

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2009

ÅRGÅNG 85

Mellan ett reduktionistiskt och teistiskt förflutet och framtidens dynamiska komplexitet. Utvecklingslära och teologi i samspråk.

av Antje Jackelén, Lund

Vetekornets lag. Till dialogen mellan naturvetenskap/
darwinism och kristen tro.

av Holsten Fagerberg, Uppsala

Det förlorade paradiset. Teodicé efter Darwin.

av Eva-Lotta Grantén, Uppsala

Gud, evolution och ateism.

av Mikael Stenmark, Uppsala

On the Future of Species and Humankind.
Christological Implications.

av Martin Lembke, Lund

4

INNEHÅLL

Med detta nummer

av professor KG Hammar, Lund	145
Mellan ett reduktionistiskt och teistiskt förflutet och framtidens dynamiska komplexitet. Utvecklingslära och teologi i samspråk.	
av biskop TD Antje Jackelén, Lund	146
Vetekornets lag. Till dialogen mellan naturvetenskap/darwinism och kristen tro.	
av professor Holsten Fagerberg, Uppsala	153
Det förlorade paradiset. Teodicé efter Darwin.	
av TD Eva-Lotta Grantén, Uppsala	163
Gud, evolution och ateism.	
av professor Mikael Stenmark, Uppsala	171
On the Future of Species and Humankind. Christological Implications.	
av doktorand Martin Lembke, Lund	182

LITTERATUR	187
------------------	-----

David Flusser med R. Steven Notley: <i>The Sage from Galilee: Rediscovering Jesus' Genius</i> rec. av lektor Sven-Olav Back, Åbo	187
Paul Trio och Marjan De Smet (red): <i>The use and abuse of sacred places in late medieval towns.</i> rec. av TD Martin Bergman, Kalmar	188
David Grummet: <i>De Lubac. A Guide for the Perplexed. With a foreword by Avery Cardinal Dulles.</i> rec. av TD Peter Bexell, Kalmar	189
Luce Irigaray: <i>Sharing the World.</i> rec. av FD Patrik Fridlund, Lund	190
Holt Meyer & Dirk Uffelmann (utg.): <i>Religion und Rhetorik.</i> rec. av TD Henrik Rydell Johnsén	191

Med detta nummer

KG HAMMAR

Darwinåret 2009 har snart gått till ända. Ett jubileumsår bär på en risk av förenkling och okritisk heroisering, men också på möjligheter till samtal över ämnesgränser och kritisk och självkritisk dialog. STK vill med detta årets sista nummer bidra med några röster som både lyfter fram Darwins evolutionslära som en teologisk resurs för självkritisk omprövning av teologiska traditioner men också kritiskt granskar benägenheten att den betraktas som en heltäckande världsåskådning.

Antje Jackelén vill se en konstruktiv tvärvetenskaplig dialog och betraktar tendenser till polarisering och antagonism som både onödiga och konstruerade. Hon pekar på tydliga trender som skulle kunna bidra till mer av samsyn. Dessa tendenser är rörelsen från att definiera element i naturen till att förstå relationer, att se processer och möten snarare än essens och segregering, dialektik och hybridformer snarare än dualism och odlandet av renhetsformer, dynamik snarare än stabilitet, samverkan och nätverk snarare än hierarki och monism, kaos som möjlighet till både gott och ont snarare än ett uttryck för enbart ondska.

Holsten Fagerberg fördjupar just denna senare frågeställning genom att peka på det nödvändiga samspillet mellan kaos och kosmos, mellan död och liv, i både naturvetenskapens betraktande av evolutionen och den bibliska berättelsen. Han lyfter särskilt fram Johannesevangeliets dynamiska och meningsskapande fasthållande vid relationen mellan död och liv i "vetekornets lag" så som detta kan förstås utifrån Joh. 12:24 ("Om vetekornet inte faller i jorden och dör för blir det ett ensamt korn. Men om det dör ger det rik skörd.")

Eva-Lotta Grantén rör sig i samma fält, nödvändigheten att hålla samman skapelsesyn och frälsningsförståelse, när hon kritiskt granskar olika sätt att hantera det klassiska teodicéproblemet. Genom medvetandet om den evolutionära utvecklingsgången har den smärta och det lidande som utmanar tron på en god och kärleksfull Gud utvidgats till att också omfatta den icke-mänskliga naturen och livsformerna. Det räcker inte att argumentera skapelseteologiskt, hävdar hon. Det kristologiska perspektivet ("vetekornets lag") måste utvidgas till att gälla hela naturen så att den i skapelsen närvarande Guden ses som den som lider med men också skapar en eskatologisk framtid för den icke-mänskliga naturen.

Mikael Stenmark argumenterar för större teologiskt självförtroende hos dem som deltar i dialogen mellan teologi och naturvetenskap. Han illustrerar själv detta självförtroende genom att kritiskt granska den grund för en ateistisk livsåskådning som evolutionsteorin av många anses utgöra. Richard Dawkins, världens mest berömda ateist, menar sig genom sitt osannolikhetsargument, det omvända Boeing 747-argumentet, ha bevisat utifrån ett komplexitetstänkande att Gud inte kan finnas. Efter sin kritiska genomgång av Dawkins' argument menar Stenmark att denne får sätta sig ned och fundera minst en gång till. Till självförtroendeperspektivet i sin artikel fogar Stenmark också den motsägelse som han menar ligger i att en ateistisk eller naturalistisk evolutionsbiolog som tänker sig mänskligheten som enbart en frukt av oplanerad utveckling, slumpens skördar utan mening, syfte eller plan, samtidigt underminerar tilltron till våra kognitiva förmågor att upptäcka sanning. Den som tror på Gud och accepterar evolutionsteorin behöver inte drabbas av samma tvivel utan ger goda skäl för tilltro till våra kognitiva förmågor och naturvetenskapens förmåga att producera sanning.

Martin Lembke avslutar med ett stycke argumentationsanalys. Han tar sin utgångspunkt i de kristologiska argumenten före och efter kyrkomötet i Chalcedon 451 som innebar att Kristus måste anta den mänskliga naturen för att kunna frälsa mänskligheten. Evolutionsteorin innebär glidande övergångar mellan arterna och stora svårigheter, för att inte säga omöjlighet, att avgöra när "människan" framträder. Vad betyder detta för frälsningstänkandet i efter-chalcedonsk kristologi, frågar sig Lembke, och leder läsaren till en rad slutsatser, givet att vi känner oss bundna att nu tänka som man tänkte då.

Sammantaget visar bidragen i detta nummer av STK "till minnet av Darwin" det teologiskt fruktbara i att gå i dialog med evolutionsbiologin och inte falla för frestelsen att tänka att den som tvingar mig att tänka om också är min fiende.

Mellan ett reduktionistiskt och teistiskt förflutet och framtidens dynamiska komplexitet

Utvecklingslära och teologi i samspråk

ANTJE JACKELÉN

Antje Jackelén är sedan 2007 biskop i Lunds stift. 1999 disputerade hon vid Lunds universitet på avhandlingen "Zeit und Ewigkeit" som handlade om tidsbegreppet i naturvetenskap och teologi. Under åren 2001 till 2007 var hon professor i systematisk teologi samt naturvetenskap och religion vid Lutheran School of Theology i Chicago. Hon är för närvarande ordförande i ESSSAT (European Society for the Study of Science and Theology). I STK medverkade hon senast i nr 2/2009 med en respons till Sarah Coakley.

Darwin firas stort i år. Konferenser, radio- och tv-program, hemsidor och bloggar, monografier och antologier, ledare och kolumner i stort antal har gjort det svårt att missa det dubbla jubileet: tvåhundraårsdagen av Darwins födelse och ett-hundrafemtioårsdagen av utgivningen av *On the Origin of Species*. Liket Einstein har Darwin blivit något av en vetenskapens ikon. Olik Einstein är han dock inte föremål för en samfäll genförklaring utan han har också använts som sinnebild för vad som framställts som en segdragen konflikt mellan tro och vetande. Det tillhör historiens ironi att denne föga polemiske man har gjorts till symbolen för ömsom vetenskaplig heroism, ömsom hjältemodigt fritänkande eller vådlig ateism – allt efter debattanternas inställning och intressen.

Jag kan inte komma på någon annan vetenskaplig teori som har fått en så stark ideologisk laddning som utvecklingsläran. Förmodligen hänger det samman med en kombination av två faktorer: evolutionsteorin kräver förståelse av ett tidsperspektiv som är vida större än vår hjärna kan hantera på ett konkret sätt, samtidigt som den rör vid kärnan av förståelsen av vilka vi är och vad som är vår plats i naturen. Det verkar som att kombinationen av något oerhört avlägset i tiden med något som kommer så nära att det rör vid vår djupaste självförståelse gör att vi lätt tappat den svala distans som vi annars brukar

hysa gentemot vetenskapliga teorier. Det blir för hett helt enkelt. Detta har bidragit till att det ofta blivit ideologiska slagsmål istället för sakkussioner.¹

Även då det blir seriösa diskussioner bidrar ideologiseringen till att dessa riskerar att präglas av antagonism mer än av hänsyn till sakernas komplexitet. Alternativen framstår i svart-vitt så att själva fenomenets brokighet går förlorad. Detta händer inte bara i känsloladdade och i populärvetenskapliga sammanhang utan förekommer även när evolutionsläran utveckling och reception diskuteras på ett akademiskt naturvetenskapligt eller teologiskt plan. Denna begränsning verkar hämmande. Den hindrar att den konstruktiva diskussionen förs framåt och att nya kunskaper blir fruktbara för det tvärvetenskapliga samtalet. I det följande ska jag analysera några fallgropar av det slaget och göra ett försök att skissa vägar framåt.

¹ Dessa tankar finns mera utvecklade i Antje Jackelén, "Bråket om Darwin och Vår Herre – en onödig kontrovers!", 53-69 i *Darwin och vår Herre: en festskrift* (utg. S. Edman och H. Klein; Stockholm: Cordia, 2009). Jämför även Carl Reinhold Bråkenhielm och Torbjörn Fagerström. *Gud & Dawin – känner de varandra? Ett bioteologiskt samtal*. (Stockholm: Verbum, 2005), särskilt kap. 9.

Teism och ateism som tolkningsmal- lar

Ett uttalande från 2005 av fysikern Nicola Cabibbo, president för den påvliga vetenskapsakademien, knyter evolutionen samman med valet mellan teistiska och ateistiska tolkningar på ett sätt som inte är ovanligt i den allmänna debatten. Samtidigt illustrerar hans kommentar rätt väl de begränsningar som är inbyggda i det antagonistiska sättet att resonera. Så här säger han i en intervju:

“To this [the theory of evolution as we know it now], there are two different reactions. One is the atheist view, according to which, now that we know how life works, we don't need God any more. This is a metaphysical conclusion that goes beyond the scientific facts. The other is the theistic response, believing that God is the cause of this process.”²

Vid första anblicken äger citatet en välgörande klarhet. Det finns två distinkta, tidlösa tolkningsmöjligheter med koncisa konsekvenser: tydliga alternativ, klara bedömningar och slutsatser. Men det är just klarheten som är bedräglig eftersom den skymmer den komplexitet som är nyckeln till fortsatt konstruktiv dialog kring utvecklingslärans roll och vidareutveckling.

Den komplexitet som döljs har både historiskt-geografiska och filosofiskt-teologiska komponenter. Redan originalversionen själv, det vill säga boken *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, står givetvis i relation till sin egen socio-ekonomiska kontext – den framväxande industriella kapitalismen vars sociala hierarki belönade förmågan till företagsamhet. Av den anledningen vore det egentligen historiskt mera korrekt att tala om ”Biological Competitive Capitalism” istället för darwinism, som biologen Richard Lewontin har påpekat.³

Hur utvecklingsläran sedermera välkomnats och accepterats har varierat i både tid och rum. Tolkningarna har varit många och mottagandet av utvecklingsläran var ganska olika beroende på platsen. Receptionshistorien bjuder på fasci-

nerande geografiska fynd. Den visar att antagandet att evolutionsteorins utbredning följde i stort sett samma mönster av antingen jubel eller kontrovers överallt i världen är en grov missuppfattning. I Sankt Petersburg till exempel uppstod redan under 1800-talets andra hälft en ganska oortodox darwinism, byggd på fältstudier i Sibirien: urvalets och konkurrensens betydelse för överlevnaden tonades ner. Istället lades tonvikten på sociabilitet och samarbete som motorer för överlevnadsmekanismen. I Nordamerikas sydstaterna stötte Darwins tes om människans ursprung på patrull – av politiska skäl: den monogenetiska härkomsten samsades helt enkelt inte med ett system som byggde på hierarkin mellan olika raser.⁴ Flera liknande exempel har undersökts med hjälp av hermeneutisk och vetenskapshistorisk forskning.

Även om den sortens forskning har begåvat oss med fascinerande läsning, koncentrerar jag mig i det följande främst på den filosofiskt-teologiska komplexiteten. Därför tillbaks till citatet ovan! Det Cabibbo lyfter fram är alltså två alternativ, teistisk respektive ateistisk tolkning med två till synes självklara slutsatser – antingen en överflödig Gud eller en Gud som definieras i termer av kausalitet. Detta är missvisande av fler än ett skäl.

För det första så har reaktionerna på utvecklingsläran alltid varit så pass kontinuerligt fördelade över ett vitt spektrum att de inte låter sig reduceras till antingen teistiskt eller ateistiskt. Detta har delvis att göra med att förståelsen av vad som menas med teism och ateism inte alltid är entydig. Det hänger dessutom ihop med att den variation av filosofiska modeller som använts i tolkningen av darwinismen inte är entydiga heller när det gäller teistiska respektive ateistiska implikationer. Materialism och ontologisk naturalism är visserligen relativt lätt klassificerade som tillhörande sfären av ateistiska tolkningar. Svårare blir det genast med den metodologiska naturalism som bildar grunden för natur-

² <http://www.natcath.org/mainpage/specialdocuments/cabibbo.htm> 090811.

³ Richard Lewontin, “Why Darwin?”, 19-22 i *The New York Review of Books* May 28 – June 10, 2009 Vol. LVI, Number 9, 20.

⁴ Dessa och andra exempel finns redovisade i David N. Livingstone, “Locating New Visions”, 103-130 i *Envisioning Nature, Science, and Religion* (utg. J. D. Proctor; Conshohocken, PA: Templeton Press, 2009, 103-130. Jämför även David N. Livingstone, *Putting Science in its Place: Geographies of Scientific Knowledge*. (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

vetenskapen. Den bör rätteligen klassas som agnostisk. I vart fall faller den utanför schemat ”antingen teistiskt eller ateistiskt”. Den tolkning av evolutionen som går under namnet Intelligent Design är ett annat exempel. I så gott som alla hänseenden är Intelligent Design djupt problematisk, men just i det här perspektivet är den intressant, eftersom den i princip kan vara både teistisk och – om inte ateistisk – så i alla fall icke-teistisk. Även om det förfaller logiskt sett svårt att argumentera för en icke-teistisk föreställning av ”designern”, så är företrädare för Intelligent Design i regel noga med att påpeka att designern de talar om inte nödvändigtvis är Gud. Ytterligare en typ av tolkningar utgörs av dem som kan relateras till mystikens traditioner. Religiös naturalism såsom den företräds av biologen Ursula Goodenough i hennes bok *The Sacred Depths of Nature* är ett exempel för denna tolkningsström.⁵ Den spränger definitivt ramarna för det som avses med teism, men kan rimligen inte avfärdas som ateism heller. ”As a non-theist”, säger hon, ”when I am invaded by Immanence, most often in the presence of beauty or love or relief, my response is to open myself to its blessing ... and I give myself over to my mystic potential, to the possibility ... of transcending my daily self.”⁶ Hon utgår från människans behov av auktoritativa, fängslande berättelser som ger orientering i snäv lika väl som i kosmisk bemärkelse. Det stora epos som utgörs av evolutionens historia är berättelsen par excellence, fastslår hon. “Responses to this story – what we are calling religious naturalism – can yield deep and abiding spiritual experiences.”⁷

Dessa och andra exempel ger vid handen att uppdelningen i teistiska och ateistiska tolkningar av evolutionen är ett verktyg som är så trubbigt att det riskerar att göra mer skada än nytta. Om det läggs som ett binärt filter över tolkningsdiskussionen försvinner många intressanta nyanser. Kvar blir en konstruktion som möjligen kan göra anspråk på att spegla en gången epoks fronter – men även det är förmodligen en illusion. Verk-

ligheten brukar vara komplexare än dess systematisering.

För det andra griper även Cabibbos konsekvensbeskrivning för kort: antingen en överflödigt Gud eller en Gud som står för kausalitetsprincipen. Vid närmare eftertanke står det klart att vi också här bjuds på alternativ som inte lyckas göra rättvisa åt den filosofiskt-teologiska utvecklingens komplexitet. Vetenskapsfilosofen Michael Ruse har fångat betydligt mer av denna komplexitet i fyra korta frågor och ännu kortare svar:

”Does the fact of evolution make Christianity impossible? No! Does the fact of evolution make Christianity unnecessary? No! Does Darwinism make Christianity unnecessary? Yes! Does Darwinism make Christianity impossible? No!”⁸

Det är givetvis skillnad mellan evolutionen som ett faktum och darwinismen som en vetenskaplig teori, därtill en av de mest beprövade som vi känner till idag. I evolutionen som faktum finns inget som kan göra religion överflödigt – tvärtom verkar evolutionära processer spela roll i utvecklingen av religion. Dessutom väcker evolutionen som faktum frågor som direkt relaterar till filosofiska och teologiska svar, vilket blir särskilt tydligt i brottningen med frågorna om moralisk och naturlig ondska. Däremot kan en naturvetenskaplig teori givetvis aldrig inkludera religion som nödvändig.

Trots detta förtydligande kvarstår emellertid frågan på vilket sätt vi kan och vill tala om Gud när vi diskuterar utvecklingsläran. Cabibbos val faller på den gudsföreställning som associeras med klassisk teism. Den leder i det här sammanhanget till slutsatsen: antingen är Gud överflödigt eller så är Guds väsen identisk med orsaken till evolutionsprocessen. Identifieringen av Gud med kausalitetsprincipen är dock djupt problematisk. Det visar sig inte bara på moralfilosofins område utan blir också tydligt just i dialogen mellan naturvetenskap och teologi. Kausalitetstänkandet ledde Newton till att reducera Guds handlande till sporadiska ingripanden vid de speciella tillfällena som han inte fick att passa in i det meka-

⁵ Ursula Goodenough. *The Sacred Depths of Nature*. (New York: Oxford University Press, 1998).

⁶ Goodenough, 102.

⁷ Goodenough, 174.

⁸ Michael Ruse, “Darwinism and Christianity: Does Evil Spoil a Beautiful Friendship?” 88-98 i *The Evolution of Evil* (red. G. Bennett, M. J. Hewlett, T. Peters, R. J. Russell; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 98.

niska systemet som han hade beskrivit så genialt. Det är dock välkänt att det inte dröjde alltför länge tills även det till synes oförklarliga fick en smidig förklaring i enlighet med naturlagarna. Newtons Gud blev arbetslös och hemlös. Hans ”God of the gaps”, kunskapsluckornas Gud, har gått till historien mer som en kuriositet än som en seriös teologisk modell. Istället har andra sätt att tala om Gud öppnat betydligt fler möjligheter att förhålla sig till naturvetenskapliga teorier och teologiska utmaningar. Arbetet med dessa möjligheter bygger delvis på tankegods som går tillbaka till den tidiga kyrkan och medeltiden. I brottningen med 1900-talets historia har det fötts fram sätt att tala om Gud som skiljer sig ganska radikalt från de alternativen som skyntar fram i Cabibbo-citaten ovan.

Ruse sammanfattar denna förändring väl: ”In an almost paradoxical way, the God of the Darwinian process is much more in tune with the God of today’s theologians – and believers – than was the all-perfect, all-powerful God of old.”⁹ Med andra ord: Den klassiska teismens Gud går varken ihop särskilt väl med utvecklingsläran eller med aktuell teologi. Däremot finns det en affinitet mellan mycket av den teologi som arbetats fram post Auschwitz och post kolonialismen å ena sidan och darwinismen som den presenteras idag å andra sidan.

Gud som causa sui och Gud som event

Den kritiska filosofiska och teologiska bearbetningen av begreppen ontologi och kausalitet har varit ett effektivt verktyg i en process som har haft påtagliga konsekvenser för teologins tal om Gud. Den så kallade ontoteologin har kraftfullt ifrågasatts och kausalitetsbegreppet har sjunkit märkbart i betydelse för dagens teologiska arbete.

Ontoteologipaketet avslöjades som inadekvat i en senmodern tid. Dess svagheter hänger samman med att det vilar på distinktioner som bottnar i en gången tids världsbild. Exempelvis lämpar sig ett system som ställer naturligt och övernaturligt mot varandra inte något vidare väl till

ett resonemang om huruvida Gud skapar i, med och under det att naturliga och sociala processer pågår. Dualismen mellan naturligt och övernaturligt har ofta lett till en fokusering av Guds roll i creatio originalis, den ursprungliga skapelsen, på bekostnad av tänkandet kring creatio continua, den fortsatta skapelsen, trots att just denna egentligen är etiskt och existentiellt mer angeläget för mänskligheten än föreställningarna kring creatio originalis. Begreppsparet naturligt-övernaturligt framstår som relik från ett geocentriskt tvåvåningstänkande. Även om den tidens tänkande är passé sedan länge, dröjer sig dess eko kvar i vår begreppsvärld. Vi säger ju också fortfarande att solen går upp och ner trots att vi vet att så egentligen inte är fallet! Dessbättre finns det idag få teologer – om ens några – som skulle bygga sin teologi på distinktionen mellan naturligt och övernaturligt. De som envist håller fast vid denna distinktion är istället de nya ateisterna. De använder den mer än gärna för att överbevisa världen om religionens orimlighet och farlighet.

Likaså är den knivskarpa distinktionen mellan transcendens och immanens mer hinder än tillgång för nutida kristen teologi. Redan själva den händelse kring vilken kristen teologi bildats, nämligen inkarnationen, innebär en radikal relativisering av denna distinktion. Därför kan skilljandet mellan immanens och transcendens aldrig bli själva axeln i ett teologiskt system. Dess rätta plats och roll är den av en hjälpkonstruktion.

Gud måste enligt Aristoteles och en lång rad efterföljare vara causa sui, sin egen orsaksgrund. Det finns goda skäl för att argumentera så, men i slutändan skymmer koncentrationen på kausaliteten mycket annat. Om just detta filosofiska gudsbegrepp yttrade Martin Heidegger de välkända orden: Till denna Gud kan människan varken be eller offra; inför causa sui kan människan varken falla på knä i vördnad eller musicera och dansa. Därför, menar Heidegger, är det gudlösa tänkandet som överger causa-sui-guden kanske närmare ”den gudomliga Guden”.¹⁰ Den-

⁹ Ruse, 98.

