

Kristus — tillgång eller stöttesten i en kultur präglad av naturvetenskap?

ANTJE JACKELÉN

Antje Jackelén är professor i systematisk teologi vid Lutheran School of Theology i Chicago. Hon arbetade tidigare vid Teologiska institutionen i Lund som Regional Director för Europa för Science and Religion Course Program, Center for Theology and the Natural Sciences, Berkeley, California. Den här artikeln tar upp frågan om kristologi i sammanhang med dialogen mellan teologi och naturvetenskap.

Naturvetenskap och religion¹

«Konflikten med naturvetenskapen är en allvarlig sak för tron. Därför kan man inte gå förbi den.» Så säger Cristina Grenholm i sin bok *Barmhärtig och sårbar*.² Grundintentionen är bra, men formuleringen är lite olycklig. Visst är naturvetenskapen en seriös och viktig samtalspartner för teologin. Men att väcka intrycket att ordet *konflikt* skulle ge en korrekt beskrivning av förhållandet mellan naturvetenskap och tro är missvisande. Synen att relationen mellan naturvetenskap och tro alltid innebär konflikt bortser bland annat från den gemensamma historia som teologi och naturvetenskap delar med varandra. Båda har en gemensam rot i människans nyfikenhet — människans vilja att förstå hur naturen, skapelsen, livet fungerar och kan gestaltas. Samspelet mellan dessa båda krafter — naturvetenskap och religion — upphör inte att fascinera. Jag tror att det fortfarande är rätt att säga att dessa två är de krafter som djupast präglat det vi kallar vår kultur. Och detta har de gjort dels i samförstånd, dels i konflikt och ömsesidiga missförstånd och dels i ädel tävlan.

Den moderna naturvetenskapens framväxt framför allt under 16- och 1700-talet var i mångt och mycket inspirerad av kristen teologi. Det är

ingen tillfällighet att Galilei (1564–1642) tyckte att det var som att se Gud i ansiktet när han riktade kikaren mot himlen, att Linné (1707–1778) tyckte att han i naturen såg Gud på ryggen och att Kant (1724–1804) konstaterade att stjärnehimlen ovanför honom och den moraliska lagen inom honom övertygade honom om att det finns en Gud. En hel del av den moderna naturvetenskapens pionjärer var präster. Naturvetenskaplig forskning och teoribildning var för många av dem lika mycket en gudstjänst som annan mera uttalat religiös eller teologisk aktivitet. För Francis Bacon (1561–1626), gärna tecknad som en av portalgestalterna i det vetenskapliga tänkandet, var *scientias* rike i stort sett synonymt med Guds rike.

Än så länge har jag svårt att se något tillfredsställande svar på frågan varför den moderna naturvetenskapen föddes just i det som brukar kallas det kristna västerlandet. Den muslimska kulturen hade under sin medeltida blomstrings-tid som bekant lysande förutsättningar. Varför skedde det inte där? Utan att vilja vara exkluderande ligger tanken nära att den kristna teologin på många sätt skapade ett gynnsamt och aktivt befrämjande klimat för en framgångsrik naturvetenskaplig utveckling. Senare tids historisk forskning har visat hur teologiska och naturvetenskapliga tankar har växelverkat med varandra på många olika sätt.³ Tidmätningstekni-

¹ Den här artikeln har sitt upphov i ett föredrag för i huvudsak präster inom Svenska kyrkan. För värdefulla synpunkter framför allt på avsnittet om evolutionen tackar jag Eva-Lotta Grantén.

² Cristina Grenholm, *Barmhärtig och sårbar. En bok om kristen tro på Jesus*. Verbum, Stockholm 1999, s. 90.

³ Se t.ex. John Hedley Brooke, *Science and Religion. Some Historical Perspectives*. Cambridge UP, Cambridge 1991, samt John Brooke och Geoffrey Cantor, *Reconstructing Nature. The Engagement of Science and Religion*. T&T Clark, Edinburgh 1998.

ken fick en ordentlig skjuts framåt av kloster-väsendet med sina tideböner och protestanter ägnade sig i långt större utsträckning än katoliker åt urmakeriet — för att nämna bara två små underhållande exempel på samverkan mellan religiös och naturvetenskaplig-teknisk kultur.⁴

