

Kristendommen og Pave Frans: det religiøse sprog og naturen

Pablo R. Cristoffanini, Aalborg University

A religious revolution opened the door for us to pursue our recent lethal course. Does not this historical fact indicate that a religious counter-revolution will be needed for inspiring us and nerving us to retrace our steps before we reach the precipice that yawns close ahead of us
Arnold Toynbee (Toynbee 1972: 144).

Abstract: The present article explores ways of speaking and writing about nature in the Judeo-Christian tradition which many researchers consider important causes for the current environmental and ecological crisis. Moreover, the article analyses another perspective, namely how the present Pope Francis formulates an alternative understanding of the relationship between God, human beings and nature in his encyclical *Laudato Si*. In this encyclical, he advocates an attitude of respect, protection and safeguarding of nature that requires a different way of life. In order to understand the meanings and consequences of these different understandings and ways of describing nature, the article uses the philosophy of language and, especially, the religious language of Wittgenstein; particularly his claim regarding the importance of religion as language game, which is different from the language of science. According to Wittgenstein, religion enables us to value everything that exists, and together with ethics and art, religion provides us with guidelines of how to live and relate to the world. Other important concepts used in the analysis of the different religious perspectives are metaphors and models.

Keywords: Christianity, nature, language games, Pope Francis.

1. Indledning

Denne artikel fokuserer først og fremmest på kristendommen og den nuværende paves måde at forstå og italesætte forholdet mellem naturen og mennesket på. Kristendommen og pavens italesættelse af naturen er vigtig, fordi en række forskere har påpeget, at den måde, vi i dag forholder os til naturen og til andre levende væsner på, bærer præg af den jødisk-kristne religiøse tradition og dens forestillinger og tanker om Gud, menneske og naturen (White 1967; Toynbee 1972; Jensen 1978; Herbener 2015). Der eksisterer således en traditionel måde at opfatte og ytre sig om naturen på i den vestlige verden, der har legitimeret den bortødslen af naturressurser og den forurening, der har kendetegnet verden siden den industrielle revolution. Pave Frans står for en anden og alternativ måde at forstå og tale om naturen på og er frontfigur i verdensbevægelsen *The Global Catholic Climate Movement*. Gennem sit hyrdebrev *Lovet være du* forsøger han at gøre respekt og omsorg for naturen til en central del af de troendes liv (Frans I 2015). Paven er leder af verdens største religiøse organisation, og tidsskriftet *Forbes* erklærede ham som den mest indflydelsesrige (ikke politiske) leder i verden i 2013. Ydermere ”har han banet vej for en uortodoks alliance mellem religiøse institutioner, radikale miljøaktivister og faglige eksperter om at søge himmelsk retfærdighed med bl.a. domstolenes hjælp” (Nielsen 2015).

Både den traditionelle, legitimerende, religiøse italesættelse af naturen og pavens nye måde at tænke og tale om denne på benytter sig af religiøse ytringer, begreber og metaforer. Men vi lever i et sekulært og postkristent samfund, hvor den rationelle, videnskabelige diskurs er dominerende, og hvor mange mennesker (især i Vesteuropa) ikke har kendskab til og forståelse for det religiøse sprog. Det er også velkendt, at der eksisterer ateistiske bevægelser både i Europa og Danmark, der har en

meget kritisk indstilling til religion. Derfor forekommer det hensigtsmæssigt at præsentere og diskutere nogle af de tanker og ideer, der er blevet udviklet med hensyn til at præcisere, hvad det er, der giver det religiøse sprog mening, og hvorfor religion har været og forsat er en symbolsk verden med mindst lige så stor erkendelsesværdi som videnskab, kunst og ideologi.¹ Ludwig Wittgensteins (1889-1951) ideer om sprogets natur og funktion kan bidrage til en forståelse af, hvordan sproget og herunder det religiøse sprog skaber mening, og hvad det er, der gør, at religionen udgør et sprogspil vævet sammen med aktiviteter i en livsform, som på ingen måde kan eller bør underordnes andre, som f.eks. det naturvidenskabelige. Wittgenstein bruger begrebet *sprogspil* til at referere til et sprog, der er vævet sammen med aktiviteter. Sprogspil udgør livsformer, hvor ordene får forskellige betydninger. Spillets regler er vilkårlige, men ligesom i ethvert spil binder de deltagerne. Der findes ikke et hierarki mellem de forskellige sprogspil, hvor et sæt af regler er alle andre overlegne. Hvert spil har sin egen standard og sit eget formål. Det vigtigste i forhold til artiklens emne er at påpege, at religion ikke kun handler om at italesætte og fortolke, men udgør en helhed, hvor sproget er vævet sammen med de hertil knyttede aktiviteter og udmønter sig i en livsform.

Først præsenteres Wittgensteins opfattelse af sprogets natur og funktion i forskellige perioder og den betydning, den har fået for forståelsen af religion og det religiøse sprog. Derefter gennemgås begreber som modeller og metaforer og deres betydning for forståelsen af religion. Efterfølgende redegøres for nøgleideer og begreber i den jødisk-kristne tradition, som de forskere, der blev nævnt i introduktionen, mener har legitimeret det umådeholdne forbrug af resurser og ført til en økologisk krise. Til sidst analyseres Pave Frans' nye måde at italesætte og fortolke skabelsesberetninger i *Skabelsens evangelium*.² I denne tekst udarbejder han en ny forståelse af metaforer og begreber om Gud, menneske og natur og et nyt forhold mellem disse for at fremme aktiviteter og livsformer, der vogter over og drager omsorg for naturen.

2. Wittgensteins opfattelse af sproget og dets betydning for forståelse af religionen og det religiøse sprog i *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP)