¹⁰ „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäss ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muss, dem

na tanke har förändrat det teologiska landskapet på ett grundläggande sätt. I dess kölvatten framstår tankefiguren ”teism kontra ateism” som irrelevant eller rentav som en form av idolatri. Den bidrar inte till att föra teologin vidare, eftersom gudsbegreppet på olika sätt brutit sig ur den konceptuella fångenskapen i debatten mellan en abstrakt teism och en abstrakt ateism. Ett nytt språkbruk har utvecklats som ställer nya krav. Denna situation kräver på intet sätt mindre av rationaliteten – snarare mer, eftersom den ökade komplexitet som blivit följden ställer än större krav på det systematiska tänkandet. I teologin står allt på spel, som John Caputo uttrycker det: ”theology signifies ... the logos of a passion, the logos of desire for God, the logos of a prayer.”¹¹ För en svensk kontext är det kanske nödvändigt att påminna om att ”desire” och ”prayer” här inte står för subjektiv, privat, konfessionell religionsutövning; Caputo gör anspråk på att tala om sådant som uttrycker grundvillkoren för mänsklig existens.

”Gud bortom Gud” (Paul Tillich med flera), 1960-talets Gud-är-död-teologier, Gud som ”mer än nödvändig” (Eberhard Jüngel), ”Gud utan Vara” (Jean-Luc Marion), ”händelsens teologi” (John Caputo) – tillsammans och var för sig står dessa begrepp för en teologisk mångfald och komplexitet som spränger de begränsningar som filtret ”antingen teistiskt eller ateistiskt” utgör. Det länge upplevda tvånget att intellektuell hederlighet och framgång måste yttra sig i viljan och förmågan att härleda och återföra allt till en enda princip, en högsta simplicitas, har gett vika för något annat – insikten att Gud verkar vara rätt så förtjust i komplexitet!

De nyss nämnda teologiska programmen varierar i sin kritik av metafysik och ontologi. Men de sprickor i ontoteologins metafysiska byggnad som de måhända medverkat till, i vart fall har diagnostiserat, hyser också löften om att åstadkomma något nytt och nyttigt – inte bara för ”the

göttlichen Gott vielleicht näher.“ Martin Heidegger, „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, i *Identität und Differenz*, (Pfullingen: Neske 1990), 64f.

¹¹ John D. Caputo. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2006).

logos of desire for God” utan också för ”the logos of desire” att förstå naturen/skapelsen.

Här finns inte utrymme att diskutera detta i detalj. Jag vill därför nöja mig med att sätta ut några flaggor som markerar vart det tänkande syftar som lämnat de gamla alternativens exklusivitet bakom sig. Caputo exempelvis flyttar fokus från metafysik till händelsen; han vill frigöra ”händelsen” (the event) från det statiska ”namnet”. Istället för presensen, närvaron, blir det provokationen som står i centrum för intresset. Kategorierna möjlighet och öppenhet prioriteras på bekostnad av design och ordning. Kausalitetsbegreppet åker således ner några steg på prioriteringslistan till förmån för tilltal och kallelse: det handlar om ”call” snarare än om ”causality”.

Men är ändå inte då orsakssamband den enskilt viktigaste kategorin för en adekvat förståelse av Gud och naturen? Medan många av övertygelse eller ohejdad vana svarar med ett tveklöst ja på denna fråga skulle jag vilja pröva vilka möjligheter som ligger i ett nej. Självklart är kausalitetsprincipen omistligt. Utan den skulle ingen vetenskap kunna fungera. Men det är inte detsamma som att all insikt om Gud och naturen kulminerar i en förståelse av kausalsammanhangen. Friedrich Nietzsche gick så långt som att kalla denna uppfattning en ”djup *vanföreställning* – denna orubbliga tro att tanken, genom att använda sig av kausaliteten som ledtråd, kan nå fram till varats djupaste avgrunder, samt att tanken inte bara förmår att nå kunskap om varat utan till och med kan *korrigera* det. Denna sublimes, metafysiska illusion leder vetenskapen åter och åter till dess gränser, där vetenskapen måste slå om till *konst*: och *det är just konsten som är det egentliga målet för denna mekanism*.¹² Att göra anspråk på att med hjälp av kau-

¹² Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie (15), i *Werke in zwei Bänden, Band I*, (utg. I. Frenzel; München: Carl Hanser, 1967) 70. (svensk översättning av förf.; kursiv i original). „eine tiefsinnige *Wahnvorstellung* ... – jener unerschütterliche Glaube, dass das Denken, an dem Leitfaden der Kausalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur erkennen, sondern sogar zu *korrigieren* imstande sei. Dieser erhabene metaphysische Wahn ... führt sie [die Wissenschaft] immer und immer wieder zu ihren Grenzen, an denen sie in *Kunst* umschlagen muss: *auf welche es eigentlich, bei diesem Mechanismus, abgesehen ist.*“

saliteten kunna utforska tingens innersta väsen är och förblir en illusion enligt Nietzsche. Dess avslöjande leder till en radikal kulturkritik.¹³

Att vetenskapen når gränser där den måste slå om och bli ”konst” är en provocerande tanke. Men i ljuset av berättelser om hur forskning går till och hur många banbrytande insikter har fötts genom tiderna, framstår Nietzsches påstående som mindre uppseendeväckande. Konsten har i dessa sammanhang ofta och på många sätt överglänst kausalitetsprincipen.

I det sammanhanget blir det möjligt att omvärdera vissa standardomdömen. Slump kan till exempel bli något mer än determinismens motsats. Teologiskt behöver slumpen inte längre vara motsatsen till Guds skapargärning. Den behöver inte heller förstås som ett fenomen som ifrågasätter själva tanken på en skapare. Slumpen kan tvärtom uppfattas som ett av Guds vackraste verktyg. Estetiken får en legitim plats vid sidan om kausalitetsprincipen – precis som i den berömda slutpassagen i *On the Origin of Species*: ”whilst this planet has gone cycling on according to the fixed law of gravity, from so simple a beginning endless forms most beautiful have been, and are being, evolved.”

Det handlar inte om att överskrida naturvetenskapens gränser eller att försöka göra teologi av naturvetenskap eller naturvetenskap av teologi. Däremot går det med fördel att med bibehållen respekt för olika kunskapsområdens gränser och möjligheter jämföra utvecklingar på respektive område, vilket kan leda till intressanta iakttagelser.

Vägar framåt

Det är välkänt att utvecklingsläran – precis som det brukar vara med vetenskapliga teorier – har vidareutvecklats och modifierats sedan 1859. Idag är det forskning om samverkan på alla nivåer av biologiska system som röner stor uppmärksamhet. Emergens, självorganisation, horisontell genöverföring och samverkan är några av de nyckelbegrepp som har kommit att komplettera intresset för kampen om tillvaron som under tidigare perioder framhölls som evolutionsforsk-

ningens dominerande tema.¹⁴ Naturen kan inte längre enbart ses som ”red in tooth and claw”, för att uttrycka det med Alfred Lord Tennysons berömda ord.¹⁵ Vetenskapligt, filosofiskt och teologiskt sett kräver förståelsen av darwinismen i våra dagar en betydligt mera nyanserad och komplex syn på naturen.¹⁶

Om jag ska våga mig på en samsyn av de utvecklingstendenser på teologins och darwinismens område som jag har diskuterat här så vill jag stanna inför en rad begreppspar där jag anser att det för varje par finns tydliga tecken på en förskjutning från andra till första ledet: Relation snarare än definition av element, processer snarare än essens, dialektik snarare än dualism, dynamik snarare än stabilitet, samverkan snarare än hierarki, nätverk snarare än monism, emergens snarare än design, kaos som möjlighet till både gott och ont snarare än ett uttryck för enbart ondska, fokus på hybridformer snarare än odlandet av renhetskulturer, möte snarare än segregering, Gud som den oavbrutet verksamma skaparkraft som älskar fram livet (Psalm 104:24-30) och skapar världen ständigt på nytt (sv ps 700:2) snarare än en intelligent designande ingenjör.

Biologin i sin helhet är stadd i förändring. Mikrobiologen Carl Woese talar om en disciplin som befinner sig någonstans mellan ett reduktionistiskt förflutet och en holistisk framtid.¹⁷ Reduktion kommer att förbli ett viktigt vetenskapligt instrument, men fixeringen på molekylärbio- login måste kompletteras med effektiva studier av processer i komplexa, dynamiska system. Analogin håller inte fullt ut, men något liknande kan ändå sägas om teologin: den befinner sig någonstans mellan ett teistiskt förflutet (i bemärkelsen abstrakt teism) och en framtid som bedri-

¹⁴ Jämför Antje Jackelén ”Emergens – en hållbar teologisk vision?” *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 83/3 (2007). 121-129.

¹⁵ Alfred Lord Tennyson, *In Memoriam A.H.H.*, 1850, Canto 55

<http://tennysonpoetry.home.att.net/IMAHH.htm> 090816.

¹⁶ Se till exempel John Cobb Jr., utg. *Back to Darwin: A Richer Account of Evolution*. (Grand Rapids MI: Eerdmans, 2008).

¹⁷ Carl R. Woese, ”A New Biology for a New Century”, 173-86 i *Microbiology and Molecular Biology Reviews* 68:2 (2004), 176.

¹³ *Ibid.* (18) 83f.

ver teologisk forskning med större fokus på komplexa, dynamiska system. Teistisk abstraktion kommer av allt att döma förbli en del av religionsfilosofisk och teologisk argumentation, men som jag har försökt visa här, finns det forskningsprogram och metoder som är slagkraftigare, kreativare och bättre lämpade för teologins uppgifter.

Ett tecken på ett lyckat jubileum är att det kan förena minnen med framtidsperspektiv. I den bemärkelsen har Darwinåret varit värt att firas. Årets reflektioner över darwinismen har betonat behovet av fortsatt vidareutveckling och skapat förväntningar på att sådan utveckling är möjlig, för darwinismen själv liksom för hela biologin och det tvärvetenskapliga arbetet inom naturvetenskap och religion. Som det heter i slutklämmen på en av de många artiklar som publicerats i samband med Darwinåret: ”Med Darwin hade biologin sin Newton. Nu väntar den på en Einstein.”¹⁸

Einsteins insatser lät oss förstå att Newtons determinism är ett specialfall inom ramen för verkligheten såsom den beskrivs med hjälp av relativitetsteorierna. Ett liknande genombrott har efterlysts för biologin. Till att börja med förblev den så löftesrika utvecklingsläran trots allt inlåst i en sorts mekanistisk tvångströja stickad av framstegstankens och konkurrensens garn. Nu vet vi att Kooperation, kommunikation och kreativitet spelar en betydligt större roll för livets utveckling än vad utvecklingsläran i ljuset av den spencerska metaforen ”survival of the fittest” gav vid handen. Fortsatt utveckling lär följa – både för utvecklingsläran och för teologin!

Summary

150 years after the publication of Darwin's *On the Origin of Species*, this article suggests a new framework for the interpretation of the theory of evolution. Based on a number of examples, it is demonstrated that the alternative of either abstract theism or abstract atheism provides an insufficient horizon for the constructive engagement with evolution. Theological developments, ranging from the critique of the ontotheological understanding of God as *causa sui* to contemporary approaches that move beyond the notion of existence (God beyond or without being, a theology of the event; Tillich, Marion, Caputo), give birth to fresh ways of addressing issues of causality. These can be described in terms of a shift of interest from, for example, essence to process, definition to relationality, dualism to dialectics, stability to dynamics, hierarchy to cooperation, monism to network, design to emergence and purity to hybridity. These shifts correspond to some extent to recent developments within the discipline of biology. Increasing emphasis on the behaviour of systems and on cooperation in and between systems offers promising perspectives on the continuing dialogue between science and theology.

Vetekornets lag

Till dialogen mellan naturvetenskap/darwinism och kristen tro

HOLSTEN FAGERBERG

*Holsten Fagerberg, professor emeritus i etik, Uppsala, har som särskilt fokus etiska frågor och relationen mellan teologi och naturvetenskap. Han är kyrkohistorisk genom att som den förste ha förordat kyrklig välsignelse över samkönade relationer i Biskopsmötets utredning 1974, publicerad i *De homosexuella och kyrkan*. Han medverkade i "Den dolde artisten. Om darwinism, skapelse-tro, mening och slump" (2003) och i STK senast i nr 3/2007 med artikeln "Den undanträngda frågan".*

Är en dialog mellan naturvetenskap och kristen tro överhuvudtaget möjlig? Det är den fråga vi ska söka svar på i den här artikeln. Jag vill argumentera för att naturvetenskapen och den kristna religionen, från olika utgångspunkter, har förhållandet mellan död och liv, kaos och kosmos som ett gemensamt ämne att reflektera över. Detta centrala nytestamentliga tema är förberett redan i naturen. Det bör då inledningsvis påpekas att 'kaos' i vårt sammanhang inte används i strikt naturvetenskaplig betydelse, så som det definieras i modern kaosteori, utan som ett symbolord, nära besläktat med begreppet 'död' och som uttryck för naturens och människolivets sköra bräcklighet. I Johannevangeliet formuleras temat som vetekornets lag.

Naturvetenskapen och livsåskådningen bearbetar helt skilda frågeställningar men som Ulf Danielsson skriver i sin bok *Den bästa av världar* (2008) tillhandahåller naturvetenskapen "förutsättningar för världsåskådning" (s 232). Han är då i gott sällskap med Linné, fysiko-teologerna, i viss mån Darwin, uttryckligen med Dawkins och många andra. Linné påstår t ex:

Ändamålet med jordens skapelse är Guds ära, uppenbar av naturens verk, genom Människan ensam. Det är därför den absolut största lönen för allt arbetet att få en allt bättre kunskap om Naturen. Ty någon bättre användning av denna kunskap finnes ej...än att den sysselsätter människan med dess storhet och att den odlas icke med tanke

på lön utan på grund av det underbara den rymmer.¹

Motsatsen gäller också. Nobelpristagaren Steven Weinberg skrev: "Ju mer begriplig världen ter sig, desto mer meningslös förefaller den".² Olika svar men med den gemensamma nämnaren att naturvetaren riktar frågor till religionens företrädare och vice versa.

Uppgiften är alltså att något belysa och lämna ett förslag till en meningsfull dialog utifrån den vetekornets lag som på olika sätt råder både i naturen och den kristna religionen. Lagen som är grundläggande för den kristna livsåskådningen har sin sina rötter i naturens motsats och samspel mellan död och liv.

Erik Johan Stagnelius skrev i sin dikt *Vän i förödelsens stund* att "kaos är granne med Gud". Ur båda perspektiven kan var för sig olika livsåskådningar utvecklas. Läggs tonvikten på naturens ordnings/kosmos-sida påverkar det livsåskådningen i en helt annan riktning än om naturens mörka sida med lidande och död sätts i centrum. Men det motsatta förhållandet gäller också; beroende av den livsåskådning man omfattar skärps blicken antingen för naturens negativa eller positiva sidor.

¹ Carl von Linné, *Om undran inför naturen* 2005, 161.

² Citerat efter Ulf Danielsson, *Den bästa av världar* 2008, 232. 'Världsåskådning' och 'livsåskådning' används numera som liktydiga begrepp. Religion är en form av livsåskådning. *Realencyklopedin* 20, 128.

Naturen som kosmos

Alltsedan antik tid har det funnits en insikt om naturens grundläggande ordning och om samspelet i naturen mellan allt levande. Under upplysningstiden blev naturens sinnrikhet föremål för systematiskt studium av de s.k. fysikoteologerna. Ett av deras uttalade mål var att med hjälp av samtidens naturvetenskap påvisa sammanhang och strukturer i naturen.³ Carl von Linné är den främsta svenska företrädaren för den fysikoteologiska tanketraditionen. I naturen fann han spår av Guds skaparverk, de väckte hans förundran och födde lovsång till Guds ära. Gamla testamentet erbjöd honom en rad texter med samma tema i ett ofta upprepat mantra om den "Gud som har skapat himmel och jord".⁴

På grund av Linnés tidsbundna föreställningar är det frestande och lätt att förklara hela hans ansats som obsolet men man glömmar då bort den bestående kärnan i hans arbete, den påvisbara lagbundenheten, ordningen och jämvikten i naturen. I stället för att nöja sig med att påvisa dessa sammanhang ville Linné med naturens hjälp bevisa något som inte kan bevisas, tron på en Skapare. Under trycket av nya kunskaper och inträffade katastrofer skulle därför det mesta av den fysiko-teologiska traditionen spolas bort. En viktig person i detta sammanhang var Charles Darwin.

Men inte desto mindre är det angeläget att påminna om det kosmosperspektiv som levde kvar även hos Darwin, dels i form av det Naturliga Urvalet⁵, dels i hans egna och omfattande iakttagelser av naturens samspel mellan växter och djur.

Två skäl talar för att betrakta Darwins Naturliga Urval som en ordnande och bevarande kraft i tillvaron. Det var för det första kalkerat efter människans förmåga att genom selektivt urval skapa nya livsformer men det överträffar enligt

honom i det stycket människans förmåga att ta vara på nyttiga varianterna och föra dem vidare, för det andra var det hans insikt om det vi idag skulle kalla naturens ekologi.

Vad gäller den första punkten definierar han det naturliga urvalet som den princip "genom vilken varje lätt variant, om nyttig, bevaras"⁶ i motsats till kampen för tillvaron, som i Robert Malthus efterföljd stod för utslagningen. "Vi har sett", skriver han vidare, "att människan genom urvalet utan tvekan kan framställa goda resultat och anpassa organiska varelser till sin egen nytta genom *ackumulation* av de små men nyttiga variationer, som skänks henne genom naturens hand. Men det Naturliga Urvalet är...en kraft som ständigt är redo till handling och är oändligt överlägsen människans svaga ansträngningar, på samma sätt som naturens verk är överlägsna konstens."⁷ Om det Naturliga Urvalet skriver han metaforiskt, att det "dagligen och timme för timme granskar, över hela världen, de minsta varianter, förkastar de dåliga, bevarar och samlar alla de goda".⁸ Som vi ska se utgår fysikerna från naturens ordning och den finns som en dold förutsättning i Darwins evolutionsteori. Det som var nyttigt, idag tolkat som *fitness*, överlevnadsvärde, bevarades och fördes vidare genom det sexuella urvalet. I *The Descent of Man* (1874) erkänner han indirekt denna ordning genom medgivandet att han var påverkad⁹ av äldre än-

³ Wolfgang Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht* 1957.

⁴ Genomgående används denna fras i Gamla testamentet om Gud som skaparen. I centrala gammaltestamentliga texter som Psaltaren och profetskrifterna spelar däremot tidsangivelserna i 1 Mosebokens två första kapitel ingen roll.

⁵ Se om detta: Holsten Fagerberg, *Den dolde artisten* 2003, 15-45 och Den undanträngda frågan i STK 2007/3, 130-138.

⁶ Citatet återgivet i *Den dolde artisten* 2003, 225, not 5: I have called this principle, by which each slight variation, if useful, is preserved by the term Natural Selection, in order to mark its relation to man's power of selection.

⁷ Originaltexten återfinns i *Den dolde artisten* 2003, 225 f, not 10.

⁸ Citaten återfinns i *Den dolde artisten* 2003, 19, not 10 och 226, not 13. Ytterligare ett exempel: Metaforiskt kan sägas att det Naturliga urvalet dagligen och stundligen världen över granskar det obetydligaste förändringarna och samlar upp det goda. *Över allt och när tillfälle erbjuds* arbetar det på varje organisms förbättring i förhållande till sina organiska och oorganiska livsvillkor. Citatet återfinns i Fagerberg 2003, 39.

⁹ *The Descent of Man* 1874, 61. Texten återgiven i *Den dolde artisten* 2003, 233. Samma problematik tangeras i Sverker Sörlin, *Den blinde skaparen*, 2009, 115: "Självt kallade /Darwin/ det för 'den gömda handen' *the hidden hand*, som verkade i den fortgående evolutionen.

damålsföreställningar, när han skrev sin bok om arternas uppkomst.

I likhet med Linné var Darwin en fenomenal iakttagare av det vi idag kallar naturens ekologi. Många orkidéer kräver besök av nattfjärilar för sin befruktning, styvmodersviolens och rödklövern behöver humlor till hjälp i samma syfte och även andra växter är helt beroende av humlorna för sin överlevnad. Det råder ett komplicerat samspel mellan död och liv i naturen. För sin fortlevnad är växter och djur beroende av varandra.¹⁰ Detta förhållande uppfattade Darwin lika klart som Linné och det förklarar med stor sannolikhet de kända slutorden i *Om arternas uppkomst* skrivna i Linnés anda, men hos Darwin mer återhållsamt formulerade:

Ur naturens krig, ur hungersnöd och död härör direkt det mest upphöjda vi kan föreställa oss, uppkomsten av de högre djuren. Det finns en storlagenhet i denna syn, att livet med alla sina mångtydiga yttringar *ursprungligen av Skaparen* andades in i endast några få former eller i en enda och att medan denna planet har fortsatt att kretsa runt i enlighet med gravitationens orubbliga lag, från en så enkel början ändlösa rader av de skönaste och underbaraste former har utvecklats och alltjämt utvecklats.¹¹

Insikterna om naturens ordning och samspel hör dock ingalunda enbart en förgången tid till utan lever under andra förtecken vidare inom den moderna ekologin, fysiken och kosmologin, som här blott kortfattat kan beröras.

Ekologin som läran om förhållandet mellan organismer och deras miljö är en ung vetenskap med en nästan explosionsartad utveckling och dominerade plats inom biologin. En rad avhandlingar har sett dagens ljus under de senaste årtiondena. Som redan påpekats har ekologin sina rötter hos Darwin, som med många exempel klargjort, hur växter och djur, ofta med långt biologiskt avstånd från varandra, vävs samman i ett nät av komplicerade förbindelser. Dagens

¹⁰ Charles Darwin, *Om arternas uppkomst* 2005, 56-59.

¹¹ Darwin 2005, 372. De här kursiverade orden lyder i originalet "having been originally breathed by the Creator" men översätts till svenska med den passiva verbformen "blästes en gång in i", senast i Staffan Ulfstrand, *Darwins idé* 2008, 31. Varför?

ekologi handlar om balansen mellan rovdjur och bytesdjur, mellan växter och de djur som livnär sig av dem, mellan människan och hennes miljö.