I den mån naturvetenskapen behövde emancipera sig från religionens föräldraskap har det naturligtvis även förekommit konflikter, somliga rent pubertalt omogna, andra mera moget vuxna. Men tanken att naturvetenskaplig aktivitet automatiskt minskar trons utrymme — efter mottot att där vetenskapen växer minskar tron och där tron ökar minskar den vetenskapliga vederhäftigheten — ger ingen korrekt beskrivning av hur det förhåller sig. Inte ens det exempel som i mångas ögon tydligast motsäger kristen tro, evolutionsläran, kan tas som intäkt för en sådan konfliktsyn. Evolutionsteorins upphovsman Charles Darwin (1809–1882) svängde under sitt liv mellan tro och agnosticism. Att han slutligen vände gudstron ryggen berodde dock inte på några naturvetenskapliga insikter, utan på erfarenheten av personlig sorg: förlusten av hans vördade far och hans älskade tioåriga dotter Annie. Hans fritänkande far förtjänade inte att bli fördömd, och den rara, oskyldiga flickan förtjänade inte att dö. Hur kunde Gud vara så grym? Här är det alltså inte naturvetenskapen som utgör ett problem för tron, utan det är teologin som är problemet. Det är således inte evolutionsteorin som är orsaken till Darwins avståndstagande från kristen tro utan teodicéproblemet. Detta är en skillnad som den populära historieskrivningen, i den mån den är intresserad av att odla konfliktmyten mellan naturvetenskap och religion, knappast har uppmärksammat.

Är vår kultur naturvetenskapligt präglad?

Artikelns rubrik tycks på ett ganska naivt sätt förutsätta att naturvetenskapen står för det paradigm som djupast sätter sin prägel på vår samtida kultur. Är det så? Vad betyder i så fall naturvetenskaplig prägel? Med visst fog kan följande

begrepp och grunddrag sägas känneteckna en naturvetenskaplig kultur: rationalitet, autonomt förnuft, lagbundenhet, determinism, intersubjektivitet, objektiv sanning, förutsägbarhet och teknologisk användbarhet. Alla dessa koncept är relativt oproblematiska i den klassiska naturvetenskapen, dvs. från Newton (1642–1727) och ett par hundra år framåt. Den fysik som vuxit fram under 1900-talet har däremot påtagligt komplicerat förståelsen av dessa grundtankar. Men de är för den skull inte överspelade.

Frågan är om människorna i vårt samhälle främst är präglade av det klassiskt naturvetenskapliga sättet att tänka och agera. Är människors handlingssätt djupt rationella och autonoma? Eller agerar människor i allmänhet snarare irrationellt, utifrån ett subjektivt sanningsbegrepp, som individualister — men där den individuella friheten ofta inte innebär att vara ensam om att göra en sak utan att göra en sak ensam, inte så sällan samma sak som de flesta andra också gör? Hur teknologiska är människorna i sitt vardagstänkande? Är det naturvetenskapen som ger dem deras referensramar eller kanske snarare ekonomin?

Själv tycker jag mig kunna se en svängning när det gäller rationella förhållningssätt. För ett tjugotal år sedan var det angeläget att påminna om att det finns mer än rationell kunskap, eftersom det ideligen fälldes yttranden som «För mig finns det bara det jag kan se och ta på ..., jag litar bara på det som är vetenskapligt bevisat, allt annat är hokus-pokus.» Idag tycks samma hokus-pokus vara mycket populär på sina håll: «Sant är det som känns rätt för mig just nu, vad bryr jag mig om vad experterna säger ...»

Det har visat sig att upplysningstidens autonoma förnuftsbegrepp inte höll allt det lovade.⁵ Men detta komprometterar inte rationaliteten i sig, det sätter bara in den i ett större sammanhang. Alternativet är inte *mindre* rationalitet utan snarare *mer än* rationalitet. Fortfarande ställs det höga krav på vår tankeskärpa. En mer tillåtande attityd är inte detsamma som att *allt* är tillåtet. Man kan inte — som ibland sker — ta den moderna naturvetenskapen, särskilt kvantfysiken och kaosforskningen, som intäkt för en allmän

⁴ Mer om detta i David S. Landes, *Revolution in Time. Clocks and the Making of the Modern World*. Harvard UP, Cambridge/London 1983.

⁵ Jfr Antje Jackelén, «Modernitet och tradition», i: *Vår Lösen* 1998:4, 229–235.

intellektuell flummighet. Det är en misstolkning både av den speciella naturvetenskapen i fråga och av det allmänna intellektuella projekt som också den teologiska reflexionen är en del av.