Det er velkendt, at man hos Wittgenstein kan finde to forskellige syn på sprogets natur og funktion, hvilket kommer til udtryk i to af hans berømte værker, *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP) og *Filosofiske Undersøgelser* (FU). TLP, der blev udgivet på tysk i 1921 og på engelsk i 1922, omhandler vigtige logiske og filosofiske spørgsmål, der har med sprogets natur og funktion at gøre. Det problem, der optager Wittgenstein, er hvad det er, der gør, at de ord, vi ytrer, får en betydning og bliver meningsfulde og ikke meningsløse for os (Clack 1999: 5). Hans løsning i denne første fase i udviklingen af hans sprogfilosofi kendes som afbildningsteori om sproget. Dvs. at sproget afbilder nuværende eller mulige faktuelle situationer i verden. Det er kun, når sproget fuldfører denne funktion, at det giver mening. Sproget fungerer dermed som et billede, idet substantiver og andre ordklasser står for noget andet, som findes uden for sproget. Derfor giver kun kendsgerninger og sætninger, der referer til kendsgerninger, mening. Dette fordi vi alle kan have erfaringer med de ting og tilstande, som sproget refererer til. Det er nødvendigt at præcisere, at en kendsgerning ikke er det samme som en ting (Wittgenstein 1993: 37-38). Et bord er en ting, "der er et brunt bord i stuen", en kendsgerning. Sproget er således en slags model af verden. Hvert ord står for noget, et navn for et objekt. At ting har mening betyder ikke nødvendigvis, at de er sande. Vi kan sige, at den Lille Havfrue står i Aarhus. Sætningen giver mening, men den er ikke sand. At forstå sproget indebærer, at vi kan forestille os den situation, som den sproglige ytring afbilder, f.eks.: det regner udenfor. Wittgensteins tese om sproget er også en tese om verden. Verden er opbygget på en sådan måde, at det er muligt at afbilde den ved hjælp af sproget. Sprogets funktion er at gengive kendsgerninger, og

¹ Geertz (1976 og 1993) forklarer, hvordan kultur, religion, ideologi fungerer som symbolske systemer. En vigtig inspirationskilde for hans opfattelser er Wittgensteins filosofi.

² "Skabelsens Evangelium" udgør kapitel 2 af hyrdebrevet *Laudato Si*.

at forstå et udsagn er at forstå de kendsgerninger, der bliver gengivet. Sproget giver mening, så vidt som det er i stand til at afbilde aktuelle og mulige kendsgerninger. Derfor er meningsfulde udsagn kun mulige i en empirisk eller videnskabelig diskurs. Filosofiens, æstetikens og religionens sprog tilfredsstiller ikke de præcise krav mht. til meningsfuldhed. Følgende sætning belyser yderligere hans standpunkt: ”Verdens mening må ligge uden for den. I verden er alt, som det er, og alt sker, som det sker. Der findes ikke nogen værdi *i* den” (Wittgenstein 1993: 126 [kursiv i originalen]). Derfor mener Wittgenstein i denne fase, at religion ikke er noget, vi kan tale om på en meningsfuld måde. Han udtrykker denne konklusion i en berømt sætning, ”Det, hvorom man ikke kan tale, om det må man tie” (Wittgenstein 1993: 130). Sproget slår fejl, når det ikke kan forbindes med virkeligheden. Dette er noget, der sker, når tegn og sætninger breder sig ud over den verden vi kan erfare. Kritikken rammer religionen. F.eks. kan vi i en teologisk sætning, der beskriver treenigheden, ikke forbinde de enkelte bestanddele (ord) med virkeligheden. Wittgensteins teori om sprog og mening i TLP er blevet brugt som et våben i den lange tradition for religionskritik, der går fra Humes til de logiske positivister. Men forskere som Clack (1999: 30-31) og andre³ hævder, at TLP ikke hører til de filosofiske forsøg, der går ud på at bevise, at religionen er falsk. For det første fordi fokus i værket ikke er, hvorvidt religiøse sætninger og religion i al almindelighed er sande eller falske, men om religiøse ord og sætninger giver mening i forhold til de krav, han har stillet. Det handler hermed om det religiøse sprogs manglende afbildning af verden, som f.eks. når man diskuterer begrebet Gud. Gud står ikke for et objekt i verden, og derfor kan det ikke være meningsbærende. (Clack 1999: 28). For det andet fordi Wittgenstein i TLP udtrykker ideer, som han senere udvikler i *Filosofiske Undersøgelser* (FU), og som har at gøre med livsområder uden for logikken og den videnskabelige diskurs: etik, æstetik og religion. For ham er de ting, som ikke kan artikuleres meningsfuldt i det videnskabelige sprog, uendeligt meget vigtigere. Således skriver Wittgenstein efter at have afsluttet TLP: ”Vi føler, at selv om alle mulige videnskabelige spørgsmål er besvarede, er vores livsproblemer slet ikke berørt” (Wittgenstein 1993: 129). Religion er et livsområde, som man ikke kan verbalisere på en meningsfuld måde, men som fortjener dyb respekt i Wittgensteins optik. Det hører med til det mystiske: ”Der gives sandt nok noget uudsigeligt. Det *viser* sig, det er det mystiske” (Wittgenstein 1993: 129 [kursiv i originalen]). At det mystiske kun kan udtrykkes gennem et billede eller tvetydigt sprog er noget velkendt. Således har mystikere indenfor for forskellige religioner fremhævet vanskeligheden ved at tale på en meningsfuld måde om Gud og den ultimative virkelighed. Dette udtrykkes i mange religiøse tekster. F.eks. i *Daode Jing*, ”Den dao, man kan tale om, er ikke den evige dao”. ”Det navn, man kan nævne, er ikke det evige navn.” (Laozi 2016: 7). Den store kristne middelaldersteolog Thomas Aquinas mente, at vi ikke kender og ikke kan kende Guds væsen, fordi Gud er fundamentalt forskellig fra os mennesker, og fordi vi ikke kan få kendskab til hende/ham/det/den gennem vores forestillinger eller erfaringer. Desuden mente han, at alle ord om Gud ikke skal forstås bogstaveligt, men analogisk (Stigen 2002: 305; Cole 2008: 146).

3. Sprog og religion i Wittgensteins *Filosofiske Undersøgelser* og andre skrifter

I FU analyserer Wittgenstein Augustins opfattelse af, hvordan sproget fungerer, og samtidig distancerer han sig fra sine tidligere opfattelser i TLP. Kirkefaderen Aurelius Augustinus (354-430) tegner i sin selvbiografi *Confessions* (Agustine 1955: 18-19) et billede af sproget, hvor ethvert ord har en mening, og denne mening udspringer af, at et ord står for det objekt, ordet referer til. Denne opfattelse af sproget, indvender Wittgenstein, ser bort fra, at sproget fungerer på mange andre måder. Hvis man f.eks. har en indkøbsseddel, hvor der står ”fem røde æbler”, er det klart, at æbler står for den konkrete frugt, vi kender, men *fem* henviser ikke til noget konkret i den objektive verden. Således spiller ordene *fem* og *rød* forskellige roller i sproget (Wittgenstein 1995:34-35). Ord som *nej* og *væk* står heller ikke for objekter. I stedet for at tænke sproget, som Augustin gør det, og Wittgenstein

³ F.eks. Wittgensteins følgere som f.eks. Peter Winch (1973: 78ff, 89ff og 1977: 193-221).

gjorde i TLP, er det mere hensigtsmæssigt at tænke på ord som værktøj. Sproget og dets begreber er værktøj. Augustins fremstilling af hvordan sproget fungerer, kan bruges inden for stærkt begrænsede områder. Men i tilfælde af et ord som ”spil” er det ikke nok at forklare, ”at spillet består i at skubbe ting på en flade efter visse regler”. Ordet giver også mening i mange andre sammenhænge (Wittgenstein 1995: 35).