Den balans vi här talar om är dock inte statisk, den miljö i vilken växter, djur och människor har sin hemvist är stadd i ständig förändring. Arter lever och dör ut, död och liv samspekar och skapar tillsammans med naturliga variationer nya förutsättningar för livets utveckling. Men även människan deltar aktivt i dessa skeenden. Under de senaste 200 åren har vi människor spelat en allt större negativ roll för rubbningen av den ekologiska balansen. Genom att odla upp land, hugga ner skog, förorena vattensystem och luft, bygga fabriker, motorer och bilar har vi vållat och vållar stora störningar.¹²

Det andra området där förundran över naturens sinnrika ordning fortfarande lever stark är fysiken och kosmologin. Ulf Danielsson har skrivit två böcker på detta tema, *Stjärnor och äpplen som faller* (2003) och *Den bästa av världar* (2008). Om världen som kosmos har Danielsson mycket att berätta. Från Aristoteles har vetenskapen ärvt den bestående insikten "att det finns regelbundenheter i naturen, som gör den begriplig och att dessa kan avslöjas med hjälp av logik och förnuft".¹³ Denna djupliggande ordning är förankrad i matematiska naturlagar, utan vilka inget liv hade kunnat uppstå.¹⁴ Naturens symmetri är förutsatt inom fysiken. I den har man anat "eviga och omutliga lagar, baserade på matematisk nödvändighet, och kanske, rentav skönhet".¹⁵ Naturen älskar matematik¹⁶ och vi förundras över den "snillrikhet" med vilken kosmos satts samman. Men samtidigt betonar Danielsson skörheten i denna ordning. Världen är både kosmos och kaos, den är inte perfekt¹⁷, i grund och botten är den "luddig och osäker".¹⁸ Världsordningen är skör, styrd av kaos och tillfälligheter.¹⁹ Naturen är inte helt symmetrisk,²⁰

¹² W.H. Dowdeswell, *Djurens ekologi* 1963.

¹³ Danielsson 2003, 41.

¹⁴ 2003, 308.

¹⁵ Danielsson 2008, 64.

¹⁶ 2008, 69.

¹⁷ 2008, 106.

¹⁸ 2003, 83.

¹⁹ 2003, 135.

²⁰ Nobelpriset 2008 gick till japanen Yochiro Nambu för "upptäckten av mekanismen för spontant symme-

på makroplanet uppvisar den en kaossida, bl a i form av naturkatastrofer och mänskligt lidande som, i samspel med kosmos, har något att lära oss.

Kaos och kosmos i samspel och kamp

Kaos är granne med Gud skrev Stagnelius. Kaosperspektivets lidande och död var undanträngt hos fysiko-teologerna. Deras avsikt att med ändamålsorsaker bevisa Guds existens gjorde dem blinda för naturens mörka sidor och svarslösa inför en naturkatastrof som tsunamin i Lissabon 1755; deras bygge föll efterhand ihop inte minst genom Voltaires kritiska satir *Candide*, närmast riktad mot den tyske filosofen Gottfried Leibniz teodicé.

Hos Carl von Linné fanns likväl en klar uppfattning om att i naturen pågår ett allas krig mot alla.²¹ Djuren skyr ingen möda för att finna föda. Rovdjuren dödar sina bytesdjur, rovfågglarna andra fåglar. Maskar och insekter blir fåglarnas byte, stora fiskar äter mindre, och så fortsätter det i en lång kedja. Livets förutsättningar är andras död. Grymmast av alla är människan, som inte bara kräver växters och djurs liv för sin överlevnad. Inför anblicken av allt lidande och all förödelse som också på andra sätt ständigt pågår, blir den okunniga och oupplysta människan "hart när uppretad och förargad över att Gud, världsalltets byggmästare, behagat skapa en dylik, med så mycket elände belastad jord".²²

Dessa för en nutida människa helt uppenbara förhållanden av lidande, katastrofer och död får dock inget riktigt fäste hos Linné och ger honom inga skäl till tvivel och gudsförnekelse. Det finns åtminstone tre näraliggande förklaringar till hans ställningstagande: samhällets naturhushållning, Bibeln och naturvetenskapen.

tribrott i den subatomära fysiken". Efter Big bang skapades lika mycket materia som antimateria, och de båda borde då ha plånat ut varandra. Men genom ett symmetribrott – ett avsteg från den perfekta symmetrin – vann materien och möjliggjorde därmed hela universum.

²¹ Carl von Linné 2005, 95.

²² Ib., 19.

Linné levde i ett bondesamhälle. Han var från barndomen förtrogen med naturhushållningens jordbruk och boskapsskötsel. Nötkreatur, grisar och höns slaktades för att bli till mat åt hungrande magar. Erfarenheterna av växlingen mellan liv och död, och döden som livets förutsättning var många och väckte inga allvarliga frågor om naturens grymhet (fastän tanken tangerades som vi sett här ovan) och om djurens lidanden. Det måste helt enkelt vara så både för överlevnad och bibehållen jämvikt i naturen.

Bibeln var en levande bok i Linnés samtid. Av avgörande betydelse var hans allt mer omfattande kunskaper i *scientia naturalis*. Ju mer man förvärvar sig en solid kännedom om naturens lagar, desto klarare skall man upptäcka det beundransvärda i naturen, vilket beredde Linné "en nästan ofattbar njutning".²³ Denna känsla tar hos honom överhanden. Naturens mörka sida finns också men den infogas i ett större sammanhang, där döden väl har sin plats men inte ensamrätt.

Efter hand skulle likväl scenariet bli det helt motsatta. Naturens storslagna ljusa sida, som manade till lovsång och tillbedjan, förmörkades, naturens ordning blev ett undanträngt tema, lidandet, döden och naturens ofullkomlighet trädde i förgrunden. Biologerna fann inte längre anledning att prisa Gud som skapelsens upphov utan i stället framträdde skäl att förneka honom, med vittgående livsåskådningsmässiga konsekvenser. En början till denna förändring kan återföras till Charles Darwin.

Jag ställde tidigare frågan om sambandet mellan naturvetenskap och livsåskådning och fann att, ehuru helt olika till sin ansats, naturvetenskapen tillhandahåller förutsättningar för en livsåskådning.

Liksom Linné är Darwin ett bra exempel. Fastän *Om arternas uppkomst* är ett rent naturvetenskapligt verk väckte det omedelbart livsåskådningsfrågor till liv och de avhandlades i ett intressant brev från Darwin till hans amerikanske kollega Asa Gray, som jag strax återkommer till.

I *Om arternas uppkomst* anknyter Darwin direkt till Linnés beskrivning av det allomfattande krig för överlevnad och fortplantning som pågår i naturen. Denna kamp är nu ett huvudperspektiv

²³ Ib., 19.

(jämte det naturliga urvalet) och det banar väg för ett nytt paradig.

Vi skådar naturens anlete som ljuvt och leende, tycker oss ofta se ett ymnigt överflöd av näring. Men däremot ser vi inte eller glömmet bort, att de fåglar som sitter där och sjunger omkring oss i huvudsak lever på insekter eller frön, och alltså förintar andra liv. Vi glömmet i vilken utsträckning dessa små sångare och deras ägg och ungar faller offer för rovfåglar och andra rovdjur.²⁴

Denna mörka bild av naturen balanseras dock också hos Darwin med en annan. Det finns ett samspel mellan liv och död i "naturens hushållning" med allt vad denna inrymmer av knapphet överflöd, utplånande och fördelning". Om en enda organism fick föröka sig ohämmat, skulle jorden snart uppfyllas av dess avkomma. Människan med sin långsamma förökning skulle fördubbla sin numerär på tjugofem år och efter några tusen år skulle det inte finnas ståplatser för alla.

Allas krig mot alla i naturen innebär också lidande. Tanken vidrörs i *Om arternas uppkomst* och där svarar Darwin att individerna i naturens krig "inte känner någon rädsla att döden i allmänhet kommer snabbt och att de livskraftiga, de friska och lyckosamma oftast får överleva och fortplanta sig".²⁵ Men frågan gnagde och verbaliserades i ett svarsbrev till Asa Gray. Denne hade mottagit, läst och kommenterat Darwins nyutkomna bok i ett inte längre tillgängligt brev. Gray var en bekännande kristen och hade, kan man förmoda, vidrört de teologiska konsekvenserna av det Darwin skrivit om kampen för tillvaron.²⁶

De teologiska aspekterna på frågan är alltid plågsam för mig. Jag är förvirrad. Jag hade ingen avsikt att skriva ateistiskt men erkänner att jag inte lika klart som andra och själv önskade kunna göra, ser tecken på en plan (*design*) och godhet (*beneficence*) runt omkring oss. Jag tycker det för mig finns för mycket elände i världen och jag kan inte

övertyga mig själv om att en välvillig och allsmäktig Gud avsiktligt skulle ha skapat /stekeln/ Ichneumonidae i det bestämda syftet att den skulle livnära sig inuti levande fjärilslarver eller att kateten skulle leka med musen. Eftersom jag inte tror detta ser jag ingen nödvändighet i att ögat skulle vara direkt uttänkt (*designed*). Men vid åsynen av detta underbara universum och särskilt människans natur är jag inte heller nöjd med tanken att allting skulle vara ett resultat av rå styrka. Jag lutar åt att se på allt som ett resultat av uttänkta (*designed*) lagar men detaljerna, vare sig de är goda eller dåliga, är den s k slumpens verk. Men inte heller denna åsikt tillfredsställer mig *på något sätt*. På djupet känner jag att hela saken är för svår (*profound*) för det mänskliga intellektet. En hund skulle lika bra kunna spekulera över Newtons själsliv (*mind*).²⁷

Citatet i sin helhet uppvisar en Darwin i spänningsfältet mellan kaos och kosmos i naturen. Så snart den spänningen försvinner lämnas fältet fritt antingen för *intelligent design* eller för ateism. Detta åskådliggörs tydligt i Richard Dawkins *Livets flod* (1996), som Ted Peters också fäst min uppmärksamhet på.²⁸ Dawkins citerar ett kort utdrag ur Darwins brev till Asa Gray och understryker grymheten i stekelhonans sätt att livnära sig på levande fjärilslarver. Man vet inte på vilket sätt fjärilslarven är bedövad; är bara larvens rörelseförmåga och inte dess medvetande satt ur spel, skulle det vara ett tecken på naturens grymhet. Men naturen är inte grym konkluderar Dawkins, den är bara obarmhärtigt likgiltig. Kosmosperspektivet är alltså helt borta. Om naturen tidigare användes som ett tecken på förhandenvaron av en Skapare, tjänar den nu som argument för motsatsen. Lars Gustafsson²⁹ sammanfattar bra den moderna synen på världen ur ett kaosperspektiv:

²⁷ Francis Darwin, (utg), *Life and letters of Charles Darwin* 1888, vol. II, 310-312.

²⁸ Richard Dawkins, *Livets flod* 1996, 89 ff.

²⁹ Lars Gustafsson, *Fru Sorgesdahls vackra vitas armar* 2008, 202 - Till denna moderna syn på tillvaron kan också de tyska filosoferna Arthur Schopenhauer, Friedrich Albert Lange och Friedrich Nietzsche ha bidragit, i uppgörelse med Immanuel Kant. För de två sistnämnda, i anslutning till då gängse Darwintolkning, se Fredrik Agell, *Frågan efter livets mening* 2002, 121, 153 f och 160-165.

²⁴ Darwin 2005, 50.

²⁵ Ib, 62.

²⁶ Ted Peters har i *STK 3/2007*, 100 gjort mig uppmärksam på Darwins brev, men jag tolkar det på ett något annat sätt än han genom att återge ett större avsnitt.

Men var det inte snarare Gud som har behandlat människorna illa? Kunde man tänka sig en grymmare, mer cynisk värld än denna som han hade skapat. Med dessa insekter som förgiftar varandra eller efter kärleksakten äter upp varandra eller med sina spikbesatta penisar river upp honans vagina för att inga främmande gener någonsin skall kunna tränga in i hennes helgade domäner.

Alltifrån antik tid intill nutid har det alltså på olika sätt och med motstridiga resultat funnits ett samband mellan naturvetenskap och livsåskådning. Att detta tett sig så olika har sin grund i två omständigheter. Den ena har att göra med det dubbelansikte naturen uppvisar, det andra med en oklar gränsdragning mellan religion och naturvetenskap. Båda dessa förhållanden måste hållas i minne för att frågan inte ska hamna i återvändsgränder utan möjlighet till gemensamma överväganden och samtal.

Kaos och kosmos är de två aspekterna på naturen. De finns sida vid sida. Lika ensidigt som det är att förlora blicken för naturens skönhet och ordning, lika missvisande att glömma bort naturens mörka sidor av förintelse, naturkatastrofer, lidande och död. Det stora frågekomplexet om lidandet i världen har begrundats i olika teodiceer som dock aldrig har kommit fram till några slutgiltiga svar. Förmodligen är det så som Darwin skriver, att frågan är för svår för mänskligt tänkande. Vi känner bara en värld och den måste vi som människor både acceptera och reagera på. Inlevelse, medkänsla och medlidande är mänskliga sätt att förhålla sig till vår omgivning på; det är också omvitnat, hur dessa egenskaper finns hos de flesta och väcks till liv i svåra och utsatta situationer.

Liksom motsatsparet kaos och kosmos hör liv och död samman. Döden är ett uttryck för tillvarons mörka sida, livet till dess ljusa; de förutsätter varandra; hålls de samman blir perspektivet ett helt annat än om de skiljs åt. Både Linné och Darwin insåg dödens nödvändighet för livets fortbestånd. För att leva måste vi äta. Detta är en helt naturlig process, där döden står i livets tjänst. Det är svårt att generellt anlägga synpunkter på gott och ont i sådana sammanhang.

I synnerhet drabbar frågeställningen intagandet av animalisk föda. Den ingår normalt i människans kost och behövs för ett fullgott liv. I

jordbrukssamhället var djurhållningen självklar som en del i matproduktionen. Det som kan vara gott eller ont i ett sådant sammanhang handlar om skötseln av djuren och formerna för slakten. Att vanvårda djuren är en ondskefull handling, att utsätta dem för stress och lidande i samband med slakten är likaså såväl etiskt som moraliskt förkastligt. För den som accepterar samspelet mellan död och liv är ett sådant ställningstagande närmast självklart.

Även vegetarianerna lever under samma villkor. Den kost de intar har en gång levat, den har skördats och förvandlats till mänskoföda. Vegetarianernas ställningstagande är ett personligt val på alla sätt värt respekt men finner sin extrema form hos veganerna. Här har dubbelperspektivet på liv och död helt gått förlorat.

Om gränsdragningen mellan naturvetenskap och livsåskådning har jag redan skrivit. Konflikten uppstår, när religionen missförstår sin uppgift och ifrågasätter ofrånkomliga vetenskapliga rön om naturens ålder och livets utveckling under miljontals år. Naturvetenskapen i sin tur överskrider sina förutsättningar när den inte besinnar sin begränsning. Den besvarar inte frågor om naturens ordning, Guds existens, själva varat, varför något över huvud taget finns till och det subjektiva medvetandet.³⁰ Dessa begränsningar delar den förstås med religionen.

Därför blir det helt missvisande, när Staffan Ulfstrand³¹ ger sin senaste bok en materialistiskt livsåskådningsmässig inramning. Darwin skrev ett rent naturvetenskapligt arbete utifrån en ny teori om arternas uppkomst. Gamla paradigmet om jordens ålder och arternas uppkomst ersattes av nya, vad åldern beträffar redan förberett genom nya geologiska rön; vad som också utbyttes var en obsolet bibeltolkning, även den förberedd genom den vetenskapliga exegetiken.

Ytterligare en lärdom vi fått av vår genomgång är beroendeförhållandet mellan naturvetenskapliga insikter och konsekvenserna för livsåskådningen. Den lärdomen är avhängig av beroendeförhållandet mellan kaos och kosmos, som tecknar den sanna bilden. Ensidiga påståenden leder till ensidiga slutsatser. Kosmos finns

³⁰ Jfr Ulf Danielsson 2008, 232 och 247.

³¹ Darwins idé 2008, 13-20 .

som motvikt till kaos, utan kaos framträder en förvanskad bild av den tillvaro vi människor är hänvisade till. Men kosmos är lika nödvändig som balans mot den förtvivlan och meningslöshet som ofrånkomligt följer av en ensidig syn på tillvaron som uteslutande kaotisk. Kosmos står för ett hopp trots allt i det kaos alltför många människor är tvingade att leva i och som i Romarbrevets åttonde kapitel beskrivs som att skapelsen ”ropar som i födslovänder”.

Kaos och kosmos i Bibeln

Inledningsvis ställde jag frågan om förhållandet mellan naturvetenskap och kristen tro, som möjliggör en meningsfull dialog. Kondenseras frågan, så som vi gjort i det föregående, till en fråga om synen på livet och döden blir svaret ett otvetydigt ja. Den kristna religionen rör sig i samma spänningsfält som naturen mellan kaos och kosmos, här utvidgat till att gälla mellan ont och gott, sjukdom och hälsa, förtvivlan och tillit, död och liv. Korset som den kristna grundsymbolen handlar om detta tema. Jesus framlevde sitt korta jordeliv bland sjuka, blinda, döva, utanförstående och marginaliserade. Enligt Lukasevangeliet fjärde kapitel var han utsänd för att ”förkunna befrielse för de fångna och syn för de blinda, att ge de förtryckta frihet”.

För att förstå och förklara kristendomens kärnbudskap hämtar de nytestamentliga författarna analogier från naturen. I första Korintierbrevets femtonde kapitel utvecklar Paulus sina tankar om den kristna uppståndelse tron med en bild. Utan att bli nedlagt i jorden kan ett frö inte växa och förvandlas till något annat än det tidigare var.

Det som blir sått förgängligt uppstår oförgängligt.
Det som blir sått föraktat uppstår i härlighet.³²

Men det är främst Johannesevangeliet man bör vända sig till för att få temat belyst. Johannes kallas med rätta teologen bland evangelisterna, han är den som koncentrerar sin berättelse om Jesus till temat död och liv och de konse-

kvenser det får för kyrkan och enskilda troende människor. Från början till slut genomsyras hela evangeliet av temat och varierar med symboler, bilder och berättelser tagna från naturen, historien och samtiden.

Den lättast åtkomliga och mest välkända bilden är hämtad från naturen. Johannes skriver om vetekornet som kräver jorden som näring för att kunna gro, växa och ge skörd.

Om vetekornet inte faller i jorden och dör förblir det ett ensamt korn. Men om det dör ger det rik skörd. Joh 12:24.

Med liknelsen vill Jesus förklara sin förestående död som en förutsättning för det liv han med den initierar och skall ge vidare åt andra. Ur dödens kaos skall kosmos skapas.

En annan bild med samma syfte är lammet, en central metafor hos Johannes med rötter hos profeten Jesaja och i Gamla testamentets berättelse om uttåget ur Egypten. Hur central för Johannes metaforen ’lammet’ är framgår av dess förekomst både i evangeliet början och slut, den första gången i klarspråk, den andra mer fördold och därför svårare att upptäcka. Låt oss betrakta båda dessa ställen.

I evangeliet början presenteras Jesus överraskande två gånger som Guds lamm, i det ena fallet som ”Guds lamm som tar bort världens synd”, i det andra bara som ”Guds lamm”.³³ Varför, vad menas kan man med rätta fråga. Svaret måste hämtas från historien, närmare bestämt från den gammaltestamentliga berättelsen om påskhögtidens instiftande.

Den natt då den första påskmåltiden firades skulle israeliterna bryta upp till friheten från förtrycket i Egypten, vilket var förbundet med livsfara. Guds hjälp var av nöden. Påskalammet blod, struket på dörrposterna till de hus, där påskalammet åts, skulle skydda och möjliggöra uppbrottet till friheten.

Den natten skall jag/Herren/gå fram genom Egypten och döda allt förstfött i landet, både människor och boskap...Men blodet skall vara ett tecken på

³³ Joh 1:29 och 36. Uttrycket ”som tar bort världens synd” syftar förmodligen på den lidande tjänaren som ”bär mångas skuld” i Jesaja 53. Se René Kieffer, *Kommentar till Nya Testamentet* 1987, band 4A, 41.

³² 1 Kor 15:42-43.

husen där ni bor. När jag ser blodet skall jag gå förbi och det förödande slaget skall inte träffa er, när jag slår Egypten.³⁴

Meningen var alltså uppenbar för den som känner till den gammaltestamentliga bakgrunden. Påskmåltiden initierade befrielsen från förtryck och förnedring till ett liv i frihet. Jesus som Guds lamm antyder innebörden i hans jordiska gärning i livets tjänst, för vilken hans död var en förutsättning enligt vetekornets lag

Efter berättelsen om korsdöden återkommer lammsymbolen i en mer fördold form, bara som en notis, men också den mot en gammaltestamentlig bakgrund. Ensam av de fyra evangelisterna antecknar Johannes att Jesu ben inte krossades, när den döda kroppen togs ned från korset.³⁵ Återigen finns här en anspelning på den första påskmåltiden och föreskriften där om påskalammet ”att inget ben får krossas”.³⁶ Som ett påskalam stod Jesu död i livets tjänst.

Ett tredje exempel på hur huvudtemat död och liv, kaos och kosmos, varierar är bevarat i en överläggning i det judiska rådet, även denna unik för Johannesevangeliet.

Överstepräster och fariséerna kallade då samman rådet och sade: ”vad skall vi göra? Den här mannen gör många tecken. Om vi låter honom fortsätta börjar alla tro på honom och då kommer romarna och utplånar både vår heliga plats och vårt folk.” En av dem, Kajafas, som var överstepräster för det året, sade då till dem: ”Ni förstår ingenting. Ni fattar inte att det är bättre för er att en enda människa dö för folket än att hela folket går under.”³⁷

Att död och liv i samspel hör till kärnpunkten i det kristna budskapet ger Johannesevan-

³⁴ 2 Mos 12:12-13.

³⁵ Joh 19:32-33: Soldaterna kom därför och krossade benen på dem som var korsfästa tillsammans med Jesus, först på den ene och sedan på den andre. Men när de kom till Jesus och såg att han redan var död krossade de inte hans ben.

³⁶ 2 Mos 12:46 och 4 Mos 9:12.

³⁷ Joh 11:47-50. För att ytterligare understryka betydelsen av Jesu död återger Johannes två andra för evangeliet unika Jesusord: ”Jag/Jesus/är den gode Herden. Den gode herden ger sitt liv för fåren.” (Joh 10:11) och ”Ingen har större kärlek än den som ger sitt liv för sina vänner.” Joh 15:13.

liet ytterligare belägg för i de texter vi redan har stiftat bekantskap med. De har nämligen en fortsättning med konsekvenser för den kristnes vardagsliv och de två sakramenten dopet och nattvarden.

Liknelsen om vetekornet fortsätter med en kort antydning om dess konsekvenser för det kristna vardagen: ”Den som älskar sitt liv förlorar det, men den som i den här världen hatar sitt liv skall rädda det till ett evigt liv.” I en något mildare formulering återfinns samma tanke hos övriga tre evangelister: ”Den som mister sitt liv för min skull, han skall finna det.”³⁸ I överförd mening skall den kristne dö från sitt på sig själv fokuserade jag för att ställa det i Guds och nästan-kärlekens tjänst.

Den korta anteckningen i Johannesevangeliet om hur soldaterna förfor med Jesu döda kropp fortsätter med en ytterligare en unik notis. I stället för att krossa benen stack en soldat med sin lans upp Jesu sida varvid det rann ut blod och vatten.³⁹ Vattnet syftar här med stor sannolikhet på dopet, blodet på eukaristin, nattvarden, båda med bäring på Jesu död och uppståndelse. Man döps till Jesu död och uppstår metaforiskt med honom till ett nytt liv i efterföljelse; eukaristin gör hans död och uppståndelse till en nuhändelse varje gång den firas. Här finns en enhet mellan kroppsligt och andligt. Brödet och vinet som människans näring får en ny betydelse som Kristi kropp och blod, utgivna i döden för att människan ska leva.