Utän att fördjupa resonemanget på den här punkten skulle jag vilja säga att naturvetenskapen kanske spelar en mindre avgörande roll i vardagskulturen än i en renodlat intellektuell och akademisk världssyn. Men den framstår som en kraft som ska tas på allvar när det gäller att få en uppfattning om de faktorer som formar människors sätt att närma sig religiösa och teologiska utsagor.⁶

Är vardagsteologin⁷ kristologiskt präglad?

Här skulle jag vilja anknyta till en högst subjektiv erfarenhet från min prästgärning. När jag hade varit präst i ett par år (jag prästvigdes 1980) upptäckte jag att det hade hänt något med min kristologiska profil. Allt jag hade lärt mig om hög- och lågkristologi, om Nicaea och Chalcedon, om två naturer och *communicatio idiomatum* med mera hade nästan fullständigt bleknat bort. I förortsförsamlingens verklighet tycktes det rakt inte finnas något behov av att reflektera över sådant. Det betydde ju redan så oerhört mycket om man kunde använda ordet *Gud* utan att samtalet genast bröts. *Gud* gick möjligen an, men att föra *Kristus* på tal hade nog inneburit att dörren på glänt hade stängts illa kvickt. Möjligen *Jesus* då, men knappast som frälsare eller försonare, utan mera som exempel. Exempel på vad? På den tiden var det nog främst Jesus som outsider-vän, en radikal Kristus, vänsterorienterad, antikapitalistisk, anti-militaristisk osv.; sedan kom Jesus som flykting och fattig, Jesus som homosexuell eller transvestit. Dessa slagord karikerar en längre utveckling som på sätt och vis fjärmat Jesus Kristus allt mera från dem som utgör majoriteten av kyrkobesökarna. Jag minns mannen som klagade «Jag är så innerligt trött på

att hela tiden få Jesus presenterad som en mönster-socialist», och kvinnan som hotade: «Får jag höra en julpredikan till, där poängen är att Jesus var flykting, då reser jag mig och går.»

Senast då kan det vara dags att fundera. Vad säger förkunnaren när hon talar om *Jesus* eller om *Kristus* eller om *Jesus Kristus*? Vad säger förkunnaren när han väljer att tala om *Jesus* eller om *Kristus* eller om *Jesus Kristus*? Hur viktig är Kristus för kristendomen? Kan det finnas kristendom utan Kristus? Eller blir en sådan ofrånkomligen till en blek humanism som endast upprepar vad FN sagt om mänskliga rättigheter för 50 år sedan? Är allmän gudstro tillräcklig eller måste kyrkans förkunnelse medvetet satsa på att utveckla församlingsmedlemmars kristustro? «Tron bygger på förkunnelsen och förkunnelsen på Kristi ord», säger Paulus (Rom. 10:17). Även om människor ibland tycks tro mera *trots* förkunnelsen än på grund av den, återstår frågan: i vad mån förkunnas Jesus Kristus idag och hur sker det?

Jag anser att vi lever i en gynnsam situation för en nytändning av den kristologiska reflexionen. Det är inte bara de kristologiska böcker som under det senaste åren utgivits på svenska av Anne-Louise Eriksson, Cristina Grenholm, KG Hammar och Anders Piltz som kan stimulera diskussionen.⁸ Även den s.k. postmoderniteten kastar nytt ljus på den kristologiska reflexionen. Modernitetens signatur var strävandet efter enhet och universalitet. Så allmän som möjligt blir sannast. Enkelt uttryckt: tala om Gud i allmänhet, men bortse från det partikulära, kristologin. Postmodernt tänkande pekar gärna på det repressiva, förtryckande och bedrägliga i universalitetssträvandet och lyfter fram det partikulära i stället. En viktig tanke är här att det partikulära inte nödvändigtvis är exkluderande. Att vi alla har våra egna högst partikulära biografier gör ju inte dialogen omöjlig utan snarare mera spännande, dock inte nödvändigtvis enklare.

⁶ Jfr här Ulf Görman, «Svenskars uppfattningar om relationen mellan naturvetenskap och religion. En första rapport från en enkätundersökning», i: *STK* 2000:1, 34–38.

⁷ Med vardagsteologi avser jag den teologi som präglar kyrklig praxis.

⁸ Anne-Louise Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus. En bok om feministisk kristologisk praxis*. Nora: Nya Doxa 1999; Cristina Grenholm, op. cit.; KG Hammar, *Ecce Homo — Jesus efter 2000 år*. Arcus, Lund 2000; Anders Piltz, *Se ansiktet. Tjugofyra essäer inför inkarnationens mysterium*. Artos, Skellefteå 1999.