Denne betragtning fører nu Wittgenstein frem til, at hans påstand i TLP om, at meningsfuldt sprog kun er en helhed af naturvidenskabens sætninger, er en slags epistemisk fagocytose, der svarer til at hævde, at tennis ikke er et spil, fordi det ikke spilles på et bord. Opgaven er således ikke så meget at udvikle en generel teori om sproget, men snarere at registrere hvordan vi bruger sproget i forskellige kontekster og situationer. Vi deltager i forskellige sprogspil, såsom at give ordre, forme og afprøve hypoteser, bygge en fortælling op, læse den, gætte gåder, fortælle vittigheder osv. (Wittgenstein 1995: 44). Værktøjsanalogien gør det også muligt at fjerne os fra tågede diskussioner om et bestemt ords mening, idet, ligesom et værktøjs mening er dets anvendelse, et ords mening er dets specifikke og specielle anvendelse (Wittgenstein 1995:170). Ordene refererer ikke altid til objekter og fakta, sproget er mere dynamisk og komplekst. For at forstå et ords mening skal vi forsøge at begribe, hvad den person, der ytrer det, prøver at opnå med ordet, hvordan han/hun anvender det. Ordene i sproget kan ændre betydning alt efter i hvilken sammenhæng de optræder. Man kan ikke give generelle og entydige definitioner af ordene. Man skal observere deres anvendelse. I sidste ende er et ords mening dets anvendelse i sproget. Filosofiens opgave bliver således at klarlægge ordenes betydning og frigøre os fra sprogets forhekselse af forstanden. Som f.eks. når vi betragter et almenbegreb som *ånd*, som en ting, eller når vi forsøger at reducere alle typer af heste (træhest, skakhest og hesten der græsser på marken) til en platonisk essens, som alle heste skulle være en del af.

Opfattelsen af sproget i den sene Wittgenstein er indkapslet i analogien mellem sprog og et spil. Sprogspil udgør livsformer, hvor ordene får forskellige betydninger. Spillets regler er vilkårlige (kunne være andre), men ligesom i ethvert spil binder de, som tidligere nævnt, deltagerne. Der findes ikke et hierarki, hvor et sæt af regler er andre overlegne. Hvert spil har sin egen standard og sit eget formål. Brikkernes (ordenes) mening findes ikke ved at analysere deres materielle egenskaber (løber lavet af træ eller hård plastik i skakspil) eller deres forbindelse med et objekt udenfor: skakdronningen repræsenterer ikke en konkret dronning. Det vigtigste er at fremhæve, at sprogspil er en aktivitet og livsform (Wittgenstein 1995: 44). Man kan sidestille et sprogspil med en kultur, hvis man tænker på, at sproget får sin betydning på grund af dets kollektive og offentlige karakter. Man kan således konstatere, at vi i FU og andre af Wittgensteins skrifter efter TLP finder en ny strategi til at nærme os det religiøse fænomen. Vi skal være opmærksomme på detaljer og bevare et overblik over helheden, dvs. beskrive de forskellige sprogspil, deres ligheder og forskelle. F. eks ville en tilgang, der bygger på Wittgensteins sene ideer om sprog og religion, ikke starte med en definition af religion, der opsummerer vigtige træk ved kristendommen, men beskrive hvad buddhisme, taoisme, kristendommen og andre af de symbolske systemer, som vi betegner som religion, har til fælles som *spil*⁴.

Når vi anvender ordet *spil* i forbindelse med religionens sprog og aktiviteter, betyder det ikke, at det handler om noget overfladisk og verdsligt, men at sproget hos Wittgenstein i den sene fase bærer ligheder med et spil og er knyttet til en livsform. I det religiøse spil har ordene en anden betydning end inden for den videnskabelige eller logiske diskurs. F.eks. får ordet ’Gud’ ikke betydning gennem reference, men i en livsvigtig praksis: ”Practice gives the words their senses” (Wittgenstein 1984: 85) og ”The way you use the word ‘God’ does not show *whom* you mean – but, rather, what you mean” (Wittgenstein 1984:50 [kursiv i originalen]). Forskellen mellem hverdags sproget og de troendes sprog findes ikke i den betydning, man kan forklare, men i noget

⁴ Det er det som Clifford Geertz gør i ”Religion as a cultural system” (1993: 90).

mere komplekst. Når man beskæftiger sig med de troendes sprog, handler det i væsentlig grad om de teoretiske og praktiske konsekvenser man drager ud af ord og sætninger, det man gør med dem, og at man giver sig hen til livet og ideerne (Cuartango 2013: 1051). Et religiøst udsagn er et udtryk for, hvordan man forholder sig til livet og virkeligheden: underen over eksistensen, sikkerhedsfølelse, taknemmelighed, dybde, skyld, transcendens, etc. under evighedens synsvinkel.

4. Metaforer og modeller

Andre begreber, som er vigtige for at forstå det religiøse sprog, er modeller og metaforer. Den engelsk biskop, filosof og teolog Ian Ramsey (1915-1972) hævdede, at *disclosure* modeller er særdeles vigtige for at forstå det religiøse sprog (Cole 2004: 156). Mellem en analog model og et fænomen kan vi finde strukturelle ligheder og forskelle. Modeller gør beskrivelse af fænomener nemmere. Det religiøse sprog kendetegnes af fortællinger eller modeller, og sidstnævnte følges af *qualifiers*, som udvikler modellen ved at afsløre eller bringe noget for dagen. De fungerer som pegefingre, der styrer vores opmærksomhed i en bestemt retning. Som f.eks. når man i religiøst sprog skriver om *Gud som første årsag*. *Årsag* er det udtryk, som betegner modellen og *første* den *qualifier*, der er retningsgivende og tvinger os til at gå tilbage, indtil vi når hinsides det, vi kan observere, og mysteriet afslører sig for os (Lee 2010: 24-39).