Teodicén

Kristendomens centrala tema om döden och livet är som vi sett djupt förankrat i den verklighet vi känner till och är helt beroende av. Ingen kan vistas där utan föda och den mat vi och alla djur intar kräver åtkomsten av annat liv. Död och liv, kosmos och kaos existerar i samspel, de är varandras förutsättningar. Det verkar obarmhärtigt att något måste dö för att annat ska leva, det är en gåta men någon annan tillvaro känner vi inte till. Temat död – liv med sin förankring i vår

³⁸ De båda citaten återfinns i Joh 12:25 och Mt 10:39.

³⁹ Joh 19:34.

jordiska tillvaro tas upp i kristendomen, det utgör dess kärna och får där en fördjupad tolkning. Döden i sina olika betydelser i Bibeln och kristenlivet får en meningsskapande uppgift. Kaos övervinns av kosmos, livet segrar över döden. Detta perspektiv öppnar en särskild möjlighet för en på kristen tro grundad teodicé. Uppslag till en sådan finns i den inledande artikeln av Ted Peters i tredje häftet av Svensk Teologisk Kvar-talskrift 2007.⁴⁰

Hans utgångspunkt är evolutionen i form av en mekanisk slumpartad urvalsprocess i ett samspel mellan arv och miljö. Små gynnsamma varianter i det biologiska arvet ger en individ möjligheten att föra sitt genom vidare till ett kommande släkte. Det naturliga urvalet innebär enligt Peters, missvisande, en skoningslös urvalsprocess med lidande och död som följd. Många liv släcks tidigt ut och kommer aldrig till fullbordan för att andra ska få chansen att överleva. Naturen är obarmhärtig, evolutionen beskrivs som en klumpig, slumpartad process,⁴¹ det vi kallat kosmos, finns inte.⁴² Peters köper helt de nutida darwinisternas ensidigt negativa bild av naturen med ett undanträngt kosmosperspektiv.

Frågan som ska besvaras formuleras därför så: ”Var passar en nådig eller kärleksfull eller omtänksam Gud in i en evolutionär värld?”⁴³, som till sin karaktär är skoningslös och slumpartad och därför utan mening.

Ted Peters presenterar tre möjliga svar. Ett är det ateistiska, som dock ger utrymme för altruismen, ett andra handlar om den s.k. kenotiska teologin med innebörden, att Gud har avstått något av sin makt och därmed ansvaret för sin ofullkomliga skapelse för att lämna plats för människans fria vilja och val. Det tredje svaret, som han själv omfattar, benämner han korsets

och uppståndelsens teologi. Med hjälp av den tolkar han sedan evolutionen och det naturliga urvalet.⁴⁴

Mot bakgrunden av det redan skrivna är detta en bakvänd lösning. Förståelsen av den naturliga världen som ett samspel mellan kaos och kosmos är i stället utgångspunkt för den kristna teologins förståelse av samspelet mellan död och liv. Ett sådant förfaringssätt överensstämmer med det Johannes gör i sitt evangelium i de tidigare lämnade exemplen. Det är inte korset som tolkar vetekornet utan det Johannes kallar dess död möjliggör förståelsen av Jesu korsdöd.

Det hopp om ett nytt liv som den kristna tron förmedlar är förberett redan i skapelsen med återverkningar för teodicén. Ingen kan vara blind för de många former av lidande och förintelse som finns i naturen, men det gör skillnad om detta faktum förenas med naturens andra sida, som inger hopp, glädje och förtröstan. Det är väl omvittnat, hur mängder av människor återfår tröst och styrka genom att vistas i skog, vid hav eller på fjäll.

Man får inte underskatta det lidande som följer med livets naturliga villkor men inte heller – med Linné och Darwin i minne – dödens nödvändighet för att ge utrymme åt annat liv. Nutida darwinisters vinklade mörka beskrivning av naturen skapar en ensidig bild, som kosmosperspektivet korrigerar.

Den kristna teologin kan anknyta till dessa för alla välkända förhållanden och lämna ett självständigt bidrag som fördjupar förståelsen. De tidigare presenterade metaforerna och berättelserna i Johannesevangeliet klargör vad saken gäller. De hänvisar till en Gud som inte passivt betraktar tillvarons mörka sidor utan aktivt ingriper, inger hopp och tröst genom ord, sakrament och handlingar. Tyngden av detta program ökar genom sin anknytning till världen som både kaos och kosmos. Teodicén får här snarare ett praktiskt än ett teoretiskt svar.⁴⁵ Världen ser ut

⁴⁰ Evolution, Evil and the Cross STK 3/2007, 98-120.

⁴¹ Ib, 100.- Denna beskrivning av evolutionen och det naturliga urvalet kan jämföras med Darwins i noterna 9-12 här ovan.

⁴² Detta påstående måste dock nyanseras något, eftersom Peters har infogat ett kort avsnitt i form av en fråga: ”Is nature friend or foe” med svaret: ”Creation after all is a gift of God’s grace”. Det hänger dock i luften utan betydelse för tankesammanhanget i artikeln.

⁴³ STK 3/2007, 105: Where does a God of grace or love or care fit into an evolutionary world?

⁴⁴ Ib, 115: I will attempt to interpret the natural world in the light of the Theology of the Cross.

⁴⁵ Detta är i samklang med Lars Svendsen, *Ondskans filosofi* 2003,27: Det onda är inte i första hand ett teoretiskt utan ett praktiskt problem. Frågan om hur det onda kom in i världen, om det har en egen existens eller bara skall uppfattas som en brist, är mindre viktig än frågan om hur det onda kan förhindras.

som den gör, har gjort och kommer att göra.
Frågor om lidandet kvarstår men inte som en
förlamning utan som en impuls till ett nytt sätt
att tänka, leva och handla.

Summary

The Swedish poet Erik Johan Stagnelius wrote "chaos is the neighbour of God". With the help of this phrase, here defined as a relationship between death and life, the aim of the article is to seek a common starting-point for a dialogue between science and Christian faith. In an inevitable way life and death are twined together in nature. Without death of other living creatures, for example as food, no life can exist. In the Christian faith the same reality is central. This is in the article exemplified by texts from the Gospel of St John, and thereby (John 12:24) is formulated as *the law of the wheat corn*, also the title of the essay.

Det förlorade paradiset

Teodicé efter Darwin

EVA-LOTTA GRANTÉN

Eva-Lotta Grantén är forskare vid Teologiska Institutionen i Uppsala. 2003 disputerade hon i Lund i etik på avhandlingen "Patterns of Care. Relating Altruism in Sociobiology and the Christian Tradition of Agape"

Charles Darwin presenterade teorin om evolution som principen för livets utveckling på jorden år 1859 i *The Origin of Species by Means of Natural Selection*. Evolutionen kan beskrivas som en process i tre steg. För det första finns det variationer inom varje art. För det andra finns det ett selektionstryck på dessa variationer i den omgivande miljön, och detta tryck kallade Darwin för det naturliga urvalet. Detta urval, som innebär att många organismer dukar under i kampen för tillvaron driver, för det tredje, evolutionen av nya arter med skilda egenskaper. Enligt modern evolutionär syntetisk teori, som kombinerar Darwins teori med populationsgenetik, kan det naturliga urvalet beskrivas som skillnaden i fortplantningsframgång mellan de olika genupsättningar som finns hos individer. Denna skillnad åstadkoms av samspelet mellan organismer och deras omgivning.

Arter har ett gemensamt ursprung. De allra flesta arter har försvunnit i den evolutionära historien, samtidigt som vår jord uppvisar en fantastisk rikedom av livsformer. Darwin avslutade sin banbrytande bok med att prisa livets mångfald och skönhet, trots kampen för tillvaron:

Det mest upphöjda vi alls kan föreställa oss, de högre djurens tillkomst, är alltså en direkt följd av detta krig i naturen, av hunger och död. Det finns en storslagenhet i denna syn på hur livet, med dess många olika krafter, ursprungligen blåstes in i ett litet fåtal former, kanske i bara en enda; och hur det, medan denna vår planet fortsatte sitt kretslopp i enlighet med gravitationens fasta lagar, ur en så enkel början utvecklats och utvecklats vidare mot

otaliga former av den yttersta och underbaraste skönhet.¹

Utmaningar för teologin

Att Darwins teori fick följder för kristen troslära insågs både av honom själv och av hans samtid. Antropologin, moralen och meningsfrågan utmanades på skilda sätt av kunskapen om de drivkrafter som ligger bakom livets utveckling. Men framförallt kom frågan om *lidandet* i centrum. Darwin konstaterade vidden av detta problem i ett brev till sin vän botanikern Asa Gray:

I cannot persuade myself that a beneficent and omnipotent God would have designedly created the Ichneumonidae [parasitstekeln] with the express intention of their feeding within the living bodies of caterpillars, or that a cat should play with mice. Not believing this, I see no necessity in the belief that the eye was expressly designed. On the other hand I cannot anyhow be contented to view this wonderful universe and especially the nature of man, and to conclude that everything is the result of brute force. I am inclined to look at everything as resulting from designed laws, with the details, whether good or bad, left to the working out of what we may call chance. Not that this notion *at all* satisfies me. I feel most deeply that the whole subject is too profound for the human intellect. A dog might as well speculate on the

¹ Charles Darwin, *Om arternas uppkomst genom naturligt urval eller de bäst utrustade rasernas bestånd i kampen för tillvaron* (Stockholm: Natur och Kultur, 1999), 372.

mind of Newton. – Let each man hope and believe what he can. –²

De två citaten från Darwin hjälper till att formulera problemet. Han pekar på samspelet mellan naturlagarna och slumpen för att skapa livsformer av en stor mångfald och skönhet. Men det framstår som en stor förlust av skönhet och diversitet att vi numera vet att så många som 98 % av alla kända arter är utrotade.³ ”Kriget” i naturen leder till lidande och död. Samtidigt är det ett centralt faktum att smärta och död medverkar till att optimera organismernas och ekosystemens evolutionära framgång. Förmågan att känna smärta är till exempel en *nödvändig* ingrediens i högre organismers livsvärld, eftersom denna förmåga bland annat gör det möjligt för organismerna att förflytta sig utan att riskera svåra skador. Döden är också den en nödvändighet i ett universum som utvecklas, den är en förutsättning för att det skall finnas materia till att bygga nytt liv, regeneration. Det är inte heller smärtan eller döden i sig som orsakar Darwins oro, utan det faktum att vissa enskilda organismer frodas av att orsaka andra levande varelsers plågsamma borttynande, lidande och död. Detta sker ofta, som i fjärilslarvens fall, utan att individen ens har fått en chans att börja leva sitt liv. Darwin brottas alltså med frågan hur Gud skulle kunna tänkas verka i den ambivalenta natur som ger prov på både storlagenhet och fasor. Trots att det är lika sant att peka på den stora vikt samarbetet mellan olika individer har för evolutionen, som att lyfta fram konkurrensen mellan organismerna, så innebär själva det faktum att många individer lider och dör utan att kunna realisera sin livspotential, att det blir svårt att utifrån livets komplexitet eller skönhet tala om en designande skapare, som dessutom är god.

Kunskapen om evolutionen utvidgar alltså det klassiska teodicéproblemet från människornas sfär till naturen. Darwins insikter om att variationer inom de biologiska livsformerna alltid selekteras, att de mindre lyckosamma i kampen

för tillvaron lider och att livsformer utrotas, innebär särskilt svåra utmaningar för kristen tro. Samma processer som ger upphov till ökad komplexitet, skönhet och diversitet leder också till lidande, predation, parasitism och själviskhet. Hur kan detta förenas med tanken på en god skapare?

Allt detta lidande framstår istället som ett motbevis mot den teistiska tron på en medlidande gud, eller mot tron på mening över huvud taget. Så hävdar till exempel den mycket religiösa kritiske biologen Richard Dawkins:

the universe we observe has precisely the properties we should expect if there is, at bottom, no design, no purpose, no evil and no good, nothing but blind, pitiless indifference.⁴

Dawkins slutsats kan användas för att ställa problemet på sin spets. *Hur kan det faktum att många oskyldiga individer lider och dör utan att kunna realisera sin livspotential förenas med tron på en skapande, god och medlidande Gud?* Utmaningen för en teologi efter Darwin är alltså inte enbart att argumentera för en gudsbild som korrelerar med evolutionsteorin, utan ytterst om den gud man argumenterar för framstår som en Gud som vi vill tillbe. Och frågeställningen har varit försummad: teologer har valt att nästan uteslutande närma sig lidandets problem från människans synvinkel.⁵

Teologiska avvisanden

En natur utan design, utan mening, utan ont eller gott – hur reagerar teologerna inför denna slutsats? Ett sätt att hantera problemet är att helt avvisa evolutionsteorin. I strid med 150 år av naturvetenskaplig forskning vidhåller den så kallade kreationismen att berättelsen i Genesis 1 är en vetenskaplig korrekt framställning av skapelsen. En mängd argument, som bland annat innefattar spekulationer om förändringar av ljusets hastighet, används för att hantera de många problem

² Charles Darwin, *Brev No. 2814 till Asa Gray*, daterat 22 maj 1860, (www.darwinproject.ac.uk).

³ Siffran är hämtad från K. J. Gaston. & J. I. Spicer, *Biodiversity. An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 35.

⁴ Richard Dawkins, *River Out of Eden* (New York: Basic Books, 1995), 133.

⁵ Se Christopher Southgate, *The Groaning of Creation* (London: Westminster John Knox Press, 2008), 11 f för en diskussion kring tänkbara orsaker.

som följer av att avvisa naturvetenskapliga fakta. Men kreationismen är inte enbart dåligt underbyggd vetenskap, utan också dålig teologi. Bland annat använder sig kreationismen av en bibel-tolkningsmetod som måste ifrågasättas. I relation till problemet så framstår Gud som en nyckfull och grym skapare. Kreationismen är inte mer rumsren inom teologisk fakultet än inom naturvetenskaplig.⁶

Intelligent designrörelsen, ID, som har vunnit mark de senaste 20 åren, avvisar däremot inte evolutionen, utan vill istället modifiera teorin bakom. ID bygger på föreställningen att det finns framsteg i evolutionen som inte är reducerbara till en lägre nivå. Den startar från iakttagelsen att organismer innehåller system som är formidabelt komplexa, och hävdar att naturlagarna och teorin om evolution genom slumpmässiga mutationer omöjligt kan förklara denna komplexitet. Istället är antagandet om intelligent design – att evolutionen arbetar utifrån en plan utarbetad av en intelligent formgivare – enligt företrädarna både rimligare och enklare. Syftet med designteorin är att behålla en empiriskt verifierbar teleologi i skapelsen, en ändamålsenlighet, som kan användas för att behålla och förstärka argumentet om skapelsens mångfald och skönhet. På ett livsåskådningsmässigt plan identifieras sedan den intelligente designern med den kristne Guden, som också tillhandahåller godhet och mening. Det är ståndpunkten hos bl.a. William Dembski.⁷ Om man från en teologisk utgångspunkt försöker värdera ståndpunkten så leder den till att teodicéproblemet förvärras. Om Gud intervenerar i den icke-mänskliga naturen utifrån en plan för att åstadkomma vissa värden genom komplexitet, varför ingriper inte Gud på samma sätt för att förhindra lidande och utrotning?

Både kreationismen och teorin om intelligent design värnar om en kristen skapelsetro. Ett annat sätt att diskutera problemet så att skapelsetron kan försvaras är att acceptera evolutionen,

men samtidigt hävda att dess följder, naturligt lidande och död, saknar relevans för tron. Kenneth Miller argumenterar till exempel i *Finding Darwin's God* för att lidande och utrotning inte har moraliskt innehåll utanför den mänskliga sfären.⁸ I naturen finns inget gott eller ont. Men detta rimmar illa både med tron på att Gud har proklamerat skapelsen god, och tron på att Gud upprätthåller skapelsen i varje ögonblick.

Teologiska responser

Jag menar att vägen framåt inte är att fortsätta att ifrågasätta evolutionen, eller att bortse från följderna. Utmaningen är istället att utveckla teologin.

Kristendomen har alltid bekänt sig till en radikal monoteism. Det är samma gud som skapar och frälser. Människor har känt till att inte bara det mänskliga livet, utan också resten av skapelsen, innehåller lidande och död. Den klassiska lösningen på problemet har varit ett sätt att hålla samman tanken på skapelse och frälsning. Skapelsen behöver frälsas, eftersom allt lidande, sjukdom och död har varit en konsekvens av en tragisk, men i grunden onödigt historisk händelse nämligen syndafallet, som beskrivs i Gen 2-3. Argumentet utgår från Romarbrevet. Paulus beskriver där *lidande och död som en kausal följd av Guds domslut över människors synd*. Paulus beskriver ett historiskt skeende – från ett ”fall” från en ursprungssituation där död och lidande inte fanns, via frälsningen i Kristus till den slutliga fullkomningen. Hela skapelsen är in dragen i detta skeende. Paulus skriver i Rom 8:22: ”Vi vet att hela skapelsen ännu ropar som i födslovårdor.”

Den som sedan främst utvecklade teologin kring synd och död i den västliga traditionen var kyrkofadern Augustinus (354-430). Augustinus hävdade, i konflikt med Pelagius, att det ytterst är människans fria, men förvända vilja som är syndens ursprung och att denna förvända vilja är universell och delas av alla människor. Denna universalitet bygger på att människan är skapad, liksom alla hennes sammanhang. Synden påver-

⁶ För en välargumenterad teologisk kritik se Ted Peters, Martinez Hewlett, *Evolution From Creation To New Creation: Conflict, Conversation and Convergence* (Nashville: Abingdon Press, 2003).

⁷ William A. Dembski, *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased without Intelligence* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2002).

⁸ Kenneth Miller, *Finding Darwin's God* (New York: HarperCollins, 1999), 246.

kar individer, mänsklig gemenskap och *hela skapelsen*. Den yttrar sig som högmod, egenkärlek och begär, och den enda möjligheten till räddning ligger i Guds ingripande.⁹ Augustinus beskrev Adam och Eva som utrustade med fri vilja, en vilja som korrumpades vid fallet, något som för evigt förändrade människans natur. Deras synd hade verkliga konsekvenser för alla människor och för hela naturen. Berättelsen om fallet har varit det tyngsta argumentet för all kristen teodicé: det är på grund av Adam och Evas olydnad och förvända vilja som skapelsen lider under synden.

Värnandet om den linjära frälsningshistorien från Adam, via Kristus till oss själva, är troligen ett av huvudskälen till att kreationister envisas med att avvisa evolutionen. *Evolutionen medger inte existensen av ett skapat ursprungstillstånd, fritt från lidande och död, som sedan korrumpats av syndafallet*. Det finns inga vetenskapliga bevis för att livet på jorden någonsin har varit fritt från predation och utrotning. Lidande och utrotning är enligt evolutionen något som är *konstitutivt* för livet, nödvändigt för att uppnå mångfald och skönhet. Det är inte en följd av vissa historiska skeenden.

Vad skall vi då göra med berättelsen i Gen 2-3? Den amerikanska vetenskapsfilosofen Patricia Williams ger ett perspektiv på frågan i sin bok *Doing Without Adam and Eve*. Syndafallet har, enligt Williams, aldrig ägt rum eftersom livet och därmed också människan utvecklats kontinuerligt genom evolutionen. Istället är berättelsen i Gen 2-3 en förklaring till det faktum att vi alla har dispositioner, som vi upplever som problematiska. Berättelsens förklaring bör, enligt Williams, överges och ersättas med en biologisk förklaring, som inte heller begränsas till människor utan rör alla socialt levande varelser. En konsekvens av denna syn är att vi inte heller kan vara målet med hela Guds skapelse.¹⁰

En viktig företrädare för dialogen mellan naturvetenskap och teologi var Arthur Peacocke. Han var både biokemist och teolog och påpekade

följderna för teologins syn på döden i *Theology for a Scientific Age*:

Biological death can no longer be regarded as in any way the *consequence* of anything human beings might have been supposed to have done in the past, for evolutionary history shows it to be the very *means* whereby they appear, and so, for the theist, are created by God. --- There was no golden age, no perfect past, no individuals, 'Adam' or 'Eve' from whom all human beings have descended and declined and who were perfect...¹¹

Så resonerar också den ekologiske teologen Holmes Rolston III. Genom att den skapade materian cirkulerar i ekosystemen så blir dödens konsekvens en regeneration. För icke-mänskliga organismer är regenerationen dessutom Guds sätt att garantera nytt liv. Rolston konstaterar att lidandet som är förknippat med döden är ont, men det uppvägs av den utveckling av högre värden som sker i naturen genom det naturliga urvalet.¹²

Här möter vi argumentet att döden, men också lidandet, är medel genom vilket högre komplexitet och diversitet uppstår i naturen. Det teologiska resonemanget utgår först och främst från att *Gud inte hade något annat val än evolution* för att nå vissa värden. Genom att postulera detta kan man påstå att *Gud tillåter lidande* hos icke-mänskligt liv *för att nå högre värden* som frihet, moralisk mognad eller förmågan att sträva efter att göra världen bättre. Det lidande och död som icke-mänskligt liv måste utstå ses i och för sig som ont, men det uppvägs genom att det bidrar till ett högre gott. I kristen kontext kan det hävdas att skapelsens mål är att människorna skulle uppträda, med sin särskilda förmåga att relatera till Gud och varandra. Lidande, utrotning och död för andra livsformer är då instrumentellt, ett nödvändigt pris att betala för att nå mänskliga värden.

Patricia Williams diskuterar likaså död och lidande från ett utvecklingsperspektiv. Gud har

⁹ Augustinus, *The Problem of Free Choice* (New York: Newman Press, 1955), 190. [*De Libero Arbitrio*, Liber III, XVII, 48].

¹⁰ Patricia A. Williams, *Doing without Adam and Eve: Sociobiology and Original Sin* (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 142, 164.

¹¹ Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural, Divine and Human* (Oxford: Blackwell, 1993), 222-223.

¹² Holmes Rolston III, *Science & Religion: A Critical Survey* (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2006), 144.

skapat ett universum som utvecklas alltmer mot variation, struktur och autonomi. En följd av detta är evolutionen av varelser med ett medvetande som kan uppfatta olika delar av själva villkoren för denna utveckling, till exempel döden, förmågan att kunna känna smärta, samt dispositionen att kämpa för att bevara de egna generna, som ondskan. Men Gud har strukturerat tillvaron så att det sker mer gott än ont och dessutom så att ondskans konsekvenser kan mildras genom oss människor.¹³ Detta är en rikare variant av argumentet, som hävdar att Gud använder evolutionen, förutom som det enda tillgängliga medlet att utveckla ökad komplexitet, diversitet och högre värden, också som ett medel att garantera att *det sker mer gott än ont*. Är detta utvecklingsargument övertygande i relation till problemet hur det faktum att många oskyldiga individer lider och dör utan att kunna realisera sin livspotential skulle kunna förenas med tron på en god och medlidande Gud, som vi vill tillbe?