Använt på kristologin innebär det här två saker. För det första, det är inte exkluderande i sig att ha en kristologisk profil. I det offentliga samtalet kan kyrkan behöva inte *mindre* utan snarare *mer* kristologisk profil. För det andra, även all kristologi är i sig partikulär. Vi kan visserligen hävda att *Kristus* har universell betydelse, men våra *kristologier* förblir ändå alltid partikulära och kontextuellt bestämda. När jag här ställer kristologin i ett naturvetenskapligt perspektiv så är det också ett uttryck för att jag anser en kontextfri kristologi vara en omöjlighet.⁹

Kristologi i ett naturvetenskapligt perspektiv

När man vill se på teologi i ett naturvetenskapligt perspektiv är det viktigt att vara medveten om att synen på naturen och därmed även verklighetstolkningen har varierat tiderna igenom. Inspirerad av Ian Barbour, en av pionjärerna i det växande forskningsområdet naturvetenskapreligion,¹⁰ vill jag på ett schematiskt sätt lyfta fram några signifikanta *förändringar i naturuppfattningen*. Som Barbour väljer jag en framställning i tabellform, väl medveten om att förenklade struktureringar som dessa aldrig kan göra rättvisa åt komplexa skeenden och löper risken att missförstås¹¹ (se tabellen i nästa spalt).

Mot denna bakgrund ter det sig lockande att jämföra olika natursyner och teologiska riktningar med varandra för att se, huruvida det förekommer motsvarigheter i tankemönstren. Går det att känna igen något av en gemensam klangbotten på de olika områdena?

En naturuppfattning som upplevs framför allt som en *statisk ordning* motsvaras inom teologin av en oföränderlig och självtillräcklig Gud Fader. Gud är härskaren. Tanken att Gud på något sätt skulle behöva människan för att vara Gud är främmande för detta sätt att tänka. Inom kristologin blir preexistensen viktig, och trinitetsläran uttrycks främst med hjälp av en geometrisk figur, triangeln.

Schematisk jämförelse av skillnader i natur- och verklighetssyn

MEDELTTIDEN	KLASSISK NATURVETENSKAP (NEWTON)	1900-TALET
fast ordning	en stabil mekanism, förändring som manipulativt skeende	evolutionär, historisk, processinriktad, nytt uppstår genom självorganisation
teleologisk	deterministisk: definierade begynnelsevillkor, förutsägbarhet	växelspel lag — slump och struktur — öppenhet, oförutsägbarhet
substans-tänkande	atomistisk: de minsta delarna förklarar helheten	relational, ekologisk, ömsesidigt beroende
hierarkisk, antropocentrisk	reduktionistisk	system som helhet, organismorienterad
dualistisk (ande/materia, tid/evighet)	dualistisk (subjekt/objekt, förnuft/kropp, absolut tid)	komplexitet (psykosomatisk enhet)
monarki	maskin	samhällsgemenskap

Ett tänkande som i första hand kretsar kring *substansbegreppet* uppehåller sig kring Gud som högsta enhet och enkelhet (*simplicitas*).¹² När det gäller kristologin så upptas uppmärksamheten inom substansparadigmet av diskussionen om de två naturerna och deras inbördes förhållande. På motsvarande sätt kretsar de trinitariska reflektionerna främst kring begreppen substans, personer och den inbördes hierarkin dem emellan: Vem ger vem vad? Vem får vad av vem?

Där begreppet *determinism* blir ledordet, lyfter gudsläran fram Gud som den som definierar

¹² Thomas ab Aquino, *Summa Theologiae* I, 1a, 3 (Blackfriars, London 1963).

⁹ Jfr Hans Kessler, «Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Krieteriologie kontextueller Christologie», i: Raymund Schwager (utg.) *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand*. Herder, Freiburg 1998, s. 106–155.

¹⁰ Ian G. Barbour, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, A Revised and Expanded Edition of *Religion in an Age of Science*. HarperCollins, San Francisco 1997, s. 282.

¹¹ För en mera detaljerad framställning av grunddragen i den klassiska och moderna fysiken hänvisar jag till min bok *Tidsinställningar. Tiden i naturvetenskap och teologi*. Arcus, Lund 2000, s. 100–161.

skapelsens begynnelsevillkor. Här tonar deismens urmakargud eller en abstrakt teism fram. De förnämligaste gudspredikaten inom denna referensram blir allsmäktig, allvetande och allestädes närvarande. Kristologin träder något i bakgrunden. I den mån den artikuleras är det snarast som en högkristologi. Trinitetsläran blir ett problem. Den utifrån determinismen koncipierade teologin avvisar gärna triniteten som förnuftsvidrig som det skedde under upplysningstiden.