For Sallie McFague er en model en metafor, som har vist sig at være vedvarende og stabil. Den tilbyder folk inden for det pågældende felt (i dette tilfælde religionen) en gyldig fortolkningsramme. F.eks. metaforen for Gud som far. Når metaforen bliver til en model, bliver det muligt for de troende at forstå en række ting: hvis man opfatter Gud som *far*, så bliver menneskene *børn*, og *synd* kan opfattes som ulydighed mod faren. Og så er forsoning genoprettelsen af menneskenes privilegerede status som Guds børn. I lighed med andre forskere før hende gør McFague (1994: 65-66) det klart, at metaforen ikke kun er et sprogligt ornament, men at den er uerstattelig, idet der er nogle ting, som vi ikke kan udtrykke direkte. Metaforen er et forsøg på at sige noget om det ukendte ved hjælp af noget kendt eller om noget, som vi ikke har viden om, ved at tage udgangspunkt i noget, vi kender. Det er nødvendigt at pointere, at den viden, man får ved hjælp af metaforen, er partiel og relativ. Metaforen fremhæver nogle aspekter, Gud som et beskyttende, belønnende og straffende væsen i eksemplet med *fader*, og forviser andre aspekter til mørket, Gud som ånd, ikke menneskelig, universets krop osv. For at den kristne tro kan leve videre, er det nødvendigt med myter, fantasifulde og troværdige billeder og repræsentationer af forholdet mellem Gud og verden, som mennesket kender den i dag (Hick 1997: 201-202). Metaforer og modeller er et centralt aspekt af et projekt, der handler om at tilbyde billeder, der giver mening og virker troværdige for folk i dag. Det handler om at genfortolke de gamle modeller og udarbejde nogle nye

I det følgende vil jeg:

- a) præsentere de traditionelle og dominerende meninger, metaforer og modeller af Gud, naturen og mennesket indenfor for kristendommen og de livsformer de har affødt
- b) Pave Frans' meninger, modeller og metaforer om Gud og deres indbyrdes forhold præsenteres og analyseres.

5. Skabelsesberetninger og vestlige holdninger til naturen

Teologen Ole Jensen hævder i sin bog *I vækstens vold* (1978), at for at undgå økologiske kriser er det ikke nok at gøre teknikken mere effektiv, fordi krisen stammer fra holdningen til naturen: en erobringsholdning. Denne holdning er tæt knyttet til den jødiske og kristne italesættelse af naturen, som blandt andet udtrykkes i disse religioners skabelsesberetninger. Jensen slår fast, at det til enhver tid er relevant at undersøge, hvordan bestemte ideer og holdninger opstår, forholde sig kritisk til dem

og evt. formulere nye ideer om tilværelsens mening. Humanistiske videnskaber som historie, filosofi, kunst og religion kan bidrage hertil, fordi deres felt er meninger og holdninger. Der findes en rød tråd, der forbinder skabelsesberetninger, naturvidenskab og det sekulære menneskesyn på naturen. Den amerikanske teolog Harvey Cox hævder, at skabelsesberetninger stadigvæk er vigtige, fordi de indeholder en opfattelse af naturen og menneskeheden stilling og rolle, der har haft stor betydning, da denne opfattelse ligger bag de vestlige menneskers måde at tænke på, også hos de sekulariserede borgere i de vestlige samfund. Der er tre vigtige aktører i disse beretninger: Gud, menneskeheden og verden. Gennem kristendommen har vi arvet et syn på forholdet mellem disse aktører, der adskiller sig fra tidligere og nuværende kulturer, hvor alt, hvad der er til, er levende og besjælet. Ifølge Cox betragter naturfolk naturen som guddommelig og føler sig beslægtet med alle levende væsner, hvorfor den tekniske udnyttelse af naturen, der karakteriserer den vestlige verden, ikke ville have været mulig hos dem (Cox 1968: 43-52). Lynn White (1967:1205) skriver, at i antikken havde hvert træ, hvert vandløb, hver bakke sin egen *genius loci*, deres skytsånd. I modsætning hertil opfatter det sekulariserede menneske naturen som ikke-hellig, som en maskine eller dødt materiale (Jensen 1978: 50-57). Kristendommen er en forudsætning både for, at der kan opstå en udplyndrende holdning til naturen og en forbedring af menneskeheden fysiske og materielle forhold, fordi der ikke findes noget guddommeligt eller helligt i naturen. Ej heller findes der væsner, som i animismen, der kan såres, trædes på eller som man kan føle respekt og empati for.

Den jødisk-kristne skabelseshistorie er ejendommelig: en almægtig, kærlig skaber som gradvis skaber lyset og mørket, planter, dyr og træer og til sidst Adam og Eva. Kristendommen i sin vestlige form udgør den mest antropocentriske religion, som menneskeheden har set. Ingenting i skabelsen har andet formål end at tjene menneskeheden, der er skabt i Guds billede. I filmen *Tierra de Maria* (Cotelo 2013) ser vi en moderne fortolkning af skabelsesberetningen, som klart og tydeligt afbilder kernen i dette antropocentriske syn. Gud forklarer sine menneskebørn: ”Jeg elsker jer mere end skyerne i himlen, himlen og englene. Jeg elsker jer mere end bjergene og jorden. Jeg elsker jer mere end planterne og dyrene. Jeg elsker jer mere end alt det, der findes og kommer til at findes.” På denne måde sonderer skabelsesberetningen skarpt mellem mennesker og den øvrige natur. Kun mennesker er skabt i Guds billede med ret til at benævne og herske over dyr og planter. Gud er ikke i naturen, og der er kun én Gud. Der findes ikke guder, der personificerer naturens kræfter som i de græske religioner før kristendommen (Toynbee 1972: 141). Alt guddommeligt er samlet hos en skaber, som er uden for verden, hinsides den eller transcendent. Når naturen tømmes for magter, tømmes den også for mening i sig selv. Planter, dyr og jorden har ikke mening og værdi i sig selv. Menneskene har i skabelsesberetningen en nøglerolle som Guds hjælper, idet de giver det meningsløse stof mening. Her kan man hævde, at skabelse bliver til synonym for den menneskelige kultur. Den nuværende tidsopfattelse er også knyttet til den jødisk-kristne skabelsesberetning. For grækerne havde verden altid eksisteret og ville blive ved med det. Det guddommelige var i verden i form af verdens fornuft. De havde ikke tanker om en Gud, der skabte alt af intet. De kunne ikke forestille sig *intet*. Derfor kunne mennesker ikke skabe noget nyt, de havde en cirkulær opfattelse af tiden, der nemt kunne observeres i årstiderne. I modsætning hertil er den kristne opfattelse lineær med en begyndelse og en ende, begge med Gud som hovedaktør. Herfra kommer opfattelsen af, at vi hele tiden bevæger os frem, vi venter på nye begivenheder og har tiltro til, at vi selv kan skabe noget nyt. Endelig indeholder den kristne tradition også, ifølge Ole Jensen, en verdensforagt som er kommet ind via mødet med sen græsk tænkning og gnosticisme og deres adskillelse af krop og sjæl, hvor kroppen og materien har en lavere rang end ånden. Her er der en forbindelse til den kyniske måde, hvorpå vi behandler den materielle verden og dens resurser i dag.