Fysikern och teologen Robert John Russell granskar kombinationen av ”inget annat valargumentet” med ”mera ont än gottargumentet” kritiskt. Han menar att varje teori om naturens teodicé måste uppfylla tre kriterier för att kvalificera sig som kristen: den måste för det första avvisa manikeiska tendenser att hålla Gud ansvarig för att ha skapat det onda. För det andra måste den vara icke-pelagiansk genom att bejaka ondskans universalitet, och den måste, för det tredje, bejaka evolutionen där lidandet och döden är konstitutiva.¹⁴ Russell undersöker först ”inget annat valargumentet”. Hela skapelsen framstår som *ambivalent*, och Russell undersöker den naturvetenskapliga grunden för en sådan ambivalens genom att göra en termodynamisk analys av det klassiskt augustinska argumentet, som det är tolkat av Reinhold Niebuhr. Niebuhr beskrev synd som ”unnecessary but inevitable” i sina klassiska Giffordföreläsningar, och behöll tanken på arvsynd, utan att hänvisa till något fall i historien.¹⁵ Russell översätter Niebuhrs be-

skrivning till fysikens värld, och finner att termodynamiken, som är den process som reglerar allt uppbyggande och nedbrytande i universum, på ett analogt sätt är universell, men inte nödvändig. Russell hävdar utifrån sin analys att lidande och död därför är olösliga problem i det enda kända universum, vårt eget, eftersom dessa följer av tillvarons förutsättningar. Argumentet att Gud inte hade något annat val än evolutionen om Gud skulle skapa liv genom naturliga processer utan att intervensera, riskerar att landa i ett slags ”semi-manikeism”, som ser skapelsen som i alla fall delvis ond på den mest grundläggande nivån, den fysiska. Frågan som väcks blir ytterst varför Gud valde just de naturlagar och konstanter i universum som möjliggjorde evolutionen på jorden, när följderna blev lidande och död.

Men också ”mera gott än ontargumentet” granskas. Varför skulle just de svagastes lidande vara en del av Guds plan för att skapa människorna eller åstadkomma högre värden? Denna hållning leder till frågor om Guds allmakt och omsorg. Är Gud likgiltig för den ickemänskliga skapelsens lidande? Konsekvensen av att analysera skapelsen med hjälp av ”mera gott än ontargumentet” blir, enligt Russell, ytterst att det uppstår en motsättning mellan Guds skapande vilja och Guds frälsande vilja.¹⁶

Russell hävdar att båda argumenten måste kvalificeras, och att teologin har nått vägs ände när det gäller att diskutera teodicéproblemet inom skapelsetrons ramverk. Istället måste resurser sökas inom kristologin och eskatologin, utan att åberopa ett historiskt syndafall.¹⁷

Teologiska resurser

En sådan kristologisk och eskatologisk kvalificering återfinns i biologen och teologen Christopher Southgates nyligen utkomna *The Groaning of Creation*. Southgates utgångspunkt är att det inte finns någon annan möjlighet för Gud än att skapa via evolutionens process, om liknande diversitet och komplexitet skall uppnås.¹⁸ Inget syndafall har ägt rum, utan skapelsen har alltid

¹³ Williams, 176-179.

¹⁴ Robert John Russell, ”The Groaning of Creation”, 120-140 i *The Evolution of Evil* (red. G. Bennett, M.J. Hewlett, T. Peters, R. J. Russell; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 124, 128-133.

¹⁵ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: I. Human Nature* (London: Nisbet & Co, 1941).

¹⁶ Russell, 128-133.

¹⁷ Russell, 139.

¹⁸ Southgate, 48.

innehållit lidande. Han genomför en analys av gott och ont, där fokus inte läggs på de framgångsrika i kampen för tillvaron (dit vi kan räkna människan som art) eller de högre värdena, utan på de individuella organismer vars livsmål inte uppfylls, genom att de faller offer för naturligt urval, mutationer eller förändringar i miljön. Resultatet blir att vi på individnivån – den nivå där det naturliga urvalet äger rum – inte enkelt kan hävda att det sker mer gott än ont. Southgate är kritisk mot Rolston, som trots att han pekar på den betydelse korset har för naturen – Rolston beskriver naturen som ”cruciform”¹⁹ – inte ser lidandet som konstitutivt, utan snarare som något som följer av utvecklingen mot högre värden. Därigenom kommer det individuella lidandet ur fokus.²⁰

Gud måste, enligt Southgate, vara solidariskt delaktig i varje organisms lidande och förvandla det på ett sätt som den kan erfaras. Southgate hävdar att *Gud lider med varje medveten organism* i världen. Korset utgör den händelse där Gud tar fullt ansvar för skapelsens lidanden.²¹ Southgate stödjer sig bland annat på Niels-Henrik Gregersen, som menar att när Kristus vid inkarnationen antog en mänsklig natur också därmed antog en biologisk natur, sårbar för sjukdom och nedbrytande, och att Kristus, i solidaritet med evolutionens offer, dog utan att ha fått någon biologisk avkomma.²²

Men detta är inte tillräckligt, hävdar Southgate. Uppståndelsen är inledningen till skapelsens transformation. Därför postulerar han en eskatologisk verklighet för alla de ickemänskliga organismer, som är offer i det naturliga urvalets oundvikliga process. Det ”större goda” måste alltså, enligt Southgate, ligga *utanför* skapelsen för att kunna väga upp nuvarande lidanden.²³ Det finns en ”himmel för fjärilslarven”, där dess inre potential kan realiseras (Southgate kallar det för ”selving” efter en dikt av Hopkins),

inte endast en regeneration av larvens proteiner i nya livsformer.²⁴

Det är intressant att konstatera att både föreställningarna om hur Gud handlar i världen och om försoningen i Kristus finner nya uttryck när dessa möter biologins utmaningar. Guds omsorg om sin skapelse blir en process där Gud lider med skapelsen och Kristushändelsen tolkas i ett bredare ramverk som innefattar allt levande i naturen, som på något sätt är i behov av frälsning.

Den lutherske teologen George Murphy tolkar också han Kristushändelsen som en händelse med konsekvenser för hela naturen. Murphys utgångspunkt är, tydligare än för Southgate, tillvarons ambivalens, som blir påtaglig så fort vi betraktar evolutionen som den verkligen är. Vilken Gud är det som vi riktar vår fråga till om att så många oskyldiga individer lider och dör utan att kunna realisera sin livspotential? Murphys svar är hämtat från korsets teologi; det är Gud som korsfäst vi riktar oss till.²⁵ Om vi däremot förstår Gud som immun mot lidande och förlust, så blir Gud endast en idol, som vi eventuellt kan beundra för tillvarons skönhet. Hur kan vi då, enligt Murphy, förvänta oss att Gud handlar i världen? Han argumenterar utifrån en kenosisteologi, där Gud begränsar sig, så att Guds ingripanden sker i enlighet med naturlagarna. Detta innebär både att vi kan förstå vår värld – lagbundenheten är en förutsättning för naturvetenskapens framgångar – och att *Gud aldrig blir fullständigt känd* – det vi kan observera är endast det skapade, eller som Luther uttryckte det, det som Gud maskerar sig bakom.²⁶

Skapelsen äger därmed frihet och integritet, och det är utifrån denna frihet vi måste tolka den ambivalens som avtecknar sig i evolutionen, och som, förutom i skönhet och diversitet, yttrar sig i lidande och död samt i människors synd. Murphy ansluter sig till Russells beskrivning av ondska och lidande som universellt, men inte nödvändigt. Men detta konstaterande är inte till-

¹⁹ Rolston, 144.

²⁰ Southgate, 47.

²¹ Southgate, 52.

²² Niels-Henrik Gregersen, ”The Cross of Christ in an Evolutionary World”, 190-207 i *Dialog: A Journal of Theology* 40:3 (2001).

²³ Southgate, 82.

²⁴ Southgate, 89.

²⁵ George L. Murphy, *The Cosmos in the Light of the Cross* (New York: Trinity Press International, 2003). Murphy citerar Luthers Heidelbergsdisputation, där Luther hävdar att den förtjänar att bli kallad teolog, som förstår Gud sedd genom lidandet och korset.

²⁶ Martin Luther, Psalm 147, i *Luther's Works*, 14 (St. Louis: Concordia, 1955), 114.

räckligt för teologin, enligt Murphy. Vår förståelse av skapelsen måste ta sin start på Golgata, som visar att Gud alltid är närvarande. Gud deltar själv i betalandet av priset. Gud är ”den som Gud har valt ut” att bära världens lidanden tillsammans med de som lider. Gud är *radikalt delaktig* i den evolutionära processen. Murphy skriver:

Just as we can call Mary *theotokos*, “Mother of God”, we can properly say that God is the cousin of apes and a distant relative of the extinct creatures of the Cambrian.²⁷

Kristi uppståndelse innebär att det finns hopp för evolutionens förlorare. Ett hopp som inte begränsas till att gälla människor, utan innebär nya himlar och en ny jord för ickemänskliga organismer. Men Murphy pekar på att huvudargumentet i en naturens teodicé aldrig kan vara det ”lyckliga slutet”. Det måste bygga på att Gud, som lider med, är både skapare och frälsare.²⁸

Teodicé efter Darwin

Den teologiska diskussionen kring det problem som Darwin själv vändades över, och som jag formulerat som ”hur kan det faktum att många oskyldiga individer lider och dör utan att kunna realisera sin livspotential förenas med tron på en skapande, god och medlidande Gud?”, har hämtat resurser ur skapelseteologin. Ståndpunkten att Gud skapar genom evolutionen genererar färre teologiska svårigheter i relation till problemet än kreationistiska eller ”intelligent design”-baserade ståndpunkter. Å andra sidan medger inte evolutionen att det någonsin existerat ett paradisiskt ursprungstillstånd, vilket utmanar den klassiska syndafallsteologin. De lösningsförslag som diskuterats innebär att Gud inte hade något annat val än evolution, om en likande diversitet eller komplexitet i naturen skulle åstadkommas. Lidandet är oundvikligt om sådana högre värden

skall uppnås. Detta argument mildras om Gud ses som en garant för att det sker mer gott än ont i naturen, från ett utvecklingsperspektiv. Från ett individperspektiv kvarstår dock problemet. Möjligen kan vi beundra Gud för skapelsens mångfald och storslagenhet, men vi kan inte tillbe en gud som endast håller reda på balansräkningen.

Slutsatsen blir att det inte är tillräckligt att argumentera skapelseteologiskt. Om ett kristologiskt perspektiv lyfts in så utvidgas Kristushändelsen till att gälla hela naturen, så att Gud själv är den som bär det oundvikliga lidande som evolutionen innebär. Utifrån ett eskatologiskt perspektiv kan det större goda, som tänks uppväga lidandet, förstås som en himmel för den av parasitstekelns larver levande uppätta fjärilslarven. Den mest robusta ”lösningen” på problemet är att kombinera och utveckla alla dessa teologiska resurser.

Darwins teori har, under skepnad av en fiende, gjort teologin en väntjänst genom att påvisa att antingen är Gud närvarande överallt i naturen, eller så är Gud ingenstans. Guds medlidande med sin skapelse och förväntan på en eskatologisk nyskapelse är delar av en traditionell kristen systematisk teologi, och den utökade reflektion kring dessa frågor som väcks av evolutionen kan tjäna som en påminnelse om att naturvetenskapen kan utgöra ett gott sällskap till teologin, istället för att vara ett hot. Teologin bör tacka Darwin, under detta jubileumsår, genom att erkänna att kunskapen om evolutionen har utvecklat den teologiska insikten.

²⁷ George L. Murphy, “Cross, Evolution, and Theodicy” 349-365 i *The Evolution of Evil* (red. G. Bennett, M.J. Hewlett, T. Peters, R. J. Russell; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 349-365, 363.

²⁸ Murphy, ”Cross, Evolution, and Theodicy”, 364.

Summary

Charles Darwin was ambivalent towards the theological consequences of accepting evolution as the explanation of the origin and variety of species. He felt admiration in relation to creation's diversity but also felt doubts of God's design and beneficence in relation to nature's cruelty.

No "fall" from paradise has occurred in evolutionary history which means that theology must find new lines of arguments when discussing the suffering and extinction of organisms. Modern theology has reacted to the theodicy of nature by arguing that God had no other choice but evolution, with the inevitable suffering and death, if God wanted to create complexity and diversity.

Rolston and Williams argue that God's providence results in more good than harm in nature, at an overall and developmental level. Russell points to such arguments from creation theology as not sufficient when assessing the problem of entropy and death as inherent in the universe, resulting in the suffering of organisms. Southgate postulates an eschatological hope for individual organisms, recognising that the greater good must lie outside creation. Murphy stresses God's radical participation in evolution as a co-sufferer. Darwin's theory has thus led to a development of both creation and redemption theology.

Gud, evolution och ateism

MIKAEL STENMARK

Mikael Stenmark är professor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet och för närvarande dekanus vid Teologiska fakulteten. Hans senaste bok är "How to relate Science and Religion: A Multi-dimensional Model" (2004) och han medverkade, liksom Fagerberg, i "Den dolde artisten" (2003). Han har skrivit ett flertal artiklar om, förutom relationen mellan naturvetenskap och religion, darwinism och religion, sociobiologi och evolutionspsykologi, hållbar utveckling och etik samt interreligiös dialog och religionsteologiska tolkningsmodeller.

Vi firar i år tvåhundraårsjubileum av Charles Darwins födelse och hans inflytande på vetenskap, filosofi, religion, moral och politik har varit stort allt sedan *Om arternas uppkomst* utgavs 1859. Det finns dock forskare som idag menar att Darwins teoribildning borde tillmätas än större vikt. Många av dem förespråkar också en darwinistisk världsbild eller världsåskådning.¹ Zoologen Richard Dawkins menar att eftersom vi nu har modern evolutionsbiologi "behöver [vi] inte längre tillgripa vidskepelse eller övertro när vi ställs inför de allra djupaste problemen som: 'Har livet någon mening?' 'Vad är vi till för?' 'Vad är människan?'"² Filosofen Daniel C. Dennett menar att "Darwin's dangerous idea (that is, evolution by natural selection)" liknar en "universal acid: it eats through just about every traditional concept, and leaves in its wake a revolutionized world-view, with most of the old landmarks still recognizable, but transformed in fundamental ways".³ Nobelpristagaren i biologi, James Watson, tror att "Charles Darwin will eventually be seen as a far more influential figure in the history of human thought than either Jesus Christ or Mohammed".⁴ Sist men inte minst påstår biologen Edward O. Wilson att "the

evolutionary epic is probably the best myth [in the noble sense] we will ever have".⁵

Andra ställer sig mer tveksamma till denna utveckling av en evolutionär eller darwinistisk världsbild. Socialantropologen Thomas Hylland Eriksen skriver att visserligen accepteras evolutionsteorin av så gått som alla biologer, samhällsvetare och humanister, men han menar att "likväl känner många ett djupt obehag inför darwinismen. Jag skulle våga påstå att detta inte bara beror på att den är missförstådd, att det är svårt att försona sig med en skoningslös och amoralisk natur, eller för den delen att många av oss är förstörda och hjärntvättade kristna. Oviljan beror också på att det finns mycket mellan himmel och jord som darwinismen inte kan ge någon fullgod förklaring till, och det finns väsentliga frågor som den inte har någon apparat för att ställa. Dessutom står vissa tolkningar av darwinismen i konflikt med en humanistisk världsbild, och det är trångt om utrymmet i gränzonerna mellan betraktelsesätten".⁶

Denna debatt, skriver filosofen David N. Stamos i *Evolution and the Big Questions*, förs vid så gått som alla universitet i västvärlden och får också stor plats i det offentliga samtalet. Den handlar om "whether evolutionary explanations – Darwinian explanations – can be legitimately extended to the big questions that virtually concern us all, questions that fall outside of biology as normally circumscribed. The big questions

¹ Se Brian Baxter, *A Darwinian Worldview* (Aldershot: Ashgate, 2007).

² Richard Dawkins, *Den själviska genen* (Stockholm: Prisma, 1992), 11.

³ Daniel C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea* (London: Penguin Books, 1995), 63.

⁴ Watson citerad i Alister McGrath, *Dawkins' God* (Oxford: Blackwell 2005), 16.

⁵ Edward O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 201.

⁶ Thomas Hylland Eriksen, *Charles Darwin* (Nya Doxa: Nora, 1999), 86.

concern matters between the sexes, racial issues, religion, and so much more”.⁷

I denna essä avser jag närmare granska en grupp av darwinister som hävdar att om vi accepterar evolutionsteorin då är det enda rimliga att vi också är eller blir ateister eller naturalister (eller åtminstone att vi inte tror att världen är Guds skapelse och att människan är skapad till Guds avbild). Påståendet är att evolutionsteorin visar att ateism eller naturalism är det enda seriösa alternativet att omfatta för en vetenskapligt välinformerad människa idag. Jag kommer också att presentera några olika uppfattningar om relationen mellan naturvetenskap och religion samt visa att evolutionsteorin i kombination med en gudstro öppnar upp för en del intressanta möjligheter.

Naturvetenskap och religion – några mer övergripande synpunkter

Det tycks finnas åtminstone tre generella modeller för hur vi kan se på relationen mellan naturvetenskap och religion eller mer specifikt kristen tro. Ett alternativ är att se dem som helt oförenliga och att vi därför måste välja den ena eller den andra av de två (*oförenlighetsmodellen*). En annan möjlighet är att hävda att naturvetenskap och religion har ingenting alls gemensamt och därför behöver vi aldrig välja mellan dem utan kan – om vi vill – omfatta båda två (*oberoendemodellen*). För egen del förespråkar jag snarare ett tredje alternativ enligt vilket man tänker sig att naturvetenskap och kristen tro kan komma i kontakt med varandra och att de därmed också kan påverka varandras utformning (*kontaktmodellen*).

Dessa tre modeller gäller generellt, men vi kan också välja att dyka ner mer specifikt på en bestämd fråga, till exempel den om hur naturvetares och kristnas syn på själviskhet och osjälviskhet förhåller sig till varandra. Frågan är om inte ett sådant detaljperspektiv egentligen är att föredra eftersom det verkar vara svårt att på förhand veta – när det gäller alla dessa frågor – att utfallet alltid kommer att vara i enlighet med

antingen oförenlighetsmodellen, oberoendemodellen eller kontaktmodellen. Vi skulle då kunna formulera alternativen på följande sätt: Naturvetenskapliga och kristna uppfattningar om fråga *X* – förutsatt att de uttrycker en uppfattning – är (a) helt oförenliga med varandra, är (b) helt förenliga med varandra, medför (c) att kristna i viss utsträckning bör modifiera eller förändra sin syn på *X*, medför (d) att naturvetare i viss utsträckning bör modifiera eller förändra sin syn på *X* eller innebär (e) att dessa uppfattningar helt eller delvis stödjer varandra.

Spörsmål *X* skulle då kunna vara frågor om till exempel universums begynnelse, jordens ålder, universum som Guds skapelse, människans natur, människans värde, kärlek och hat, godhet och ondska, osjälviskhet och egoism, livets mening och slump, synd och skuld, Guds existens och natur, evigt liv, underverk, könsroller, kunskap, intellektets tillförlitlighet, metoder, matematiska tal, språkliga utsagor, intentioner eller avsikter, trosföreställningar, känslor, den fria viljan, religionens uppkomst, religiösa upplevelsers giltighet, gudstrons natur och så vidare.

Låt mig ta ett konkret exempel för att förtydliga mitt resonemang. Torbjörn Fagerström, professor i teoretisk ekologi, menar att ”Evolutionsteorin innebär således att vår syn på naturen ... såsom skapad av en högre organiserande och planerande kraft ... måste bytas ut mot en natursyn enligt vilken allt liv bara är frukten av en oplanerad utveckling, byggd på slumpens skördar, utan mening, syfte eller plan”.⁸ Stephen Jay Gould, professor i zoologi, uttrycker en liknande uppfattning som Fagerström när han skriver att “Biology took away our status as paragons created in the image of God. . . . Before Darwin, we thought that a benevolent God had created us”.⁹ Många kristna (och naturligtvis också många judar och muslimer) tror dock att världen är Guds skapelse, att Gud är god och hade för avsikt att skapa människan till sin avbild och att det därför finns en mening och ett syfte med universum och med mänskligt liv. Här har vi ett spörsmål

⁷ David N. Stamos, *Evolution and the Big Questions* (Oxford: Blackwell, 2008), 1.

⁸ Torbjörn Fagerström, *Den skapande evolutionen* (Lund: Scandinavian University Press, 1995), 115.

⁹ Stephen Jay Gould, *Ever Since Darwin* (London: Penguin Books, 1977), 267.

där naturvetares uppfattning tycks komma i konflikt med kristnas uppfattning.

Hur ska man tänka här som kristen? Ett sätt att reagera är att säga, ”Jaha, har naturvetenskapen visat detta då måste vi naturligtvis överge dessa kristna övertygelser”. Vi intar då en *konformistisk teologisk attityd* till relationen mellan naturvetenskap och kristen tro. Ett annat sätt, att reagera är att säga: ”Vad vara det jag sa. Naturvetenskapen som den bedrivs idag är kristendomsfientlig. Vi måste därför överge evolutionsteorin och utveckla våra egna vetenskapliga teorier byggda på biblisk grund”. Låt oss kalla denna attityd för en *fundamentalistisk teologisk attityd*. Ett tredje sätt att regera är att inta en mer självständig men samtidigt självkritisk teologisk attityd. Hur ser de naturvetenskapliga skälen ut som påstås stödja denna slutsats? Hur övertygande är de? Finns det några andra – filosofiska eller livsåskådningsmässiga – antaganden som också påverkar argumentationen? Vad är egentligen en kristen grundtanke här? Har vi förstått vår egen tradition rätt? Kanske vi bör tolka den på ett annat sätt än vad som tidigare gjorts? Resonerar vi på ett sådant vis, kritiskt mot både naturvetenskap och kristen tro, intar vi en *självständig men självkritisk teologisk attityd*. Som jag ser det har många teologer verksamma vid västvärldens universitet under 1900-talet varit, antagligen för att de velat undvika det fundamentalistiska diket, alltför konformistiska i sin attityd.¹⁰ Jag menar att de borde ha haft och idag borde ha lite mer teologiskt självförtroende. Jag hoppas att den argumentation som följer ska visa att det i varje fall inte är nödvändigt att alltid inta en konformistisk teologisk attityd gentemot evolutionsbiologiska teorier och resonemang.

Innan vi mer noggrant granskar en del nutida evolutionsbiologiska tankegångar, vill jag uppmärksamma evolutionsteorins stora betydelse för ateism eller naturalism, något som ofta glöms bort när religion och evolution debatteras.

Evolutionsteorins avgörande betydelse för ateism

Dawkins är kanske ateismens mest kända företrädare idag. Han menar att före Darwin var människor i det närmaste tvungna att tro att det fanns en gudomlig skapare. Var kommer alla arter ifrån och varför fungerar de så ändamålsenligt? Ta tigern som ett exempel. Den springer smidigt fram och fångar sitt byte. Den vacklar inte hit och dit, har inte obrukbara ben som sticker ut här och där utan funktion, öron som kommer i vägen för ögonen så att den ibland springer in i träd eller svansar som sticker ut som den snubblar över. Men hur kan det komma sig att tigern är så fulländad? Hur ska vi förklara det?