Helt annorlunda ter sig resonemangen inom ramen för ett *evolutionärt synsätt*. Istället för determinatorn beskrivs Gud här snarare som den som ger skapelsen frihet. Gud är inte urmakaren som drar upp klockan för att sedan låta den ticka på, utan Gud är partnern som lockar skapelsen mot dess mål. Här är det inte «lag» som utgör ledordet, utan «löfte». Världen uppfattas inte i kausaldeterministiska termer utan dess eskatologiska karaktär lyfts fram. I det här synsättet kan Gud inte vara den orörlige röraren som i sin evighet är motsatt tiden. I stället blir Gud involverad, sårbar, och åtminstone delvis tidslig. I kristologin blir kenosis-begreppet central. Korset tolkas som uttryck för en medlidande Gud snarare än i försoningsoffer-terminologi. Från att närmast ha framstått som logisk barlast i ett deterministiskt tänkande får trinitetsteologin inom det evolutionära paradigmet en betydligt mera framskjuten position. Här betonas att den treenige Guden ska förstås som ett mysterium av relationer. Dansen används ibland som metafor för att uttrycka dynamiken i de gudomliga relationerna.

Med växlande framgång har man även försökt att göra ett *kvantfysikaliskt* synsätt fruktbart för teologin. Frågan har undersökts huruvida kvantfysikens obestämlighetsprincip ger utrymme för att beskriva möjligheter för Guds handlande i världen. Det intressanta i dessa försök är att de skiftar synvinkel. Istället för att föreställa sig ett Guds ingripande «uppifrån» tar de snarare fasta på ett Guds ingripande «nerifrån»: Guds handlande manifesterar sig som ett förverkligande av möjligheter ända nerifrån partikelnivå. Denna syn har till exempel konsekvenser för sättet att se på under. Här sprängs nämligen den snäva definitionen av under som ett brott mot naturlagarna, en definition som för övrigt är rotad i en mekanistisk vetenskapssyn. I

stället vidgas definitionen mot en förståelse av under som ett förverkligande av möjligheter som är inherent i naturen.¹³ Den kvantfysikaliska ansatsen är dock inte helt oproblematiserad. Det är en svårighet att den utgår från en visserligen mycket spridd, dock inte universellt accepterad tolkning av kvantfysiken. Dessutom kan den här modellen leda till en reduktionistisk syn på Guds handlingsmöjligheter som hamnar i närheten av ett «god-of-the-gaps» koncept.

Också *kaosteorier och komplexitetsforskning* har fått resonans i det teologiska tänkandet. Även om det må vara för tidigt att dra några större växlar, så förtjänar åtminstone ett antal intressanta frågor att uppmärksammas. Kaosteorin ifrågasätter en enkel dualism mellan kaos och ordning. Dessa två är inte bara varandras strikta motsatser som utesluter varandra. Självklarheten i föreställningen om Gud som den ordningens Gud som tvingar tillbaka kaosmakterna överges. Vad händer om Gud i stället för att vara den som determinerar skapelsens begynnelsevillkor mera förstås som en «sällsam attraktor» som får ett mer eller mindre kaotiskt system att hoppa i ett nytt tillstånd? Är det i termer av en sådan attraktion som Kristi och Andens verk kan beskrivas? Och vad säger att den mest adekvata beskrivningen av Gud skulle vara den som för allt tillbaka på ett Enda — Gud som högsta enkelhet? Om Gud snarare är högsta komplexitet, vilka konsekvenser har det för gudslära, kristologi, pneumatologi och trinitetslära? När nytt kan uppstå genom så kallad självorganisation och tonvikten ligger på emergens snarare än design, ligger det nära till hands att traditionella tankar om skapelse och inkarnation kan få en ny belysning.