De religiøse opfattelser skitseret i dette afsnit ligger ifølge de omtalte forskere til grund for den måde naturvidenskaben og sekulariserede mennesker taler om naturen og forholder sig til den. I Vesten er der en udbredt tro på, at vi kan finde svar på alt ved hjælp af naturvidenskab og gennem samfundsvidenskab og psykologi drevet efter naturvidenskabelige principper. Men

naturvidenskabens måde at betragte verden på er i sig selv en holdning, der er en del af erobringsideologien. Naturvidenskaben er kun én måde at se virkeligheden på, og dens erkendelses interesse er at få herredømme over naturen ved at kende dens love. Den bygger på den antagelse, at sandhed er sikker viden, som kan anvendes teknisk. Det handler om at få magt over naturen, beherske og kontrollere den for at opnå, hvad menneskene finder værdifuldt, vigtigt og rigtigt. Det, som bliver objekter for naturvidenskabens målinger, bliver til dødt stof eller materie. Dette kan ikke lade sig gøre i andre kulturer, hvor den religiøse baggrund er en anden end den jødisk-kristne. Det moderne og sekulære menneskes opfattelse af naturen har to hovedtræk: i) verden er ikke guddommelig eller hellig, ii) mennesker er helt forskellige fra andre dyr og levende væsner. De kan tænke, planlægge og opnå sikkerhed gennem teknisk beherskelse.

6. Pave Frans og Skabelsens Evangelium

I det følgende analyseres *Skabelsens Evangelium*⁵ (SE) ud fra Wittgensteins filosofi om religionen og det religiøse sprog og begreberne om metaforer og modeller.

I SE kommer Pave Frans selv ind på forskellen mellem på den ene side det politiske, filosofiske og videnskabelige sprogspil og på den anden side det religiøse. I sidstnævnte skriver han, er skaberen et centralt begreb, som afvises eller ikke anerkendes af mange af dem, der tænker og lever inden for rammerne af andre sprogspil end det religiøse. Men faktisk viden, mener han, er ikke nok til at løse den økologiske krise og miljøproblemer; videnskab og religion som forskellige symbolske systemer kan, med deres forskellige tilgange til virkeligheden, indgå i en dialog og bidrage på forskellige måder. Denne betragtning stemmer overens med de tanker hos teologer og idehistorikere, der er blevet præsenteret ovenfor: den økologiske krise og miljøproblemer har som en vigtig årsag holdninger til naturen, der har rødder i religionen. Paven konstaterer, at krisen har mange årsager, og for at løse den og udarbejde en integreret økologi er ikke kun viden, men også visdom, nødvendig.⁶ Følgen er, at man skal respektere religionen og de bidrag, man kan finde hos de folkelige kulturer, kunst og poesi, der hver taler deres egne sprog. Skabelsesberetningerne indeholder en visdom om skaberen, naturen og mennesker: ”Skabelsesberetningerne i første Mosebog rummer i deres symboladede, fortællende sprog en dybsindig lære om den menneskelige eksistens og dens historiske virkelighed” (Frans I 2015: 49).

I pavens anvendelse af begrebet *skaberen* er menneskene og naturen en følge af Guds plan. Dvs. at Gud har skabt de to andre centrale aktører i et bestemt forhold til hinanden. Den model af Gud, som anvendes i pavens fremstilling, er først og fremmest *Gud som far*, selv om han henviser til at der i Biblen står, at hver mand og kvinde er skabt i Guds billede, så de ligner ham (Frans I 2015: 48-49) Hvis det forholder sig sådan, må metaforen være *Gud som far og mor*. Paven ser bort fra denne mulighed. I hans øjne er Gud en far, i hvis tanker og hjerte menneskeheden blev undfanget. Følgen af denne forståelse er, at vi har en grundlæggende værdighed, fordi vores skaber har ønsket og villet os. Dette bevirker, at i modsætning til en videnskabelig forståelse er menneskeheden ikke et produkt af tilfældigheder. Ej heller er vi dømt til evige gentagelser som i de religioner/anskuelser, der ser livet og verden som en cyklus: antikken, hinduismen og buddhismen. Det, der kastes lys over i pavens repræsentation, er, at fader-modellen giver menneskeheden værdighed, fordi vi er villet og elsket af vores skaber, og vi er udstyret med muligheder for at være herre over os selv og kende os selv. Det, der ikke bliver belyst, er andre konsekvenser af skabelsesberetningerne: den jødisk-kristne forståelse af tiden som lineær, der skaber tanken om progression. Vi er blevet skabt med evner til at skabe noget nyt, vi forventer noget nyt i fremtiden, vi fortsætter Guds skabelse som Guds udvalgte og partnere.

⁵ ”Skabelsens Evangelium” udgør kapitel 2 af Pave Frans’ hyrdebrev *Lovet være du*.

⁶ Dorthe Jørgensen (2002: 34-40) skriver, at ”visdom er den indsigt i mere omfattende sammenhænge, som præster, poeter og filosoffer har repræsenteret op igennem historien.” Desuden at ”visdomstraditionen ikke har sit udspring i filosofien, men derimod i religionen og poesien”.

Disse forestillinger er også centrale ideer, der er knyttet til anvendelsen af begrebet menneske i den vestlige civilisation, som udmøntede sig i en livsform, der er blevet hegemonisk verden over.

Ifølge paven eksisterede der en harmoni mellem de tre fundament for menneskenes eksistens: Gud, vores næste og jorden. Denne harmoni er brudt, fordi menneskene ikke længere betragter sig selv som skabt, men kun som skabere: ”Harmonien mellem Skaberen, menneskeheden og Guds skaberværk som helhed er blevet brudt, fordi vi har formastet os til at tage Guds plads og nægter at erkende vore begrænsninger som skabninger” (Frans I 2015: 49). Menneskene glemmer, at jorden var her før menneskeheden og er skabt af Gud. Gud ses som giveren, og menneskene er kun modtagere, der skal overholde nogle formaninger. Skabelsesberetningen er, ifølge paven, blevet fortolket ensidigt, når der kun fokuseres på menneskehedens ret til at underlægge sig jorden. Resultatet af den ensidige forståelse har været en livsform, som er associeret med en uhammet og destruktiv udnyttelse af naturen. Paven henviser til de betydninger i skabelsesberetningen, der er blevet formørket, som dem, hvor der står at vi menneskene skal ”dyrke og vogte” Edens have, en metafor for jorden (Frans I 2015: 50). At menneskeheden skal dyrke jorden betyder, at den skal bearbejde, forædle og forbedre jorden. Billedet af menneskeheden som vogter af jorden medfører, at vi skal holde øje med og passe på jorden. Vi skal beskytte, bevare og nære omsorg for den. Denne nye måde at forstå og omtale skabelsesberetningen på opfordrer til en anden livsform. Menneskeheden er kun en del af skaberværket og har ikke selv skabt naturen, men fordi den er udstyret med intelligens, kan den lære at forstå den fine balance, der eksisterer mellem natur og alle levende væsner, og respektere den. I Biblen finder man regler, der fastsætter evige grænser for menneskehedens virke over for skaberværket, som skal overholdes. F.eks. steder der påbyder menneskeheden selv at overholde hviledage, hvilket også gælder dyrene, og formaninger om at være omsorgsfulde over for disse.