Före Darwin kunde man tänka sig att alla arter, inklusive tigrar, bara hade ”ploppat upp” och råkat ha de funktionella egenskaper de har. Det är fråga om en ren slump eller tillfällighet. Dessa arter bara finns här klara och färdiga utan någon förklaring eller avsikt. Eller så tänkte man sig att en gudomlig skapare skapat dessa arter och gjort dem så fulländade som de är. Visst var det möjligt att tro att de uppkommit genom en naturlig process från enklare former av materia till mer komplexa former av materia, men man hade i så fall ingen aning om hur denna process skulle ha gått till. För Dawkins är det därför i det närmaste självklart att folk före Darwin trodde att det fanns en Gud, en gudomlig skapare som låg bakom existensen av alla arter och allt liv på jorden.

Många filosofer har dock menat att redan David Hume, långt före Darwins tid, vederlade den här typen av teleologiska gudsargument, men den uppfattningen delar alltså inte Dawkins. Han påpekar att:

vad Hume gjorde var att kritisera logiken i att använda naturens skenbara ändamålsenlighet som ett *absolut* bevis på existensen av en Gud. Han lade inte fram någon *alternativ* förklaring till den skenbara ändamålsenligheten, utan lämnade frågan öppen. ... Jag kan inte hjälpa att jag tycker att en sådan inställning, må vara att den är logiskt

¹⁰ Åtminstone gäller detta många av de lärare jag haft och mycket av den litteratur jag fått läsa under min utbildning.

hållbar, måste ha känts ganska otillfredsställande ...¹¹

Dawkins poäng är att en bristfällig hypotes eller förklaring alltid är bättre än ingen förklaring alls. Filosofer – i motsats till naturvetare – har ofta negligerat vikten av att ha en alternativ hypotes tillhands innan man förkastar den tidigare accepterade hypotes. Dawkins menar att även om Hume kanske visade att ateism var logiskt försvarbar, så var det först med Darwins evolutionsteori som det blev möjligt att vara en ”intellektuell tillfredsställd ateist”. Inte förrän publiceringen av *Om arternas uppkomst* fanns en sådan teori tillgänglig för ateister. Efter, men inte förr, var det möjligt att vara en intellektuellt tillfredsställd ateist.

Det betyder naturligtvis att evolutionsteorin (eller någon liknande teori) för ateisten är ”the only game in town” som man säger på engelska. För någon som tror att endast materia ytterst är verklig och att det inte finns någon Gud, är evolution i någon form det enda rimliga svaret på frågan om livets uppkomst. Så evolutionsteorins relevans för teismens huvudkonkurrent på livsåskådningsmarknaden är enormt stor. En naturalist eller ateist omfattar därför med självklarhet evolutionsteorin, men ger den en naturalistisk tolkning. Enligt *en ateistisk eller naturalistisk evolutionsteori* har livet uppkommit av en slump men har sedan utvecklats med hjälp av det naturliga urvalet och mutationer i det genetiska arvsanlaget (och eventuellt vissa andra naturliga mekanismer) utan att någon Gud eller liknande varelse på något sätt har satt igång, dirigerat eller ingripit i dessa processer.

Evolutionsteorin *per se* säger dock enbart att om (1) det föds fler individer än vad som kan överleva, (2) de individer som föds inte är exakt lika (*variation*), (3) variationen mellan individer gör att vissa av dem är bättre anpassade (*adaptation*) att få fler avkommor än andra (*reproduktiv framgång*) och (4) denna variation mellan individer åtminstone är delvis ärftlig, då sker över tiden förändringar inom arter och även ny arter uppkommer, dvs. biologisk utveckling sker genom ärftlig variation i reproduktiv framgång.

Dawkins uppfattning är inte bara (a) att före Darwin var ateism eller naturalism en av flera möjliga livsåskådningsmässiga alternativ och (b) att man efter 1859 dessutom kunde vara en intellektuellt tillfredsställd ateist, utan också den (c) att ateismen idag är det enda seriösa alternativet för en vetenskapligt välinformerad människa. För Dawkins och flera andra forskare är en naturalistisk evolutionsteori alltså inte en livsåskådningsmässig tolkning av evolutionsteorin utan den är identiskt med evolutionsteori eller åtminstone en självklar utvidgning av den.

Den uppfattning som Darwin själv uttrycker i *Om arternas uppkomst* är dock en annan. Han menar att det naturliga urvalet är en mängd av processer som är utformade av Skaparen för att producera anpassning och förbättring i den organiska världen:

Det förefaller som om också de mest framstående författare är helt nöjda med föreställningen om att varje art skulle ha skapats för sig. Själv menar jag att det stämmer långt bättre med det vi vet om de lagar som Skaparen gav åt materien, om tillkomst och försvinnande för vår världs tidigare och nuvarande invånare berott på sekundära orsaker, i stil med de som bestämmer över individens födelse och död.¹²

Låt oss kalla denna uppfattning för en *teistisk evolutionsteori* eller en *evolutionära skapelseteori*. Enligt denna livsåskådningsmässiga tolkning av evolutionsteori har Gud satt igång, dirigerat, övervakat eller påverkat evolutionsprocessen, dvs. Gud har använt sig av naturlagarna, materia, det naturliga urvalet och mutationer (och eventuellt vissa andra naturliga mekanismer) för att skapa och utveckla liv på jorden. Enligt en sådan evolutionära skapelseteori har Gud skapat en miljö inom vilken oerhört komplexa biologiska strukturer kunde utvecklas från en rätt så enkel begynnelse av relativt enkla processer.

Sammanfattningsvis är min poäng att vi inte får glömma bort att diskussionen kring evolutionsteorin är oerhört livsåskådningsmässigt laddad också för naturalister eller ateister eftersom teorins väl och ve spelar en helt avgörande betydelse för den egna livsåskådningens rimlighet.

¹¹ Richard Dawkins, *Den blinde urmakaren* (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1988), 18.

¹² Charles Darwin, *Om arternas uppkomst* (Stockholm: Natur och Kultur 2009/1859), 371.

Evolutionsteorin som nära nog bevis för Guds icke-existens

Enligt Dawkins finns det dock flera tunga argument emot en evolutionär skapelseteori, ja t o m ett argument emot att Gud överhuvudtaget skulle finnas. Han menar att hans osannolikhetsargument, hans ultimata Boeing 747 argument, kommer ”nära att bevisa att Gud *inte* finns”.¹³ Han kallar den statistiska demonstrationen av att Gud med största sannolikhet inte finns för ”den ultimata Boeing 747”. Namnet på argumentet hämtar Dawkins från astronomen Fred Hoyles berömda påstående att sannolikheten för att liv skulle uppstå (utan gudomlig försyn) på jorden inte är större än sannolikheten att en orkan som sveper fram över en skrotupplaga har turen att montera ihop ett fungerande Boeing 747 plan. Lika osannolikt är det, enligt Dawkins, att Gud skulle finnas. I sin enklaste form säger argumentet att om Gud skulle finnas måste Gud vara oerhört komplex till sin natur. Men en ofantligt komplex eller komplicerad varelse är oerhört osannolik. Därför är det mycket osannolikt att Gud finns.

Argumentets första premiss verkar alltså vara:

1. En Gud som är i stånd att skapa ett universum, omsorgsfullt och förtänksamt kalibrerat för att leda till bland annat vår evolution, måste vara en ofantligt komplex eller komplicerad företeelse.

Varför måste Gud i så fall vara komplex? Jo, för Gud måste ha ett gigantiskt medvetande för att samtidigt hålla ordning på alla tusen miljarder elektroner, protoner osv., alla organiska och icke-organiska processer, allt sedan världens begynnelse och dessutom lyssna på alla böner som människor någon gång under historia har formulerat. Tänkt dig vilken superdator eller superhjärna som skulle krävas för den informationsbehandlingen! Dawkins skriver att en ”Gud som är i stånd att ständigt övervaka och kontrollera hur det står till med varenda partikel i universum *kan inte* vara enkel”.¹⁴ Dawkins grundidén verkar vara att ju mer ett objekt vet och har makt att

göra desto komplexare måste det vara. Gud är därför ofantligt komplex eftersom denne har haft tillräckligt med kunskap och makt att t o m skapa ett helt universum, omsorgsfullt och förtänksamt kalibrerat för att leda till vår evolution. Andra premissen i det ultimata Boeing 747 argumentet tycks därför vara:

2. Ju mer komplext någonting är desto mindre sannolikt är det att det existerar.

Hur Dawkins resonerar för att komma fram till att det är rimligt att anta att premiss 2 är sann är dock betydligt svårare att se än när det gäller resonemanget kring premiss 1. Det mesta tyder dock på att det är på denna punkt Dawkins menar att evolutionsteorin kommer in och något mer behövs definitivt för att argumentet ska vara övertygande, än distinktionen mellan enkla och mer komplexa objekt och påståendet att en Gud som skapat världen skulle tillhöra den andra kategorin.

Låt oss börja nysta i en ända så får vi se om vi så småningom kan få klarhet i hur det förhåller sig. Dawkins skriver att vissa teister resonerar ungefär så här: ”Något iakttaget fenomen – ofta en levande varelse eller något av dess mer komplexa organ, men det kan vara vad som helst från en molekyl till själva universum – anføres med all rätt som statistiskt osannolikt,” men säger han: ”Hur statistiskt osannolikt det fenomen man vill förklara genom att återopa en designer än är, måste designern själv vara minst lika osannolik. Gud är den ultimata Boeing 747”.¹⁵ Om det är osannolikt att levande varelser som tigrar och människor skulle existera eller att komplexa organ som ögon och hjärnor skulle finnas så är det än mer osannolikt att Gud skulle finnas som är oerhört mer komplext än dessa ting.

Varför då, kan man undra? Den frågan besvarar Dawkins aldrig direkt. Min gissning är dock att svaret har att göra med att evolutionsteorin implicerar att ju komplexare en biologisk organism är desto mer osannolikt är det att den ska uppkomma i det evolutionära förloppet. Anta att en grupp evolutionsbiologer kommer till en planet *T* som karaktäriseras av de omständighe-

¹³ Richard Dawkins, *Illusionen om Gud* (Stockholm: Leopard förlaget, 2007), 133.

¹⁴ Dawkins, *Illusionen om Gud*, 168-169.

¹⁵ Dawkins, *Illusionen om Gud*, 134.

ter som kännetecknade jorden vid livets första startpunkt. Frågan de ställer sig är vilka livsformer som sannolikt kommer att utvecklas på planeten. Givet evolutionsteorin, skulle de då svara, antar jag, att det är mer sannolikt att encelliga organismer utvecklas på planeten *T* än att flercelliga organismer gör det, att icke-kännande organismer gör det än kännande organismer, att icke-medvetna organismer gör det än medvetna organismer och att icke-självmedvetna organismer gör det än självmedvetna organismer. Ju komplexare organismer desto osannolikare är det att de ska utvecklas på planeten *T*, inte minst därför att de förutsätter att mindre komplexa organismer först utvecklats för att de i sin tur eventuellt ska kunna utvecklas. Eftersom Gud är oerhört komplex (om denne ska ha kunnat skapa hela universum), måste därför Guds existens vara oerhört osannolik. Den slutsats Dawkins menar följer ur premisserna är således:

3. Därför finns det med största sannolikhet inte någon Gud.

Jag känner inte till att någon före Dawkins resonerat på ett liknande sätt så argumentet är nytt. Är det också övertygande? Dawkins själv har vad jag kan förstå inga tvivel om saken.¹⁶ För egen del anser jag att argumentet har stora brister och jag ska ge er mina skäl till varför jag har den uppfattningen.

Låt mig börja med att försöka klarlägga vad ett komplext objekt skulle kunna vara. Ett *komplex objekt* består vanligen av många olika delar och dessa delar är på ett komplicerat sätt relaterade till varandra. Ett *enkelt objekt* består följaktligen av ett eller ett litet antal delar som på ett okomplicerat sätt är relaterade till varandra. Är då Gud ett komplext objekt? Består Gud av många olika delar som på ett komplicerat sätt är ihopsatta eller sammanlänkade? Det är åtminstone inte självklart. Fysiska eller materiella objekt av olika slag har ju olika delar och komplexitet i

sin sammansättning. Svårigheten är dock att Gud i regel antas av kristna eller andra teister vara immateriell eller andlig till sin natur; Gud saknar kropp och därmed beståndsdelar. Så premiss 1 är långt ifrån självklar, men låt oss för argumentationens skull likväl gå med på att ju mer ett objekt vet och ju större dess makt är desto komplexare är det.

Om Gud nu är oerhört komplex, varför ska vi då tro att Guds existens därmed också är oerhört osannolik? Det första vi ska lägga märke till är att det evolutionsteoretiska resonemang vi fört ovan inte berättigar premiss 2 utan som bäst:

2'. Evolutionsteorin visar att ju mer komplext ett fysiskt objekt eller en levande organism är desto mindre sannolikt är det att objektet eller organismen existerar.

Men Gud är för det första inget fysiskt objekt eller någon levande organism och för det andra är denne inte heller ett resultat av en evolutionsprocess, åtminstone brukat många kristna eller teister inte tro några av dessa saker. Är inte den frågan som Dawkins egentligen vill ge ett svar på: "Kan vi avgöra hur sannolikt det är att Gud existerar, dvs. att en medveten varelse verkligen finns som inte är beroende av någonting annat för sin existens och alltid har existerat, har skapat universum och har haft vissa avsikter med denna skapelse?" Hans svar är, för det första, att vi kan avgöra denna sannolikhet och, för det andra, att det är oerhört osannolik att Gud existerar. Det är osannolikt eftersom Gud då måste vara oerhört komplex och evolutionsteorin visar att ju mer komplext ett fysiskt objekt eller en biologisk organism är desto mindre sannolikt är det att det existerar. Men om Gud *inte antas vara beroende av någonting annat för sin existens och alltid funnits*, hur kan det då överhuvudtaget spela någon roll vilken sannolikhet evolutionsteorin tilldelar komplexa biologiska varelsers möjliga existens, varelsers vilka är *beroende* av andra varelsers evolution för sin existens? Det är obegripligt. Slutsatsen kan inte bli annat än att Dawkins får lov att sätta sig ner och fundera minst en gång till över innehållet i sitt argument och jag konstatera att argument i dess nuvarande form har mycket stora brister.

¹⁶ Han skriver att "'den ultimata Boeing 747' – är ett mycket seriöst argument mot Guds existens och ett som ingen teolog ännu har bemött med ett övertygande resonemang, fastän jag framför det vid många tillfällen och begärt svar. Dan Dennett betecknar det med rätta som 'ett ovedersägligt motargument' ..." (Dawkins, *Illusionen om Gud*, 176).

Evolutionsteori, slump och avsikt

Evolutionsteorin kan, vågar jag säga, inte visa eller göra sannolikt att Gud inte existerar. Dawkins är så vitt jag vet en av få som möjligen tror att så är fallet. Desto fler har dock menat att evolutionsteorin undergräver tanken om att världen skulle vara Guds skapelse och i synnerhet att människan skulle vara skapad till Guds avbild. Låt oss därför titta lite närmare på denna fråga. Som vi sett, menar Fagerström att "Evolutionsteorin innebär således att vår syn på naturen ... såsom skapad av en högre organiserande och planerande kraft ... måste bytas ut mot en natursyn enligt vilken allt liv bara är frukten av en oplanerad utveckling, byggd på slumpens skördar, utan mening, syfte eller plan" och Gould att "Biology took away our status as paragons created in the image of God. . . . Before Darwin, we thought that a benevolent God had created us".¹⁷

Fagerström och Gould verkar tro att evolutionsteorin visserligen inte utesluter att Gud existerar, men den utesluter att Gud skulle ha varit involverad i världens och livets uppkomst och utveckling. Om vi accepterar evolutionsteorin, måste vi också acceptera att det inte finns en högre organiserande och planerande kraft bakom naturen – en Gud som skapat världen. Världens uppkomst och livet utveckling eller åtminstone människans utveckling är istället en *slump* i betydelsen att den vara oplanerad eller utan syfte, avsikt eller mening.¹⁸ Gud kan alltså finnas, Gud kanske till och med har skapat andra världar med levande varelser i detta universum eller i ett annat universum, men om evolutionsteorin är sann då kan livets utveckling och människans uppkomst på denna planet i varje fall inte vara ett resultat av Guds avsiktliga handlingar.

Innan vi går in på varför de har denna uppfattning, låt oss fundera något över vad en kristen tro skulle innebära på denna punkt. Mitt förslag är att en kristen övertygelse skulle vara att Gud som världens skapare har planerat de evolutionära processerna på så sätt att de skulle producera varelse som skulle vara kapabla att ha fri vilja, kunskap och moral. Gud planerade eller

arrangerade så att vi skulle uppkomma ur de naturliga processer som satte igång när universum skapades, vid Big Bang.

Det finns inte utrymme här att gå på djupet när det gäller denna fråga men huvudargumentet mot verkar vara att evolutionsteorin visar att vi, *Homo sapiens* eller människosläktet, är en enormt osannolik produkt av det evolutionära förloppet.¹⁹ Gould menar att evolutionsbiologin har visat att "we are the accidental result of an unplanned process ... the fragile result of an enormous concatenation of improbabilities, not the predictable product of any definite process". Han skriver också att "*Homo sapiens* also ranks as a 'thing so small' in a vast universe, a wildly improbable evolutionary event, and not the nub of universal purpose".²⁰ Om vissa skeenden i den evolutionära processen inte inträffat t ex att dinosaurierna inte hade dött ut på grund av att en jättekomet träffade jorden, hade vi aldrig uppkommit. Men att dessa skeenden inträffade var en ren tillfällighet. Det var inget man kunde förutsäga skulle ske. Därför är det en ren slump att vi finns till. Som evolutionsbiolog kan man därför dra slutsatsen att det inte finns en högre organiserande kraft som planerade för att vi en dag skulle uppträda på den evolutionära scenen.

Det är inte helt klart hur ett sådant *ateleologiskt gudsargument* ska formuleras mer exakt, men argumentet tycks vara:

1. Människan (*Homo sapiens*) uppkom som ett led i evolutionsprocessen.
2. Men alla biologiska arter som uppkommer som ett led i evolutionsprocessen är, utifrån vad evolutionsbiologer kan förutsäga och i efterhand förklara, ett bräckligt resultat av en enorm serie av osannolika händelser, inte en förutsägbar produkt av någon bestämd process.
3. Något som är osannolikt och oförutsägbart kan inte var planerat av någon.

¹⁹ Stephen Jay Gould, "Extemporaneous Comments on Evolutionary Hope and Realities", Charles L. Hamrum, red. *Darwin's Legacy, Nobel Conference XVIII* (San Francisco: Harper & Row, 1983), 101-102.

²⁰ Stephen Jay Gould, *Rocks of Ages* (New York: The Ballantine Publishing Group, 1999), 206.

¹⁷ Fagerström, *Den skapande evolutionen*, 115 och Gould, *Ever Since Darwin*, 267.

¹⁸ Slumpbegreppet är dock mer komplext än vad jag kan göra rättvisa åt i denna essä.

4. Därför är människan inte planerad av Gud eller något likt Gud att finnas till.

Men är verkligen premiss 2 relevant i sammanhanget? Jag skulle vilja påstå att det är långt ifrån självklart. Problemet med ett sådant evolutionsbiologiskt resonemang är att den relevanta frågeställningen knappast är vad som är sannolikt givet de *evolutionsbiologiska* teorier vi har tillgång till utan vad som är sannolikt givet vad vi antar att *Guds* kunskap skulle vara om evolutionsprocessernas utvecklingspotential (om vi tar i beaktande att vissa initialvillkor gällde vid universums begynnelse). Det relevant premissen skulle i så fall vara:

2'. Men alla biologiska arter som uppkommer som ett led i evolutionsprocessen är, utifrån vad Gud kunde förutse vid skapelsens begynnelse, ett bräckligt resultat av en enorm serie av osannolika händelser, inte en förutsägbar produkt av någon bestämd process.²¹

Kan verkligen evolutionsbiologin visa att premiss 2' är sann eller åtminstone rimlig att hålla för sann?

Kristna har visserligen olika åsikter om hur omfattande Guds kunskap ska antas vara, men klart är att många kristna tror att den vida överstiger vår. Det betyder att Guds förmåga att förutsäga med stor exakthet vilket utfall framtida naturliga processer skulle komma att ha antagligen var oerhört stor. Vi kan därför inte automatiskt anta att vad som är sannolikt givet en sådan gudomlig kunskap, är detsamma som vad som är sannolikt givet den naturvetenskapliga kunskap vi för tillfället har tillgång till. Om Gud därför hade som syfte att skapa oss, människosläktet, och om det är sannolikt att vi skulle utvecklas (givet vad Gud kunde veta om de naturliga processernas framtida utfall), då kan kristna – även om de tar evolutionsbiologin på allvar – tro att människan utgör en del av Guds avsikt med skapelsen.

Låt oss nu gå från den självständiga till den självkritiska delen av den teologiska grundattityd jag rekommenderar att kristna intar. Är kristna

verkligen bundna att tro att just vi, *Homo sapiens*, var vad Gud hade i åtanke? Kan den kristna traditionen ha varit allt för människocentrerade på denna punkt? Min uppfattning är att vad kristna verkar bundna att tro är snarare att en del av Guds syfte med världen var att skapa *självmedvetna varelser* som kunde fatta egna beslut, kunde veta saker om tillvaron och som kunde älska och själva bli älskade. Hur den materiella formen för detta sedan skulle gestaltas är möjligen av mindre vikt. Kanske det är rimligt att tro att utvecklingen av just människan inte är sannolik om vi tar i beaktande de naturvetenskapliga teorier vi har tillgång till, men att utvecklandet av någon form av intellektuellt liv likväl kan vara det. En fördel med att modifiera en kristen tro på ett sådant sätt är precis den, att sannolikheten att självmedvetna varelser ska uppkomma är, åtminstone i naturvetarnas ögon, mycket högre än att en bestämd instans av denna livsform, *Homo sapiens*, ska göra det. Christian de Duve, biokemist och också nobelpristagare, skriver:

Life was bound to arise under the prevailing conditions, and it will arise similarly wherever and whenever the same conditions obtain. There is hardly any room for "lucky accidents" in the gradual, multistep process whereby life originated. . . . I view this universe [as] ... made in such a way as to generate life and mind, bound to give birth to thinking beings able to discern truth, apprehend beauty, feel love, yearn for goodness, define evil, experience mystery.²²

Om vi nu går tillbaka till detaljperspektivet så kan vi se att, när det gäller frågan om världen som Guds skapelse och människan som skapad till Guds avbild, kanske både kristna och evolutionsbiologer borde modifiera sina uppfattningar något. Ett lite annat sätt att se de hela på är att säga att givet ett accepterat av både naturalism och evolutionsteori, är det kanske rimligt att tro allt liv bara är frukten av en oplanerad utveckling, byggd på slumpens skördar, utan mening, syfte eller plan. Men givet ett accepterat av både kristen tro (eller mer generellt, teism) och evolutionsteori då är det kanske rimligare att

²¹ Jag förutsätter här att Gud är i tiden och inte utanför tiden. Det kan naturligtvis diskuteras om det förhåller sig så.