Evolutionär kristologi — ett exempel

Bilden av Gud som lockar skapelsen till sig i motsats till Gud som skjuter iväg skapelsen som

¹³ Jfr t.ex. Keith Ward, *Religion and Creation*, Clarendon, Oxford 1996, s. 315: «In overturning old mechanistic and deterministic models of laws of nature, modern science helps towards a more satisfactory formation of a conception of divine action as the creative realization of purposes potential in the physical structure itself, not as interferences from some alien power wholly outside the system.»

en kanonkula vars bana är helt och hållet förutsägbar ter sig fantasieggande i den teologiska föreställningsvärlden. I boken *God After Darwin*¹⁴ framhåller den katolske teologen John Haught evolutionsteorin som en mycket fruktbar gåva till teologin. Utifrån en reception av Whiteheads processfilosofi och med fokus på kenosistanken utvecklar han en syn på skapelsen som ska ge utrymme både för evolutionär frihet och gudomlig försyn.

Den protestantiske teologen Gerd Theißen har i sin bok *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*¹⁵ undersökt hur gudslära, kristologi och pneumatologi medvetet kan låta sig inspireras av utvecklingsläran. I sina kristologiska resonemang tar han fasta på tre nyckelbegrepp inom evolutionsteorin och prövar om dessa kan bidra till en meningsfull förnyelse av kristologin. Theißens fråga är: Vad händer när kristologin konfronteras med begreppen mutation, selektion och adaption?

Mutation är en oförutsedd, slumpmässig förändring av arvmassan. *Selektion*, det naturliga urvalet, är däremot inte slumpmässig. Selektion handlar om den differentierade överlevnads- eller reproduktionsframgången hos olika individer inom en art eller grupp. Det är detta begrepp som sedermera fick den populära socialdarwinistiska konnotationen «survival of the fittest». *Adaption* betyder anpassning; under evolutionens lopp anpassar en art sin form och kroppsbyggnad och sitt beteende så till miljön att dess företrädare maximerar sina livs- och reproduktionsmöjligheter. Adaption betecknar både själva anpassningsprocessen och de former, egenskaper eller beteenden som uppkommer genom denna process.

Theißen påpekar att även om NT givetvis inte talar om någon mutation, så framställs Jesus som den nya människan, till vars likhet vi ska förvandlas (1 Kor. 15:44ff).¹⁶ Jesus är motbilden till den förste Adam. Genom honom blir människor en ny skapelse (2 Kor. 5:17). Det kan då tol-

kas så som att genom Jesus förändras livets grundvillkor — som vid en mutation. NT talar förstås inte heller om selektion. Men det ställer kärleksbudet mot djurs beteende: att äta och ätas, att bita och slita i varandra — ett beteende som onekligen spelar en roll i selektiva processer. När Paulus skriver «Hela lagen sammanfattas i detta enda bud: Du skall älska din nästa som dig själv. Men om ni biter och sliter i varandra är det fara värt att ni gör slut på varandra» (Gal. 5:14 f), verkar han således förespråka ett anti-selektionistiskt beteende. Adaption slutligen är givetvis heller inget nytestamentligt begrepp. Men NT har ändå många bilder som skildrar den unika närheten mellan Gud och Jesus. Han är Guds avbild (2 Kor. 4:4) — av Theißen tolkat som en lyckad anpassning till den gudomliga verkligheten. Även den johanneiska betoningen av närheten mellan Fadern och Sonen tycks peka i samma riktning.

Theißen utvecklar dessa tankar på följande vis. Om, *för det första*, hypotesen om Jesus som mutation stämmer, vari ligger då det unika med Jesusmutationen? Inte i enstaka element, svarar Theißen, utan i kombinationen av två till synes oförenliga ting: Å ena sidan skärper Jesus de etiska normerna radikalt, å andra sidan accepterar han lika radikalt dem som bryter mot dessa normer.¹⁷ Å ena sidan uttalar han kravet på absolut trohet, å andra sidan umgås han med prostituerade. Å ena sidan ställer han kravet att avstå från allt våld, å andra sidan har han en selot bland lärjungarna. Å ena sidan yttrar han besk kritik mot rikedom, å andra sidan håller han sig med rika vänner. Generellt sett står mutationsmetaforen för öppenhet gentemot det oväntade. Just så kan enligt Theißen det nytestamentliga kristusbudskapet beskrivas: NT hävdar att i och med Jesus ägde en avgörande mutation rum som innebär början på en ny värld.

För det andra ser Theißen befrielsen från selektionstrycket som ett centralt innehåll i Jesu budskap. Detta får sitt uttryck i att Gud ger syndaren liv.¹⁸ Den etik som präglar NT kan med fördel beskrivas som anti-selektionistisk. Här talas det inte om någon maximering av repro-

¹⁴ John Haught, *God After Darwin. A Theology of Evolution*. Westview Press, Boulder, Colorado 2000.