Paven fastslår, at kirken ikke længere hævder, at andre levende væsner er underordnet menneskehedens behov, og at de ikke kan behandles efter vores eget forogdtbefindende: ”At vi fastholder, at alle mennesker er skabt i Guds billede, må ikke få os til at overse den kendsgerning, at hver enkelt skabning har sit eget formål. Ingen er overflødig” og han tilføjer, ”Denne opfattelse af skaberværket gør det muligt for os i hver enkelt skabning at opdage en lære, som Gud ønsker at give videre til os” (Frans I 2015: 59-60).

Alle skabninger har en værdi i Guds øjne, de er også villet af Gud og afspejler Guds visdom og godhed. Dermed har de en bestemmelse og værdi i sig selv, som menneskeheden skal respektere. De skal ikke betragtes fra et perspektiv, som kun fokuserer på deres nytte for menneskeheden, men ud fra deres egen bestemmelse, deres egen værdi. I SE møder vi en model af forholdet mellem Gud, menneske og verden, der svarer til den viden, vi har om sidstnævnte i dag: alt er indbyrdes forbundet, og respekt for naturen knyttes til de forpligtelser, vi har over for andre mennesker mht. til at behandle dem på en solidarisk og retfærdig måde:

En følelse af et nært fællesskab med resten af naturen kan ikke være ægte, hvis der i vore hjerter ikke er ømhed, medfølelse og interesse for vore medmennesker. Det er indlysende inkonsekvent at bekæmpe handel med udryddelsestruede dyrearter og samtidig være fuldstændig ligeglad med menneskehandel og uden tanke for de fattige eller at påtænke at tage et andet menneskes liv, fordi det anses for uønsket (Frans I 2015: 63).

Man kan tilføje, at de negative effekter af klimaændringerne rammer de fattigste hårdest. Paven tolker fortællingen om syndfloden som en allegori for, hvad menneskenes uretfærdighed og fordærvelse kan føre til. Krisetilstande som dem verden oplever i dag, f.eks. når det gælder miljø, kan tvinge os til at revidere vores livsformer og udarbejde alternativer, der respekterer naturens rytme og anerkender, at jorden og dens frugter er blevet skabt for alle.

I SE findes der også modellen af *Gud som patriark og konge*: med stor styrke, med løftet arm,

som aldrig bliver træt og udmattet etc. Gud har i denne forståelse og talemåde forstørrede menneskelige egenskaber, almægtighed, stor styrke. Ifølge paven er det kun billedet og accepten af Gud som skaber, almægtig og eneste retmæssige ejer af verden, som kan forhindre, at menneskene betragter jorden kun ud fra deres interesser og påtvinger den deres love. Det nye ved Pave Frans' måde at italesætte og forstå forholdet mellem Gud, naturen og mennesket er, at *modellen af Gud som konge og patriark* er nuanceret med *fader-modellen*, hvor Gud også står for almindelige menneskelige idealer: retfærdighed, sandfærdighed og kærlighed. Guds styrke er forenet med kærlighed og faderlig ømhed. Ydermere kan vi få øje på en ny metafor for *Gud som den kærlige skaber*. Således tager paven udgangspunkt i de forskellige betydninger af begrebet natur i sammenligning med skaberværket. Hvor naturen er blevet til et system, som kan studeres og kontrolleres, refererer begrebet skaberværket til en kærlig plan, hvor alle skabninger har en betydning og værdi. Skaberværket er en gave fra vores fælles og kærlige ophav, der forener alle skabninger i et universelt fællesskab. Ligesom menneskene ikke er et produkt af kaos og tilfældigheder, er verden det heller ikke. Gud har ikke skabt verden som en magtdemonstration eller for at hævde sig selv. Guds kærlighed er den skabende kraft bag alt det, der eksisterer, og Guds ømhed og hengivenhed indhyller selv de mest ubetydelige skabninger i de få sekunder, de er i live. En kærlig, øm og hengivende Gud er unægteligt et andet billede end den traditionelle monoteistiske Gud.

Pave Frans vedkender sig, at den jødisk-kristne tænkning afmytologiserede naturen og vurderer det som positivt, idet dette fremhæver menneskets ansvar over for naturen. I hans italesættelse og forståelse er menneskene hævet over naturen. Gud har skænket os evner, således at vi kan beskytte og udvikle naturen og dens potentialer. I kraft af disse evner, som Gud har givet menneskene, kan de også gennemskue og afvise nutidens myte om ubegrænset materiel fremgang (Frans I 2015: 56). Det ser ud som om Paven opfatter myten som påhit. Alle de kristne myter, som Det Gamle Testamente indeholder (skabelsesmyten, syndefaldsmyten, syndfloden), omtaler paven som "beretninger" og "gamle historier fyldt med symbolik og dybsindig lære" (Frans I 2015: 49, 52). Myten i pavens anvendelse af begrebet er synonymt med fabel, fiktion og usandhed. Konsekvensen af denne opfattelse kan være, at alle andre religiøse ideer om naturen end de jødisk-kristne kan placeres under denne kategori. I denne henseende viderefører han en lang tradition, hvor alt det der ikke var indeholdt og legitimeret i de to testamenter, blev opfattet sådan (Eliade 1994: 7-8).