²² Christian de Duve, *Vital Dust: Life as a Cosmic Imperative* (New York: Basic Books, 1995), xv och xviii.

tro att syftet med gener är att bygga kroppar, syftet med kroppar är att bygga hjärnor och syftet med hjärnor är generera medvetenhet, ja till och med självmedvetenhet. Med självmedvetenheten uppkom kritiskt och konstruktivt tänkande, förmågan att uppleva mening, kärlek, Guds närvaro och inte minst en förmåga att välja mellan gott och ont. Denna utveckling är något som var en del av Guds plan med skapelsen, även om den specifika utvecklingen av *Homo sapiens* inte nödvändigtvis var en del av denna plan.

Gud, evolution och sanning

Låt mig till sist beröra en annan fråga som evolutionsteorin kastar ljus över. Ska vi förvänta oss att det vi tror om tillvaron är sant? Att vi ganska ofta, men naturligtvis inte alltid, formar sanna föreställningar om tillvaron? Vilken tillit ska vi sätta till vår kunskapsförmåga? Ska vi tro att t ex naturvetenskapen kan ge oss sanna föreställningar om tillvaron? Kan evolutionsteorin ge något bidrag till dessa frågor och spelar valet av livsåskådning (exempelvis ateism eller teism) någon roll i det här sammanhanget?

Intressant är att naturvetenskapen uppkom i västvärlden och ingen annanstans. Vad kan det bero på? Många faktorer har säker spelat in men kristendomen spelade en mycket viktig roll. När man t ex läser Kepler och Galilei så ser man att de var övertygade om att människan kommer att kunna begripa planeternas rörelse och världens struktur på grund av att de utgick ifrån att världen är Gud skapelse. De hade en stark övertygelse om att världen är begriplig och rationellt strukturerad eftersom Gud har skapat och strukturerat den på ett sådant sätt att människan kan förvänta sig förstå den, eftersom hon är skapad till Guds avbild. Därför är det inte lönlöst att utveckla teorier och hypoteser och försöka pröva dem för att se om de är sanna.²³

Denna tro visade sig vara berättigad, världen var rationellt ordnad och människan kan begripa den. Åtminstone är det vad vi tror och tar för givet idag. Men borde vi tro det? Ja, kristna borde

tro det, men kanske inte ateister eller naturalister för det tycks som om evolutionsteorin undergräver inte kristen tro utan naturalism på denna punkt. Hur kan det komma sig? Fundera över vad Michael Ruse och Edward O. Wilson säger om moral och sanning. De hävdar att evolutionsbiologer har upptäckt att "ethics ... is an illusion fobbed off on us by our genes to get us to cooperate" så att våra gener förs vidare till nästa generation och att det därför inte finns något objektivt bindande i moralen.²⁴ Vi luras av våra gener att tro att det finns en opartisk och bindande moral, som vi bör lyda.²⁵

Men varför luras vi inte då också av t ex naturvetenskapen att tro en massa saker som inte är sanna? Är det inte samma naturliga kognitiva förmågor – vilka har uppkommit på samma sätt i det evolutionära förloppet – som är verksamma både i moraliskt och naturvetenskapligt tänkande? Visst är det så erkänner en annan darwinist och skriver: "We believe the things – about morality, personal worth, even objective truth – that lead to behaviors that get our genes into the next generation. ... Indeed, Darwinism comes close to calling into question the very meaning of the word *truth*".²⁶

Hur kommer det sig att dessa darwinister skriver som de gör? Skälet är att enligt evolutionsteorin så bryr sig det naturliga urvalet inte om vad du *tror*; det är endast intresserad av hur du *beter* dig, hur du *handlar*. Det naturliga urvalet väljer, mer exakt, sådant beteende som ökar den reproduktiva framgången, som gör att våra gener förs vidare till nästa generation. Du kan

²⁴ Michael Ruse and Edward O. Wilson, "The Evolution of Ethics", James E. Huchingson (red.), *Religion and the Natural Sciences* (Fort Worth: Harcourt Brace, 1993), 310.

²⁵ Michael Ruse and Edward O. Wilson, "Moral Philosophy as Applied Science", *Philosophy*, 1986 (61), 179.

²⁶ Robert Wright, *The Moral Animal* (London: Abacus, 1994), 324-325. Darwin hade själv sina tvivel. Han skriver: "the horrid doubt always arises whether the convictions of man's mind, which has been developed from the mind of the lower animals, are of any value or at all trustworthy." (Letter to William Graham, Down, July 3, 1881 i *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter*, Francis Darwin, red. (London: John Murray, Albermarle Street, 1887), 1: 315-316.

²³ Se t ex John Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press), 1991.

alltså ha vilka tokiga föreställningar som helst, du kan t ex tro att det finns en objektiv moral, en objektiv sanning och att det är möjligt att handla osjälviskt, det spelar ingen roll *så länge* det befrämjar dina geners överlevnad – din reproduktiva framgång.

Enligt kristen tro är det dock så att Gud har arrangerat de biologiska processerna på ett sådant sätt att de i det långa loppet ska åstadkomma varelser utformade till Guds avbild och som därmed är kapabla att veta saker, men då behöver det inte vara fallet att sanningen spelar en biroll i sammanhanget. Ateisten eller naturalisten, å andra sidan, verkar inte ha något annat val än att tro att mänskligheten enbart är frukten av en oplanerad utveckling, byggd på slumpens skördar, utan mening, syfte eller plan. Här finns ingen grund att tro på ett gudomligt medvetande som ligger bakom evolutionsförloppet utgång.

Den som inte tror att Gud finns och accepterar evolutionsteorin har alltså anledning att tvivla på hur inställda våra kognitiva förmågor är på att upptäcka sanning. Den som tror på Gud och accepterar evolutionsteorin behöver inte alls drabbas av samma tvivel. Kristen tro tillsammans med evolutionsteorin kan som det verkar, bättre än naturalism tillsammans med evolutionsteorin, förklara varför naturvetenskapens resultat kan vara sant och inte primärt en fråga om att säkerställa forskarnas reproduktiva framgång.

Istället för att tro som Fagerström och Dawkins gör, att evolutionsteorin undergräver kristen tro, verkar det snarare vara så att *kristen tro tillsammans med evolutionsteorin* ger oss ett gott skäl att tro att våra kognitiva förmågor är tillförlitliga och att naturvetenskapen därför har förmåga att producera sanning. Naturvetenskapens framgång kommer inte som en överraskning för en kristen. Kristen tro tycks på denna punkt ge stöd åt naturvetenskap (egentligen åt all vetenskap), ett stöd som ateismen eller naturalismen inte verkar kunna ge.²⁷ Filosofen Ernest Sosa skriver att:

²⁷ Alvin Plantinga är den filosof som framför allt argumenterat emot ateism eller naturalismen på dessa grunder. Han är dock beredd att gå mycket längre än jag är och hävdar till och med att, det han kallar för det "evolutionära argumentet emot naturalism", visar att naturalismen är irrationell och själv motsägande

What seems bad for the naturalist is not just that, given our brutish etiology, it is monumental luck that we exist at all. That would seem acceptable and not to preclude that, *given* our existence, however lucky, our [cognitive] faculties are indeed reliable, and not just accidentally so. What seems bad for the naturalist is that however accidental our existence, it is a *further* accident that our faculties are reliable, if indeed they are.²⁸

Enligt ett kristet (eller för den delen ett judiskt eller muslimskt) synsätt är det inte ren tur att vi överhuvudtaget finns till och inte heller är det ren tur att våra kognitiva förmågor är tillförlitliga. En teistisk förståelse av evolutionsteorin lämnar här en del öppningar som tycks stängda för en naturalistisk förståelse av evolutionsteorin. Det vore därför värdefullt om kristna (och judar och muslimer vill jag gärna tillägga) undersökte mer aktivt vilka möjligheter som öppnar sig om evolutionsteorin förstås i ljuset av kristen (judisk eller muslimsk) tro och inte lämnade över hela denna spelplan till konkurrenten. Lite mera teologiskt självförtroende utan att för den skull glömma självkritiken, vore här önskvärt att skåda!

Till sist en kort tillbakablick på detaljperspektivet som presenterades i början av denna essä. Enligt ett sådant perspektiv kan det vara fallet att naturvetenskapliga och kristna uppfattningar om spörsmål X är (a) helt oförenliga med varandra, är (b) helt förenliga med varandra, medför (c) att kristna i viss utsträckning bör modifiera eller förändra sin syn på X, medför (d) att naturvetare i viss utsträckning bör modifiera eller förändra sin syn på X eller innebär (e) att uppfattningarna helt eller delvis stödjer varandra. Vi har stiftat bekantskap med en evolutionsbiologisk uppfattning som innebär att evolutionsteorin kan användas för att nära nog bevisa att Gud inte finns. Jag har försökt visa att detta påstående om oförenlighet mellan naturvetenskap och kristen tro saknar grund och att de istäl-

(Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Oxford University Press, 1993), kap. 12. En kritisk diskussion av argumentet återfinns i James Beilby, red. *Naturalism Defeated?* (Ithaca: Cornell University Press, 2002).

²⁸ Ernest Sosa, "Natural Theology and Naturalist Atheology", Deane-Peter Baker, red. *Alvin Plantinga* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 102.

let är helt förenliga med varandra på denna punkt. När det gäller det andra frågsmålet vi diskuterat, evolutionsteorins implikationer för kristna uppfattningar om världen som Guds skapelse och människan som skapad till Guds avbild, har jag sökt visa att evolutionsbiologer på denna punkt bör modifiera sina uppfattningar men att det också kan finnas anledning för kristna att göra det. Sist och slutligen har jag gett ett exempel på när kristen tro kan stödja naturvetenskapen bättre än ateismen eller naturalismen kan göra. Kristen tro tillsammans med evolutionsteorin ger oss ett gott skäl att tro att våra kognitiva förmågor är tillförlitliga och att därför naturvetenskapen har förmåga att producera sanning.²⁹

Summary

The past thirty years have seen an explosion of work applying evolutionary theory and related biological theories to ethics, sexes, racial issues, religion and many other topics that fall outside of biology as normally circumscribed. Many of these scholars are advocates of a Darwinian worldview. In this essay I critically discuss one group of Darwinists who claims that after Darwin atheism or naturalism is the only serious option for honest and scientifically-informed persons or at least that such persons do not believe that God is the creator of the world and that humans are made in the image of God. I try to show that these arguments are invalid and unconvincing, and I suggest instead that Christian faith or theism may offer support to science, which atheism or naturalism cannot provide.

²⁹ Jag vill rikta ett stort tack till Vetenskapsrådet för det finansiella stöd som gjort författandet av denna artikel möjligt.

On the Future of Species and Human-kind

Christological Implications

MARTIN LEMBKE

Martin Lembke, MA, MTh, is a doctoral student in the Philosophy of Religion at the University of Lund. His research, although primarily focused on the argument from contingency in relation to modern cosmology, encompasses the whole of natural theology, including teleology and eschatology.

Introduction¹

At the council of Nicaea in 325 it was professed that Christ, the Son of God, being of one substance with the Father, was incarnate and was made man. In the next century, at the council of Chalcedon in 451, it was clarified that his becoming man meant that he became consubstantial with human beings. To the annoyance of the so-called 'monophysites' Christ was acknowledged in two natures, one divine and one human, and it was stressed that the union of these natures did not alter or confuse either of them but rather preserved the distinctive property of each. Christ, then, was believed to be co-essential with the Father according to his divinity as well as co-essential with us according to his humanity; 'like us in all things but sin', it was said.

During the following centuries Christological reflections continued, not least in the eastern parts of the Church. According to Jaroslav Pelikan there was a noticeable doctrinal development that took place in these centuries (not least through the works of Maximus the Confessor and John of Damascus), resulting in the understanding of Christ as 'universal man'.² Since

Christ was believed to have assumed not a human *being* – which would have been either the 'Adoptionist' or the so-called 'Nestorian' position – but human *nature*, it was realized that the humanity of Christ must be universal in scope. Such a realization found expression in the doctrine of 'enhypostasis', according to which the human nature of Christ has its being, its personal reality, not in a human subject or centre of identity but in the divine person of Christ.³ More importantly such a realization was related to soteriological considerations. As Saviour Christ had assumed what needed to be saved. Already in the fourth century Gregory of Nazianzus – 'the Theologian' – had formulated the crucial axiom: 'Whatever has not been assumed has not been healed'.⁴ Hence it came to be realized (or at least emphasized) that Christ in order to save human-kind – *all* human beings – must have assumed what necessarily pertained to *all* of its members, i.e. human nature as such.

Lying beneath this post-Chalcedonian understanding of the person and mission of Christ there seems to be an *essentialist* view of human beings, namely a view according to which there is a unique nature common to all and only the members of the class of human beings. To take an example: if it is claimed that all and only human beings are made in the 'image of God' (however that is to be understood), then an essentialist claim is being made. More precisely, what is being claimed is that there is a property –

¹ An earlier draft of this paper was originally presented at 'Religious Responses to Darwinism': a conference at St Anne's College, Oxford University, July 15-18, 2009, organised by the Ian Ramsey Centre for Science and Religion.

² Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom, 600-1700* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1974), 75.

³ *Ibid.*, 88-9.

⁴ *Ibid.*, 74.

having been made in the image of God – that is both necessary and sufficient for being human. In other words: the property in question is said to be an *essential* property without which the object or thing (or property holder) would cease to be what it is (namely human). Of course there may be more than one property that is essential to being human. What seems important from a post-Chalcedonian perspective is that there be an essential (and hence universal) set (containing at least one element) of human characteristics.

For those of us who have accepted the Darwinian theory of evolution, according to which biological species – including *Homo sapiens* – are dynamic rather than static entities, this may effectively seem to rule post-Chalcedonian Christology out of court. We may try to develop a ‘process’ theological hermeneutics of what it means to be human or otherwise try to re-interpret the doctrinal statements of the early Church to imply a non-essentialist view of humankind. Given its historical as well as contemporary significance, however, I wish to investigate into the prospects of harmonizing post-Chalcedonian Christology, which appears to imply belief in a universal human nature, with the Darwinian insight that biological species are evolving rather than universally fixed entities. My modest conclusion will be that such harmony indeed can be achieved, but only at the cost of re-introducing the metaphysical notion of an immaterial human soul.

Models of speciation

Our objective, then, is to figure out a way to harmonize post-Chalcedonian Christology with the theory of evolution. For this purpose we need first of all to distinguish between the philosophical notion of being *human* and the biological notion of being *Homo sapiens*. Perhaps a member of humankind is not necessarily a member of the biological species of *Homo sapiens*? (Perhaps e.g. the Neanderthals would fit such a classification?) In fact the possible solutions to our problem are affected by whether or not we believe that human beings are necessarily *Homo sapiens*. If we deny this proposition it would seem as if the somewhat controversial question of *speci-*

ation becomes a non-issue. If being *Homo sapiens* is not essential to being human anyway, we need not bother too much (from our post-Chalcedonian point of view) whether biological speciation occurs gradually or rapidly. If on the other hand we affirm that human beings are necessarily *Homo sapiens* it would seem as if speciation does become an issue. To see why, we first need to clarify the philosophical implications of an essentialist view of human nature.

As we have seen, the essentialist holds that there is a set of necessary (and jointly sufficient) conditions for being a member of humankind. If this view is correct it follows that one cannot be, say, 99 or 70 or 35 percent human; either one *is* a human being or one is *not* – although one that is *not* may be more or less *like* human beings, but that is another issue. But here comes the crux: if every particular being either is or is not a member of humankind and there is no grey zone in between, *then the first historical appearance of human beings was an instantaneous event rather than a gradual process*. Given that we accept the theory of common descent (which we do, of course, if we accept the theory of evolution) this sudden actualization of humankind was effectuated in one of two ways. Either there was a non-human being that gave birth to a human being or else a non-human being was transformed into a human being. Neither of these alternatives looks credible or even evolutionary possible, of course, if a human being is *defined* as a member of *Homo sapiens*, but our present issue is only whether or not such membership is a *necessary condition* for being human.

Now we are able to see why the question of speciation becomes problematic if we insist that every human being necessarily belongs to *Homo sapiens*. In that case we will have to insist, too, that the speciation process that resulted in the formation of *Homo sapiens* was completed before the first humans entered the scene. This of course presupposes that there is such a thing as a *completed* speciation process, but according to the ‘phyletic gradualism’ model of speciation, championed among others by British evolutionary biologist Richard Dawkins, speciation is a continuously ongoing process. In order to speak of a completed speciation process we need rather to look for a different model. The probably most

influential alternative to ‘phyletic gradualism’ is ‘punctuated equilibrium’. According to this model of speciation, championed among others by American palaeontologist Stephen Jay Gould, new species arise through relatively rapid morphological changes, and once such processes are completed species remain essentially in *stases*, i.e. in static states during which no major morphological changes occur. Which of these models best describes evolutionary reality is hotly debated, as may be well known, but at least ‘punctuated equilibrium’ seems better suited than ‘phyletic gradualism’ if we want to affirm that every human being necessarily belongs to *Homo sapiens*.

As we have seen, however, we can remain neutral as to which model of speciation is correct if we deny the assumption that human beings necessarily belong to *Homo sapiens*. Hence a solution to our original problem, namely how to reconcile post-Chalcedonian Christology with evolutionary theory, seems more likely to succeed if we loosen the conceptual connection between *Homo sapiens* and humankind. And this preliminary conclusion seems to be strengthened if we turn, not to the *origin* or speciation of humankind, but to its hypothetical *future*.

A futuristic scenario

Let us imagine a science fiction-like but still perhaps not physically impossible scenario. Suppose that quite many humans go to space and travel to the nearest exoplanet, find it inhabitable and settle down. Suppose further that they multiply and stay there for some, say, 20 million years, without any physical contact with earthlings in the meantime. In theory, at least, this would provide a clear-cut opportunity for ‘allopatric’ or geographically isolated speciation to occur. Suppose finally that after having been there for all this time they decide to return to the planet of their ancestors and, having arrived, it becomes evident that they no longer belong to the same biological species as do humans on Earth.

Personally I would find it hard to deny that *both* populations in this futuristic scenario would be human, essentially speaking, although (at

least) one of them would no longer belong to the biological species of *Homo sapiens*. And from a soteriological point of view this conclusion seems justified, too, because if Christ assumed a human nature, then only those with a human nature can be saved, given the axiom of Nazianzus’ that was mentioned earlier. Would it not be very odd, indeed, disturbing, if either of these hypothetical populations were denied the possibility of salvation because of some issues regarding their biological classification?

Difficulties – and responses

Our preliminary conclusion, then, seems to have been strengthened by taking a futuristic story of allopatric speciation into account. Hence there appears to be at least a couple of reasons to prefer a solution to our original problem that loosens the conceptual connection between *Homo sapiens* and humankind. This suggestion, however, is not free from difficulties of its own. To begin with, even if we grant that the link between humankind and *Homo sapiens* is not essential it cannot be weakened too much. Not only do we know that all living members of humankind are also (as a matter of biological fact) members of *Homo sapiens*, but we know, too, that no living beings *but* members of *Homo sapiens* are members of humankind. Our closest living biological relatives, the chimpanzees, *Pan troglodytes*, are decidedly *non-human* beings (hence *Pan* rather than *Homo*), and so it seems that even if humankind is not essentially connected to *Homo sapiens* it must still be connected to a rather limited range of biological species. Presumably these species must belong to the genus *Homo*, i.e. to the (modern) taxonomical subtribe of ‘hominans’ within the tribe of ‘hominins’ within the family of ‘hominids’.⁵ In plain English: they must belong to species that resemble modern humans more than they resemble modern chimps. The earliest species within this subtribe of hominans (of which *Homo sapiens* is the only extant example) is believed to have evolved about 2 to 2.5 million

⁵ Bernard Wood, *Human Evolution: A Very Short Introduction* (Oxford UP, 2005), 23.

years ago.⁶ Thus even if we loosen the conceptual link between humankind and *Homo sapiens* we cannot likely allow for connections beyond the taxonomical subtribe of hominans, and hence we can conclude that the first human beings appeared at the very earliest about 2.5 million years ago.

Another difficulty is that the aforementioned conceptual restrictions may affect our futuristic scenario. What if, after some 20 million years have passed, one of the two hypothetical populations of our future descendants looks and behaves just like the chimpanzees of the 21st century? Since we have just stressed that chimps are *not* humans it would seem unreasonable to insist that these future hypothetical chimp-like beings *are* humans. Somewhere down the future evolutionary line they must rather *cease* to be human, and, just like when humans first originated, their transition must be instantaneous rather than gradual, given an essentialist understanding of humankind. But this seems to re-actualize the soteriological predicament that we have already tried to solve. The prospect of a human being giving birth to a non-human being or, even worse, of a human being transforming into a non-human being, seems gloomy. Indeed this very prospect provided us with a reason to loosen the conceptual connection between *Homo sapiens* and humankind; now, having done that, it seems that the problem may reappear, albeit at a higher level in the taxonomy.

Or maybe it does not reappear? Perhaps the modified version of our futuristic scenario, i.e. the version in which a human population eventually (because of its chimp-like tendencies) ceases to be human, is evolutionary unrealistic? Indeed it is difficult to see how Darwinian mechanisms could favour *less* intelligent (chimp-like) specimens over *more* intelligent (human-like) ones. Rather it seems evolutionary more reasonable to expect that once a species has acquired such traits as we consider distinctively human, such as higher-level rationality, abstract language and communication capacities, existential self-awareness, and moral sentiments, it will either keep these characteristics (and perhaps improve them) or become extinct. But if

this reasoning is correct the prospect of a human population that suddenly loses its humanity – its essential human characteristics – appears to be hardly more than a theoretical construct.

For the sake of argument, however, let us not rest content with such a reply. Indeed let us suppose that a future human population may suddenly lose its essential humanity. What would this mean from a post-Chalcedonian point of view? The answer, I reckon, is that the anthropologically daunting prospect of a human population that suddenly loses its humanity should remind us of the inevitable end of the world and Judgement Day. *If* a human population were ever about to evolve itself out of human existence, as it were, Christian eschatology (both in its pre- and post-Chalcedonian form) would seem to predict the arrival of a new and better order of the world. Whether such a prediction is true is, of course, another issue; suffice it to say that post-Chalcedonian Christology – one of the two subject matters of our investigation – has no obvious need to abandon its essentialist underpinnings because of a modified futuristic scenario that may not even be evolutionary reasonable to begin with.