¹⁵ Gerd Theißen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*. Kaiser, München 1984.

¹⁶ *Ibid.*, 135 f.

¹⁷ *Ibid.*, 137 f.

¹⁸ *Ibid.*, 143 ff.

duktionen, snarare motsatsen. Tvärtemot selektionsprincipen kräver den nytestamentliga etiken kärlek till fienden och den tonar på flera ställen ner solidariteten med dem som är genetiskt nära. «Den som vill vara den förste bland er skall vara allas slav» (Mark. 10:44) är ett bud som inte heller rimmar särskilt väl med selektionsprincipen. Genom Jesu död och uppståndelse modifieras också den syn på döden som hör ihop med evolution och selektion. Selektionens framgång nås genom lidande och död. Den ur reproduktionens synvinkel icke-framgångsrika livsformen slås ut och går under. Döden framstår på så vis som det pris som måste betalas för högre livsformer. Att den icke-framgångsrike lever eller uppstår från döden strider således radikalt mot selektionsprincipen som i hög grad styr evolutionen. Utifrån denna bakgrund tolkar Theißen Jesu liv, död och uppståndelse som ett övervinande av selektionsprincipen.¹⁹ Den korsfästes uppståndelse är den mest markanta protesten mot selektionen. Den vanmäktige proklamas som Herre, offret som överstepräst, den dömda som domare, den utstötta som gemenskapens mitt.

Medan dessa två resonemang förefaller tämligen lättsmälta, ter sig den *tredje* tesen något mera riskabel. Att beteckna Jesus som en lyckad anpassning till verkligheten, som en god adaptation, verkar problematiskt av åtminstone två skäl. För det första räknade Jesus uppenbarligen med ett nära förestående slut för världen; han hyste alltså ett illusionärt framtidshopp. För det andra levde han i en stark bindning till den han kallar Fadern, vilket kan framstå som regressiv barnslighet. Båda dessa drag kan tyckas vara tecken på dålig adaptation snarare än på en lyckad anpassning. Theißen tolkar dock det illusionära framtidshoppet på ett mycket speciellt sätt. Förväntan på ett slut som är nära är det mytiska uttrycket för övergången mellan biologisk och kulturell evolution, menar han.²⁰ Här överlappar två evolutionsfaser varandra. Gudsriket ska förverkligas som en livsform där levande varelser utvecklar strategier med varandra som medvetet inkluderar också dem som selektionen annars skulle sortera bort. När det gäller den regressiva

barnsligheten påpekar Theißen att just återknytandet till ett barnligt beteende kan ha stora fördelar ur evolutionsperspektiv. Det innebär till exempel en fördel i form av flexibilitet, och detta särskilt när det handlar om kulturell evolution.²¹ «Sannerligen, om ni inte omvänder er och blir som barnen kommer ni aldrig in i himmelriket» (Matt. 18:3) — och inte i vetenskapens och konstens rike heller för den delen, tillägger Theißen.²²

Man kan kritisera Theißen på flera punkter. Han behandlar mutation och selektion som *värdeladdade* koncept, något som är en extrapolation i förhållande till evolutionsteorin. Således tycks han förutsätta att mutationer alltid har ett positivt värde. I själva verket slutar de flesta mutationer som evolutionära stickspår. Det föreligger också en spänning mellan evolutionens slumpmässighet och många centrala innehåll i traditionell kristologi. Theißens selektionsbegrepp är väldigt nära det socialdarwinistiska. Också det tilldelas ett värde som inte finns från början i evolutionsteorin, i det här fallet ett klart negativt värde. Även likheten mellan biologisk och kulturell evolution kan säkert diskuteras. Theißen gör detta också i ett kapitel som jag inte har refererat här.²³ Min korta framställning gör honom således inte riktigt rättvisa på alla punkter, vilket kanske väcker mer kritik än han förtjänar. Dessutom står idag varken den kristologiska eller den evolutionsteoretiska forskningen på samma punkt som 1984, då Theißens bok kom ut. Men hur man än i detalj väljer att bedöma Theißens koncept, så har det säkert bidragit till att naturvetenskapen idag på ett allt mer positivt och konstruktivt sätt framstår som en samtalspartner för teologin. Att kristologiartikeln i den nya fjärde upplagan av *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) har utökats med ett särskilt avsnitt om kristologi i naturvetenskapligt perspektiv²⁴ är bara ett av många indicier som pekar i denna riktning. Trots detta är det legitimt att fråga:

²¹ Ibid., 155 ff.