Paven afbilder naturen som vidne, som åbenbaring, kærtegn og manifestation af Gud. Disse associationer leder stadigvæk tanken hen imod Gud og naturen som adskilte størrelser og dermed også menneske og natur, idet menneskene i pavens italesættelse er både Guds billede og repræsentanter, dvs. Gud kun som transcendent. Men paven citerer biskopperne i Brasilien, som præciserer, at naturen ikke kun er en manifestation af Gud, men: "et sted hvor han findes" (Frans I 2015: 61). Dvs. at for paven er Gud både transcendent, hinsides verden og immanent, til stede i verden. Andre betydningskæder knyttet til forholdet Gud-natur kommer frem gennem referencer til Thomas Aquinas, hvor den katolske teolog bruger metaforen "den første bevæger" for at henvise til Gud, som i pavens italesættelse har villet den mangfoldighed og gensidige afhængighed af skabninger, der eksisterer i verden. De enkelte skabninger har ikke nok i sig selv. De supplerer og kan tjene hinanden. Guds mening udtrykker et ønske hos menneskene om at lovprise skabelsen, som Frans af Assisi gjorde det, da han benævnte solen og ilden som brødre og månen og vandet som søstre. Hvis alle skabninger og jorden har den samme fader, så udgør vi en familie. Derfor kan ørkendannelse føles som en fysisk lidelse og udryddelsen af dyrearter som vansiring (Frans I 2015: 62). Dog opponerer Paven mod en ekstrem økocentrisme, der er opsat på at benægte menneskehedens forrang, og som med store iver og interesse beskytter andre arter, men som tolererer, at andre mennesker lever i fattigdom og nedværdigelse. Ægte ømhed, medfølelse og interesse gælder alle skabninger, og interesse for andre skabninger end mennesker kan ikke forliges med ligegyldighed over for menneskehandel eller drab. Omvendt kommer grusomhed over for andre skabninger til at påvirke vores behandling af andre mennesker.

Forholdet mellem privat ejendomsret og naturen er et vigtigt spørgsmål, som også bliver taget op af Paven, der fastslår, at for den katolske kirke har den private ejendomsret aldrig været absolut og ukrænkelig, forstået sådan at alle former for privat ejendom har sociale formål. Når Gud har skabt jorden og naturen, er deres resurser kollektive goder. Derfor kan man ikke legitimere, at udnyttelse af dem kun gavner nogle få lande og mennesker på nationalt eller globalt niveau.

Pave Frans henviser også til Jesus, der som kristendommens grundlægger lærte menneskene at opfatte Gud som far og erkende det faderlige forhold, der eksisterer mellem skaberen og alle dens skabninger. Desuden fremhæver han det dybe kendskab og den harmoni med naturen, som kom til udtryk i Jesu liv og taler. For det første delte han ikke anskuelsen fra græsk filosofi om dualismen mellem sjæl og materie, der senere blev inkorporeret i kristendommen. For det andet var han i kraft af sit håndværk i daglig kontakt med naturen, som han omformede, og endelig beundrede han som velkendt blomsterne og fuglene på marken og gjorde dem til forbilleder for, hvordan mennesket skal leve.

7. Konklusion

Denne artikel startede ud fra et ønske om at forstå, hvordan den jødisk-kristne tradition har påvirket den måde, hvorpå menneskene har forstået naturen og forholder sig til den: en særdeles antropomorfisk måde, hvor Gud befinder sig hinsides verden og derfor er den ikke hellig. Desuden er jorden og universet i denne italesættelse skabt kun for mennesket skyld og til fri afbenyttelse. På den anden side har den nuværende Pave Frans i SE kritiseret disse traditionelle forståelser, udarbejdet ny modeller og metaforer for forholdet mellem Gud, naturen og menneskene, samt bidraget til at gøre jorden og verden hellig igen.

For fuldt ud at forstå betydningen af denne religiøse debat er det hensigtsmæssigt at opfatte religion som et symbolsk system, der kan orientere og vejlede os. Wittgensteins ideer og tanker hjælper os med at opfatte betydningen af det religiøse sprog og af religionen som en livsverden, der stadigvæk er vigtig, også for menneskene i de sekulariserede lande.

Fra TLP f. eks, anvendes Wittgensteins indsigt: at sproget slår fejl, når det ikke kan forbindes med virkeligheden. Dette er noget, der sker, når tegn og sætninger breder sig ud over den verden vi kan erfare. Ord som *Gud er kærlig* afbilder ikke objekter eller kendsgerninger i den verden vi kan erfare, derfor vil enhver opfattelse af Gud kun være tilnærmelser gennem metaforer, analogier og andet billedsprog. Derfor kan det konkluderes, at ingen kan definere Gud på en endegyldig måde. Ved at følge de meget forskellige former for italesættelse af Gud, mennesket og naturen og deres indbyrdes forhold gennem tiden, er sandheden af Wittgensteins indsigter bekræftet. Desuden udtrykker Wittgenstein i TLP sin vurdering af religionens værdi ved at konkludere, at selv om alle mulige videnskabelige spørgsmål er besvarede, er vores livsproblemer slet ikke berørt, fordi de handler om værdier og stillingtagen.

Opfattelsen af sproget i den sene Wittgenstein er indkapslet i analogien mellem sprog og et spil. Sprogspil udgør livsformer, hvor ordene får forskellige betydninger. Vi kan betragte religionen som et sprogspil, hvis regler på ingen måde befinder sig på et lavere niveau end videnskabens regler, men inden for det religiøse spil har ordene en anden betydning end inden for det videnskabelige eller logiske sprogspil. Et religiøst udsagn er et udtryk for, hvordan man forholder sig til livet og virkeligheden. I de tekster, der er blevet analyseret, handler det om værdier og stillingtagen i forhold til jorden, mennesket og andre levende væsner.

I artiklen er der også blevet argumenteret for vigtigheden af modeller og metaforer som nyttige begreber til at forstå det religiøse sprog. De afslører eller bringer noget skjult for dagen. Det er blevet forklaret, hvordan denne dominerende måde at italesætte forholdet mellem Gud, menneske og naturen i kristendommen bygger på en bestemt fortolkning af skabelsesberetningerne. I disse fortællinger møder vi en model af Gud som almægtig og skaber. Der er kun én Gud, og han findes ikke i naturen. Kristendommen i denne version har været en forudsætning både for at der kunne opstå

en udplyndrende holdning til naturen og en forbedring af menneskehedens fysiske og materielle forhold. De sekulariserede menneskers opfattelse af naturen som ikke hellig, som en maskine eller dødt materiale har således sit udspring i en bestemt læsning af den jødisk-kristne skabelsesmytologi.

