, Oxford

Hulme, Mike

2009 *Why we disagree about climate change*, Cambridge University Press, New York

Lovelock, James

2006 *The revenge of Gaia*, Penguin books Ltd, London,

Nietzsche, Friedrich

2008 *Moralens oprindelse*, Det lille forlag, Frederiksberg, oversat til dansk af Niels Henningsen

Rasmussen, Tarald og Einar Thomassen

2002 *Kristendommen. En historisk innføring*, Universitetsforlaget, Oslo

Thayer, Anne T

2002 *Penitence, preaching and the coming of the reformation*, Ashgate publishing company, Burlington

Artikler

Andersen, Ellen Ø

2014 ”FN: Hurtig handling kan bremse global opvarmning”

<http://politiken.dk/klima/ECE2263100/fn-hurtig-handling-kan-bremse-global-opvarmning/> (Set 13.05.2014)

Bruckner, Pascal

2011 ”Den forførende katastrofe”, <http://www.information.dk/273552>,

(Set 19.05.2014)

Crusell, Maggie Thauersköld

2011 ”I skuggan av klimahotet”, *Climategate och hotet om isbjörnarna*, 41-53

Ekdal, Niklas

2011 ”Klimatfrågan i våra huvuden”, *Climategate och hotet om isbjörnarna*, 9-18

Hulme, Mike

2008 ”The conquering of climate: discourses of fear and their dissolution”, *The geographical journal* vol 174 No. 1, 5-16

Kristensen, Kim

2014 ”Lørdagsbøffen koster”, <http://www.information.dk/494920>, (Set 13.05.2014)

Nordin, Svante

2011 ”Vårt behov av undergång – om berättelsernas makt över tanken”, *Climategate och hotet om isbjörnarna*, 31-40

Raffnsøe, Sverre

2001 ”Ansvarlighedens og samvittighedens herkomst - ifølge Nietzsche”, *Slagmark* nr. 31, 77-81

Ross, Andrew

1991 ”Is global culture warming up?”, *Social text* No. 28, Duke University Press, 3-30

Walker, Martin J.

2000 ”Arven efter Rachel Carson”, *Global økologi* nr 1, 16-19

Wiberg, Bertil

2011 ”Synd”, *Gads bibelleksikon*, Gads forlag, København, 780-782

Wolf, Jakob

2009 ”Et religiøst perspektiv på klimaforandringerne”, *Jorden brænder*, Forlaget Alfa, Frederiksberg

Pensumliste

Boia, Lucian

2005 *The weather in the imagination*, Reaktion Books LTD, London, 93-149
(56 sider)

Ekdal, Niklas *et al.*

2011 *Climategate och hotet mot isbjörnarna*, Fälth & Hässler, Värnamo, 7-79
(72 sider)

Dunbabin, Jean

1991 *A hound of God*, Clarendon press, Oxford, 53-55 (2 sider)

Hanska, Jussi

2002 *Strategies of sanity and survival. Religious responses to natural disasters
in the Middle ages*, Finnish literature society, Helsinki, 5-178 (173 sider)

Hass, Jørgen

1982 *Illusionens filosofi*, AiO, Odense, 130-156 (26 sider)

Hulme, Mike

2008 ”The conquering of climate: discourses of fear and their dissolution”, *The geo-
graphical journal* vol 174 No. 1, 5-16 (11 sider)

2009 *Why we disagree about climate change*, Cambridge University Press,
New York, 1-72, 142-322 (251 sider)

Lovelock, James

2006 *The revenge of Gaia*, Penguin books Ltd, London, 1-39 (38 sider)

Nietzsche, Friedrich

2008 *Moralens oprindelse*, Det lille forlag, Frederiksberg, oversat til dansk af
Niels Henningsen, 25-104 (79 sider)

Raffnsøe, Sverre

2001 ”Ansvarlighedens og samvittighedens herkomst - ifølge Nietzsche”,
Slagmark nr. 31, 77-95 (18 sider)

Rasmussen, Tarald og Einar Thomassen

2002 *Kristendommen. En historisk innføring*, Universitetsforlaget, Oslo, 169-188, 221-235 (33 sider)

Thayer, Anne T

2002 *Penitence, preaching and the coming of the reformation*, Ashgate publishing company, Burlington, 46-91 (45 sider)

Ross, Andrew

1991 "Is global culture warming up?", *Social text* No. 28, Duke University Press, 3-30 (27 sider)

Walker, Martin J.

2000 "Arven efter Rachel Carson", *Global økologi* nr 1, 16-19 (3 sider)

Wolf, Jakob

2009 "Et religiøst perspektiv på klimaforandringerne", *Jorden brænder*, Forlaget Alfa, Frederiksberg, 83-154 (71 sider)

Artikler fra internettet

Andersen, Ellen Ø

2014 "FN: Hurtig handling kan bremse global opvarmning"

<http://politiken.dk/klima/ECE2263100/fn-hurtig-handling-kan-bremse-global-opvarmning/> (Set 13.05.2014)

Bruckner, Pascal

2011 "Den forførende katastrofe", <http://www.information.dk/273552>, (Set 19.05.2014)

Kristensen, Kim

2014 "Lørdagsbøffen koster", <http://www.information.dk/494920>, (Set 13.05.2014)

I alt: 905 sider