²² Ibid., 157.

²³ Ibid., 25 ff.

¹⁹ Ibid., 148 ff.

²⁰ Ibid., 152 ff.

Vilken nytta gör naturvetenskapen för teologin?

Ur det som sagts så här långt har det förhoppningsvis blivit tydligt att det inte handlar om att härleda kristologin ur naturvetenskapen, i det här fallet ur evolutionsteorin. Jag hade kunnat välja andra exempel, som Teilhard de Chardins evolutionära kristologi, eller jag hade kunnat titta på kosmologiska teorier i förhållande till kristologi och eskatologi.²⁵ Jag tror att slutsatsen hade varit snarlik. Det handlar inte om att härleda teologin ur naturvetenskapen. Det handlar heller inte om att bevisa det ena med hjälp av det andra. Och heller inte om att reducera det ena till det andra.

Vad det snarare handlar om är att jämföra och se var överensstämmelser och var skillnader finns och vad de kan tänkas betyda. I denna process uppstår allt som oftast en ny språkdräkt och nya metaforer. Genom att bryta kristologiska tankar mot en vetenskaplig vokabulär uppnår vi i bästa fall en dubbel vinst: De som på ett eller annat sätt befinner sig innanför den kristna traditionen ser nya sidor i ett gammalt budskap. I regel är det just så som ny kunskap uppnås. För den som placerar sig utanför den kristna traditionen och känner sig mera hemma i vetenskaplig

terminologi kan det här sättet att artikulera ett teologiskt innehåll vara en hjälp att komma över invanda fördomar och se det oväntade. Alla skillnader till trots arbetar teologin med modeller och metaforer på ett sätt som inte är alldeles olik det som används inom naturvetenskapen.

Är Kristus en tillgång i en kultur som är mer eller mindre präglad av naturvetenskap? Eller är Kristus snarare stötesten, *petra scandalou*, en skandalens sten, som Petrus och Paulus säger (1 Petr. 2:8; Rom. 9:33)? Visst, Kristus är och förblir en stötesten i varje kultur, vare sig den är vetenskaplig, patriarkal, estetisk, socialistisk, kapitalistisk eller vad som helst. I den bemärkelsen gör naturvetenskapen stötestenen varken större eller mindre.

Det är kanske intressantare att vända på frågan. Är naturvetenskapen en tillgång eller en stötesten för kristologin? I sig är den inte nödvändigtvis vare sig det ena eller det andra. Det beror nog mest på dem som ägnar sig åt kristologi respektive naturvetenskap. Naturvetenskapen kan både hjälpa och stjälpa beroende på hur den framställs och tillämpas i den teologiska tolkningsprocessen.

Men vad jag hoppas ha kunnat visa här är att teologin inte behöver frukta naturvetenskapen. Båda sitter i samma båt så länge de har som mål att förstå verkligheten så bra som möjligt och att vilja använda denna kunskap för att skapa ett så bra liv för så många som möjligt. Att jämföra och bryta språk med varandra kan vara en mycket kreativ process som öppnar nya insikter. Inte minst ser vi hur vår kunskap är sammanflätad och kontextuellt präglad och hur genomsläppliga gränserna mellan olika kunskapsområden trots allt är.

²⁴ Hubert Meisinger, *Christologie IV. (Formen nicht-kirchlicher Christologie)*, 3. Naturwissenschaftlich, RGG 4:e uppl., band 2, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, 321 f.

²⁵ T.ex. John Polkinghorne och Michael Welker (utg.), *The End of the World and the Ends of God. Science and Theology on Eschatology*. Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania 2000.

Summary

This article examines the role of christology in a culture influenced by the natural sciences. Some general remarks about the relation between science and theology are followed by a short discussion on how «scientific» con-temporary culture actually is. A church operating in a secularised society tends to hold a low christological profile. Today, several reasons, however, are speaking in favour of a rekindling in christology. In this respect, the natural sciences are seminal dialogue partners. A survey of different views of nature throughout the history of science is related to varying notions of God, Jesus Christ and the Trinity in theology. Parallels in concepts of nature and theology throw light upon the contextuality of knowledge. Gerd Theißen's contribution to a christology based on main features of the theory of evolution (mutation, selection, adaptation) is discussed as an example of relating science and theology. It is held that a major benefit of a dialogue between a theological concept and a scientific theory comes from the development of new modes of expression as the key to a multiple enhancement of knowledge.