SE er en nyfortolkning af skabelsesberetningerne, hvor nye og gamle modeller og metaforer for Gud og forholdet til naturen bliver omfortolket. I sin nyfortolkning fastslår paven, at når der i biblen står, at menneskene skal dyrke jorden, betyder det, at de skal bearbejde, forædle og forbedre den. Vi mennesker er jordens vogtere, og derfor har vi pligt til at holde øje med og passe på den. Vi skal beskytte, bevare og nære omsorg for jorden. Dette i modsætning til den traditionelle fortolkning af skabelsesberetningerne, hvor jorden og de andre skabningers eneste mening er at stå til rådighed for menneskene. Således finder vi i SE en model af forholdet mellem Gud, menneske og verden, der passer bedre med den viden vi har i dag: alt er indbyrdes forbundet. Desuden forbindes respekt for naturen sammen med de forpligtelser, vi har over for andre mennesker mht. til at behandle dem på en solidarisk og retfærdig måde. Det nye ved Pave Frans' måde at italesætte og forstå forholdet mellem Gud, naturen og mennesket er, at *modellen af Gud som konge og patriark* er nuanceret med *fadermodellen*, hvor Gud også står for almindelige menneskelige idealer: retfærdighed, sandfærdighed og kærlighed. Guds styrke er forenet med kærlighed og faderlig ømhed. Ydermere kan vi få øje på en ny metafor for *Gud som den kærlige skaber*. En kærlig, øm og hengivende Gud er unægtelig et andet billede end den traditionelle monoteistiske Gud. Menneskene er dog hævet over naturen. Gud har skænket os evner således, at vi kan beskytte og udvikle naturen og dens potentialer. I kraft af de evner, som Gud har givet menneskene, kan de også gennemskue og afvise nutidens myte om ubegrænset materiel fremgang.

I SE er Gud iboende i alt det skabte, noget som fordrer andre livsformer end de, der har legitimeret udnyttelsen af jorden og ført til miljøkatastrofer og udryddelse af arter. En følge af pavens engagement i naturen har været hans opfordringer til katolikker verden over til at være aktive i forhold til løsning af klimaproblemerne og den økologiske krise. Dette har blandt andet udmøntet sig i dannelsen af en verdensomspændende bevægelse: The Catholic Climate Movement.

Som det er vist i artiklen, opponerer paven imod en ekstrem økocentrisme, der benægter menneskehedens forrang, og som med store iver og interesse beskytter andre arter, men som samtidig tolererer, at andre mennesker lever i fattigdom og nedværdigelse. Forholdet mellem privat ejendomsret og naturen er et vigtigt spørgsmål, som også bliver taget op. Når Gud har skabt jorden, og naturen er et kollektivt gode, kan man ikke legitimere at udnyttelse af dens resurser kun gavner nogle få på nationalt og globalt niveau.

Referencer

- Albinus, Lars Jensen (1994). 'Diskurs-begrebet i religionshistorisk kontekst'. *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, 24: 13-38.
- Albinus, Lars Jensen (2005). 'Religionsfænomenologi i lyset af den sproglige vending'. I Joel Haviv, Anders Lisdorg og Peter Weiss Poulsen (ed.), *Religionsvidenskabens komparative udfordring*. Københavns. Museum Tusulanums Forlag. 19-35.
- Augustine St. (1955). *Confessions and Enchiridion*. Dallas: Christian Classics Ethereal Library.
- Clack, Brian R. (1999). *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cole, Peter (2008). *Philosophy of Religion*. London: Hodder Education.
- Cox, Harvey (1968). *La ciudad secular*. Barcelona: Península.
- Geertz, Clifford (1976). 'Art as a Cultural System'. I *MLN, Comparative Literature*, 91(6): 1473-1499.
- Geertz, Clifford (1993). 'Religion as a cultural system'. I Clifford Geertz, *The interpretation of cultures: selected essays*, London: Fontana Press. 87-125.
- Hick, John (1977). *The Myth of God Incarnate*. London: SCM Press.

- Jensen, Ole (1978). *I vækstens vold. Økologi og religion*. København: Fremad.
- Jørgensen, Dorthe (2002). *Viden og visdom. Spørgsmålet om de intellektuelle*. Det Lille Forlag: København.
- Herbener, Jens André (2015). *Naturen er hellig. Klimakatastrofe og religion*. København: Information Forlag.
- Laozi (2016). *Daode Jing: klassikeren om vejen og kraften*. NordØsten.
- Lee, Chung-Kee (2010). 'From Aquinas analogy to Ian Ramsey's models and disclosures-the possibility of religious', I *National Taiwan University Philosophical Review*, 39: 1-50.
- McFague, Sallie (1994). *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Santander: Sal Terrae.
- Niehaus, Demian-Noah (2010). *Religious Talk as Language-Games and Theology as Grammar: Ideas on an Analysis of Religious Discourse using Wittgenstein's Philosophical Investigations*, URL: https://www.academia.edu/2575201/Religious_Talk_as_Language-Games_and_Theology_as_Grammar_Ideas_on_an_Analysis_of_Religious_Discourse_using_Wittgenstein_s_Philosophical_Investigations?auto=download. Tilgået d. 03.02.2017.
- Nielsen, Jørgen Steen (2015). 'Hvad i himlens navn er meningen?' I *Information* 01.07.2017.
- Pave Frans (2015). *Laudato Si. Lovet være du*. København: Ansgarstiftelsens Forlag.
- Schmucki (2000). *La mística de la naturaleza en San Francisco de Asís*. URL: <http://www.franciscanos.org/espiritualidad/Schmucki-LamisticadelanaturalezaenSanFranciscodeAsis.htm>. Tilgået d. 16.03.2017
- Stigen, Anfinn (2002). *Tenkningens historie I og II*. Oslo: Gyldendal.
- Toynbee, Arnold (1972). 'The Religious Background of the Present Environmental Crisis'. *Intern. J. Environmental Studies*, 3: 141-146.
- Westergaard, Peter K. (2013). *Mennesket er et ceremonielt dyr. Ludwig Wittgensteins Bemærkninger om Frazers 'Den gyldne gren'*. Fredriksberg: Forlaget Anis.
- White, Lynn (1967). 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis'. *Science*, 155(3767):1203-1207.
- Winch, Peter (1973). *Samfundsvidenskab og filosofi*. København: Forum.
- Winch Peter (1977). 'Meaning and Religious Language'. I Stuart Brown (ed.), *Reason and Religion*. London: Cornell University Press.193-221.
- Wittgenstein, Ludwig (1984). *Culture and value*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1993). *Tractatus Logico-Philosophicus*. København: Gyldendal.
- Wittgenstein, Ludwig (1995). *Filosofiske undersøgelser*. København: Munksgaard og Rocinante.
- Wittgenstein, Ludwig (2001). *Forelæsninger og samtaler*. Århus: Philoshopia.
- Zolberg, Aristide R. and Woon Long Litt (1999). 'Why Islam Is Like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States'. *Politics and Society*, 21(1): 5-38.