The immaterial soul

But still there is one major difficulty to address. So far we have noted only in passing that an essentialist view of humans implies that any single organism either is or is not a human being; there is no grey zone in between. But evolving biological species do *not* have such clear boundaries, neither on a ‘phyletic gradualism’ nor on a ‘punctuated equilibrium’ model of speciation; in fact that was one of our reasons for trying to loosen the conceptual connection between *Homo sapiens* and humankind. The processes of speciation may be gradual (as Dawkins claims) or rapid (as Gould claims), but no evolutionist (to my knowledge) suggests that they are *instantaneous*. Yet, again, essentialism demands that the transition from non-human organism to human organism *is* instantaneous. In the absence of viable biological or even scientific explanations, then, how is such an immediate transition to be understood?

⁶ *Ibid.*, 48.

Presumably the (non-arbitrary) answer must be of a metaphysical character. If two organisms are biologically similar in every relevant aspect and yet only one of them is a human being, the ontological difference between them must be due to some non-material substance or entity, or *soul*. From a post-Chalcedonian perspective this metaphysical element poses no problem at all, it would seem, since the notion of an immaterial human soul was arguably part and parcel of the Christian anthropology from the start. Consequently, since our objective is precisely to harmonize post-Chalcedonian Christology with evolutionary theory, we may conclude that the instantaneous transition in question was due to the direct impartation or infusion of the soul into an organism – i.e. a primate, ‘Adam’ – by God.

It should be emphasized that this is *not* an ad hoc manoeuvre from the post-Chalcedonian point of view. Many, probably most, post- as well as pre-Chalcedonian Christians would believe in the existence of spiritual human souls whether or not evolutionary theory was true.⁷ At the same time, however, it should be emphasized from an evolutionary point of view that it is far from clear how an immaterial soul that somehow carries the identity of a human being can be related to such human characteristics as higher-level rationality, abstract language and communication capacities, existential self-awareness, and moral sentiments. If it is claimed that such characteristics could *not* have evolved in the absence of spiritual souls, most evolutionary theorists would likely disagree. If on the other hand it is claimed that they *could* have evolved by material processes alone, what is left, then, for the spiritual soul to do or explain?

Conclusion

Let us take stock. Our task has been to investigate whether post-Chalcedonian Christology, which appears to imply an essentialist view of human nature, can be reconciled with the evolutionary view that biological species are evolving rather than universally fixed entities. Having

made a distinction between *Homo sapiens* and humankind we found reasons to think that these two notions need not necessarily overlap. However, we found other reasons to think that they must not be separated too much, and we concluded that a human being must likely belong to a species within the rather limited taxonomical subtribe of hominans, including e.g. the extinct species of *Homo neanderthalensis* and *Homo erectus* as well as hypothetical future species that may emerge from our own descendants within the genus *Homo*.

The attempted harmonizing picture that emerges, then, rudimentary as it is, looks something like this. At some instantaneous point in history, no earlier than 2.5 million years ago at the time of the earliest hominans, and probably no later than 40.000 years ago at a time when the species of *Homo sapiens* not only had formed morphologically but had started to express itself culturally – at this instantaneous point the first humans appeared. Although morphologically indistinguishable from their immediate biological parents, these primordial members of humankind were imbued with an immaterial substance, a spiritual soul, created directly by God, in the image of God. From this historical moment in time human beings inhabited the earth and they will continue to inhabit it for the foreseeable future – although they will not necessarily remain connected to their present species of *Homo sapiens*. When humankind eventually (and inevitably) draws to an end – possibly by evolving itself out of existence, as it were, or out of taxonomical bounds – the world as a whole will come to an end too. That, however, according to Christian eschatology both of a pre- and post-Chalcedonian sort, will mark the beginning of something of much more enduring qualities: a world where e.g. biological evolution and its in-built natural selection no longer occur, but where God will be all in all.

⁷ Cf. e.g. the *Catechism of the Catholic Church*, § 362-6.

LITTERATUR

David Flusser med R. Steven Notley: *The Sage from Galilee: Rediscovering Jesus' Genius*. 191 sid. (Fjärde rev. upplagan.) Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge 2007.

För fyrtio år sedan utkom David Flusser (1917-2000) med boken *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1968). Han tecknade här bilden av Jesus som en lagtrogen jude med ett radikalt kärleksbudskap samt med en gudsrikesförkunnelse som inspirerades av rabbinska tankegångar men som gick bortom dessa i och med tanken på "eine sich realisierende Eschatologie" (Käsemann, Jeremias). Enligt Flusser betraktade sig Jesus, på basis av auditionen vid dopet, som Guds son – och det på ett djupare sätt än andra undergörande karismatiker. Han väntade först på Människosonens ankomst till dom, men blev så småningom klar över att han själv skulle komma att framträda som Människosonen. Han förutsåg sin våldsamma död (likenheten om vingårdsmännen), men han betraktade den inte som någon soning för andras synder.

Boken översattes – slarvigt, påstås det – till engelska 1969 och utgavs av Herder & Herder. Magnes Press kom sedermera med tre engelska utgåvor (1997, 1998 och 2001). I följd utgavs på Eerdmans en fjärde utvidgad edition under ny titel, *The Sage from Galilee*. Flussers elev R. Steven Notley, som har ombesörjt denna utgåva, har förbättrat den engelska språkdräkten, infört en del sakliga ändringar och uppdateringar samt utvidgat kapitlen 7 ("The Kingdom of Heaven") och 10 ("Jerusalem") med material ur artiklar av Flusser. Själv har Flusser tillfogat en epilög.

Notley hävdar i ett av de tre förorden (Notley, J. H. Charlesworth, Flusser) att *The sage from Galilee* är ett helt nytt verk. Detta är en överdrift. Visserligen har bildmaterialet förnyats genomgripande samt även radikalt skurits ner i omfattning. Men i övrigt är det påfallande hur liten skillnaden är gentemot den tyska originalutgåvan från 1968. Strukturen är som förr, liksom kapitlurubrikerna. Om vi bortser från de två kapitelutvidgningarna och epilogen är också texten i allt väsentligt densamma. I noter och litteraturförteckning har en del nyare arbeten förts in, men ändå är det alltför sällan vi kommer i kontakt med de senaste fyrtio årens forskning. Den som exempelvis intresserar sig för Johannes Döparen hänvisas sålunda till J. Steinmanns bok *Johannes der Täufer* från 1960 och den där anförda litteraturen (s. 18, not 1). Av Martin Hengels arbeten omnämns endast *Die Zeloten* (första upplagan 1961) samt en artikel. Forskare som John P. Meier, Gerd Theissen, Ed P. Sanders och Jacob Neusner nämns inte alls.

I inledningskapitlet, "The Sources" (s. 1-5), presenterar Flusser sin syn på källorna och ger metodolo-

giska antydningar. Framställningen är här kortare men inte klarare än i boken från 1968. Följande punkter är centrala: 1. De synoptiska evangelierna bygger på ett eller flera dokument ("one or more non-extant documents") som Jesu lärjungar och den tidiga jerusalemitiska kyrkan har avfattet på hebreiska, som f.ö. också var Jesu språk. 2. De tre evangelisterna har använt sig av en grekisk översättning av dessa källor ("sources"). 3. Av de tre var det Lukas som först gick till verket och det är Lukas som bäst återger innehållet i källorna. 4. Markus bearbetade "evangeliematerialet" på ett inte alltigenom lyckligt sätt utan förde in en del förvanskningar. 5. Matteus använde sig av Mk men hade även direkt tillgång till källdokumentet i grekisk översättning. 6. Alltså är det Lukas och Matteus som tillhandahåller "the most authentic portrayal of Jesus' life and teachings". 7. Varhelst den hebreiska bakgrunden till evangelietraditionens grekiska kan varseblivas, är det just den bakomliggande hebreiska texten som skall tolkas och översättas, inte den grekiska översättningen.

Problemet är här inte i första hand avvikelser från den kritiska ortodoxin inom Jesus- och evangelieforskningen. Den intressantare frågan är hur dessa grundsatser tillämpas i det konkreta arbetet med texterna. I synnerhet vore det värdefullt att veta hur man kommer åt innehållet i de dokument som skall ha avfattats av Jesu lärjungar och den tidiga jerusalemkyrkan. Låt oss se på ett exempel.

Flussers ståndpunkt är, som sagt, att Jesus var en lagtrogen jude som aldrig handlade i strid med "current practice of the law" (s. 35). Det finns ett och endast ett vittnesbörd som knyter Jesus till någon lagstridig handling: Berättelsen om plockandet av sädesax på sabbaten (Mark 2:23ff & par.).

Flusser konstaterar att axplockningsperikopen verkligen vittnar om ett brott mot lagen. Att rycka av (grek. *tillein*) ax på sabbaten var nämligen ett otillåtet arbete. Perikopen talar således emot Flussers syn på Jesus som fullständigt lagtrogen; Jesus skall ju ha tolererat och försvarat lärjungarnas handlande. Flusser har en "konservativ" syn på evangelietraditionens tillförlitlighet och väljer inte den enkla utvägen att förklara berättelsen vara ohistorisk (jfr punkt 1 ovan). I stället tar han avstamp från Lukasversionen; det är ju den som ligger "närmast den ursprungliga berättelsen" (s. 35; jfr p. 3). Lukas förtäljer att lärjungarna gnuggade axen mellan händerna. Härvid följde de en galileisk lagtolkning. Detta drog emellertid till sig fariséernas kritik, ty enligt dessa var det endast tillåtet att gnugga axen mellan *fingrarna* på sabbaten. Så ser Flusser i axplockningsperikopen endast ett vittnesbörd om en kollision mellan olika halakiska traditioner. Denna poäng har gått förlorad i Mk (jfr p. 4).

Men Lukas säger ju också, liksom Markus, att lärjungarna ryckte av (*tillein*) ax och därmed utförde en lagstridig handling? Ja, men detta element ingick inte i "den ursprungliga berättelsen". Det är den grekiske översättaren (jfr p. 3) som i sin okunnighet har tillfogat denna detalj: "To make the scene more vivid, he added the statement about plucking the wheat and thus introduced the one and only act of transgression of the law recorded in the Synoptic tradition" (s. 35). *Nicht überzeugend.*

Flussers bok är ändå inte något genomgripande försök till en s.k. *Heimholung* av Jesus. Det framgår bl.a. av hans betoning av Jesu messianska "självmedvetande". I epilogen nämner han att boken innebär ett avståndstagande från den "moderna fördomen" som inte ser just något samband mellan Jesu självförståelse och kyrkans förkunnelse.

Sven-Olav Back

Paul Trio och Marjan De Smet (red.): *The use and abuse of sacred places in late medieval towns* (Mediaevalia Lovaniensia I/XXXVIII). 247 sid. Leuven university press, Leuven 2006.

En konferens i Kortrijk 2003 har resulterat i denna bok med inledning, sammanfattning samt tio artiklar på engelska och tyska. I fokus står användandet av kyrkor och andra kyrkliga byggnader för icke-kyrkliga ändamål. Det sammanhängande geografiska område från vilket exempel hämtas framställs i boken dock naturligen som tre separata områden, de låga länderna (Belgien, Nederländerna och franska Flandern), tyska områden inom kejsardömet och England.

En fascinerande historia, berättad av Jenny Rahel Oesterle, som illustrerar sambandet mellan det kyrkliga och det samhällsliga kring kyrkobyggnader och även gudstjänst handlar om nödvändigheten av två kyrkor vid kröningar, en för kröningen och en annan för den efterföljande mässan. Vid pingsten 1081 befann sig därför Henrik IV, som tänkt sig en kröning i Rom men inte kunde komma in i staden, i en prekär situation då två lämpliga kyrkor inte fanns tillgängliga. I stället restes två tält för högtidligheterna. Konungarnas behov av städer som var byggda efter deras specifika liturgiska och ceremoniella behov och inte endast för biskop och kyrka kunde leda till att städer, såsom Augsburg, Paderborn och Bamberg, byggdes eller förändrades.

Ett annat arrangemang av blandad karaktär som ingående behandlas i en artikel av Jacoba van Leeuwen var högtidliga proklamationer av ingångna freder. Det efterföljande firandet kunde inkludera processioner, klockringning, predikningar och mässor. Här för-

klaras även hur texten i sig var ett rituellt element och hur viktiga handlingar utfärdades, lästes upp och förstördes som en del av ett ritual.

Särskilt handlar dock artiklarna om hur den vigda och avskilda kyrkan användes för en mängd ändamål förutom de strikt kyrkliga. Kyrkan kunde fungera som ersättare för ett rådhus som centrum för stadsförvaltningen eller, när rådhus fanns, som ett biställe till rådhuset. Ofta var skälen av uppenbart praktisk art, men mot senmedeltiden är det tydligt att även andra skäl spelade in då det i många städer fanns andra hus att tillgå.

Den flytande gränsen mellan kyrkligt och profant exemplifierades väl av kyrktornen som ofta fungerade som vaktorn och innehöll stadens larmklocka. Kyrkklockor av varje slag var i tider av oro av strategisk betydelse. Larm slogs och uppmärksamhet påkallades, varför det vid ett uppror var viktigt att snarast få kontroll över kyrkklockorna. Tornen kunde även innehålla stadens arkiv. På grund av sitt bruk var tornen ibland stadens och ej kyrkans. Än i dag äger städerna Antwerpen och Mechelen tornen till sina städers katedraler och betalar för dem.

Städerna kunde även ha direkta intressen i byggnaderna. Under senmedeltiden tillkom rådskapellet som företeelse. Detta var rådets gudstjänstrum vare sig det fanns i rådhuset, var tillbyggt till en kyrka eller var en egen byggnad. Exempelvis kunde en särskild stadskaplan vara präst däri och rådets sammanträden börja med mässa där. På tyskspråkligt område tillkom de första rådskapellen omkring år 1300. I Nederländerna var Utrecht tidigast med ett rådskapell från 1391.

Framför allt behandlar dock artiklarna kyrkobyggnaden i sig.

En byggnad som alla skulle besöka var i sig ideal för tillkännagivanden av alla slag. Långhuset, delar av det eller något kor kunde användas som domstolslokal, något som kunde medföra konflikter, som i St Stephens kapell i New Romney, där stadens domstol kunde hålla session även under gudstjänsttid. I kyrkan kunde stadens arkiv liksom senare stadens bibliotek inrymmas. Det förekom även att enskilda personer kunde deponera sina viktigaste handlingar i en kyrka. Detta bruk bidrog till att tillföra prästerskapet uppgifter, exempelvis att verkställa föreskrifter i ett testamente.

Kyrkobyggnader kunde också innebära ett problem. I orostider förekom förstörelse av kyrkor och kloster av militära skäl, inte minst av en stads försvarare. Denna "den brända jordens taktik" medförde enligt Marjan De Smet en ökad förstörelse under 1500-talet, möjligen beroende på fler och större krig och förändrad krigsteknik. Å andra sidan var särskilt klos-

ter också ideala och ofta använda platser för fredsförhandlingar.

En betydelsefull roll i kyrkolivet spelades av patronus för inte minst kloster. Ett klostrets patronus hade rätt till begravning i sitt kloster och släktens vapen kunde användas i klostrets dekoration och göra ett kloster till närmast ett släktmonument. Patronus kunde även använda klostret som representationslokal och i Londons kloster kunde parlamentssessioner liksom annan offentlig verksamhet, såsom kansli och möten med det kungliga rådet och andra organ, förekomma.

Brigitte Dekeyzer tar i sin artikel upp en delvis annan betydelse av patronus när hon studerar hur beställare av altarskåp avbildades i målningarna och inte minst utvecklingen av och de skilda betydelseerna av olika placeringar av beställarna i bilden och i helheten. I ett brett perspektiv sågs konsten som uttryck såväl för salighetslängtan som immanent nytthet.

Ett teoretiskt intressant perspektiv lyfts också fram av Sheila Sweetinburch. Det handlar om rummet, inte minst kyrkorummet, och hur det helgade rummet påverkade den lokala förståelsen av de i och för sig profana händelser såsom val och domstolsförhandlingar som ägde rum i kyrkan.

Några artikelförfattare har nämnts här, men det kunde lika gärna varit andra; artiklarna är genomgående av god kvalitet. Ämnesområdet kan av vissa ses som avsidat, men för den intresserade är detta en viktig bok och många debattfrågor idag får en belysning från en annan tid, en annan plats.

Vid genomläsningen slår mig högtidlighetens stora betydelse liksom hur komplex historien verkligen är bortom det principiella plan (lagstiftning, auktoriteter) vi ofta utgår från. Principerna verkar, visst, men realiteterna de utmynnar i kan variera mycket.

En motsvarande bok där landsbygden står i centrum vore välkommen.

Martin Bergman

David Grummett: *De Lubac. A Guide for the Perplexed. With a foreword by Avery Cardinal Dulles* (London: Continuum Books, T&TClark, 2007). 187 sid.

Guides for the Perplexed är en ambitiös serie med guider till olika teologer och olika teologiska teman. David Grummett är en ung och produktiv forskare vid University of Exeter, specialist på modern fransk katolsk teologi (och på teologi och vegetarianism). Henri de Lubac är just fransman, 1900-talsjesuit, en fundamentalteolog vars tänkande allt tydligare framstår som ett av de viktigaste när Vatikanum II:s texter växte fram. Själva boken vittnar om både bred och djup kunskap om hela de Lubacs författarskap, men be-

gränsar för det mesta blickfält och referenser till texter som finns översatta till engelska. Det finns de som är glada över sådant.

Boken är uppbyggd kring sju teman som delvis är anknutna till de Lubacs ibland dramatiska biografi. Hans levnadsöde är i sig intressant, men ganska välbekant och tröskas f.n. till leda i fransk heroiserande lubacforskning. När Grummett inte knyter teologin till forskningsföremålets biografi blir det riktigt bra; i synnerhet ingresserna till resp. kapitel är i dessa fall mycket väl genomarbetade och tydliggör radikaliteten och sammanhanget i de Lubacs teologi på ett ofta mycket elegant sätt.

Själva uppbyggnaden av de Lubacs teologiska värld är nämligen inte helt lättåtkomlig. Han förebar att han var historisk teolog och skrev ofta korta texter *ad hoc*, och han skrev aldrig någon ”dogmatik”. Mycket av hans positiva teologi finns dessutom i aforismer, skenbart utan sammanhang med varandra. I en analys med ambitionen att ta ett helhetsgrepp blir det därmed spännande att se hur författaren organiserar olika teman i förhållande till varandra.

Ansatsen i framställningen är de Lubacs nådelära: tanken att människan till sin natur söker skådandet av Gud – och därmed det grundskott de Lubac riktar mot nythomismens åtskillnad mellan natur och nåd. Sedan blir det spännande: nästa avsnitt förefaller först vara biografiskt, om de Lubacs antinazism under Andra världskriget. Grummett, som är samhällsvetare i botten, vill med detta visa hur kontexterna för, motivationerna till och följderna av de Lubacs teologi är i grunden politiska. Nådeläran implicerar nämligen att människan har frihet och samvete, och att det inte går att skilja sekulärt och andligt åt. Här pekar framställningen rakt in en postmodern diskurs om individ, samvete och samhälle.

Med denna infallsvinkel tror jag att Grummett förnävar det som hos de Lubac är mer fundamentalt: begreppet *humanité* (mänsklighet i ordets dubbla betydelse). Han talar knappast om människan som politisk, men däremot mycket tydligt om henne som social, och om ”dogmats sociala karaktär”. Den bok som mer än någon annan samlar alla teman i de Lubacs tänkande heter just *Catholicisme – les aspects sociaux du dogme*. Det är faktiskt en aning egendomligt att detta mycket centrala arbete spelar en ganska undanskymd roll i Grummetts analys. Grummett kunde också varit tydligare och visat hur de Lubac tänker sig samspelet mellan tro och politik på ett annat sätt än vad både *Action catholique* (t.ex. Jacques Maritain) och en del befrielsesteologi (t.ex. Johann Baptist Metz och Hans Küng) gjorde: de Lubacs *humanité* börjar i människan som andlig, sökande Gud, och utifrån detta bestäms sedan hur tillvaron är byggd. Det är vidare ett rimligt antagande att de Lubacs arbete med *sémaines*

sociales (1930-talet) på ett tydligare sätt än den mer spektakulära antinazismen var avgörande för utformningen av begreppet.

Det är möjligt – menar jag därmed – att inte samhällsläran, utan det bakomliggande *humanité*-begreppet kunde ha varit en bättre slagruta när Grummet sedan vill teckna hur de Lubacs ecklesiologi är uppbyggd. Poängen för Grummet är att samhällsläran såsom politik är ett genuint teologiskt tema, men detta påstående är faktiskt lättare att hitta stöd för om man börjar i *humanité* som tematisering. Det skulle innebära att kapitlet *Faith, belief and reason* med t.ex. boken *Sur les chemins de Dieu* skulle föregått kyrkokapitlet, och att paradoxböckerna hade fått en mer framträdande plats i framställningen. När Grummet ändå gör som han gör vittnar det kanske mest om det genomslag som tankemönstren från *Radical orthodoxy* (med t.ex. John Milbank och Graham Ward) har fått – inte alldeles fel eftersom denna utveckling i flera avseenden ligger i linje med *la nouvelle théologie*.

På ett motsvarande sätt skulle man också kunna anmärka att kapitlet om historiesynen borde ha kommit före det om *Scripture*. Detta handlar nämligen om mer än bibelsyn, eftersom de Lubacs hermeneutik är ett storstilat försök att med hjälp av den fyrfaldiga skriftexegesen tolka tillvaron och historien som i grunden teocentrisk.

Grummets sjunde och avslutande tema handlar om den del av de Lubacs författarskap som ytligt sett förefaller mest apart: hans forskning om Amida-buddhismen. Grummet vill här visa hur den religions-teologiska ansatsen i dessa böcker är både en nyckel till förståelsen av de Lubacs helhetsåskådning och ett föregripande av senare religionsteologi. Han är uppenbarligen väl insatt, och redovisar – egendomligt nog, för det gör han inte i de andra avsnitten – en ganska omfattande sekundär diskussion.

Med undantag för någon sida i epilogen finns nämligen i boken mycket litet om verkningshistoria och forskningsläge. Grummet är inte obekant med materierna – det finns en välgjord bibliografi. Möjligen är det ännu inte dags att sammanfatta detta vidsträckta område: forskning i Frankrike, Tyskland, Italien, på senare år också i USA och England pekar åt ganska olika håll. De Lubacs roll för Andra vatican-konciliet är troligen underskattad, hans inflytande på påvarna Wojtyła och Ratzinger är biografiskt väldokumenterat men knappast systematiskt analyserat.

Mina påpekanden är naturligtvis marginella. ”Perplex” kan på svenska betyda (som engelska *perplexed*) ”förbryllad”, men också ”häpen”. För Grummets bok gäller bådaderna – han är en bra ”guide för den perplexe”, och gång på gång får man säga ett häpet ”Aha!”

Luce Irigaray: *Sharing the World* (London: Continuum, 2008). xxi + 136 sid.

Luce Irigaray är psykoanalytiker och filosof från Belgien men sedan många år verksam i Frankrike. De senaste åren har hon publicerat flera böcker direkt på engelska. *Sharing the World* är strukturerad så att efter en introduktion kommer fyra jämnstora avsnitt, vart och ett indelat i fyra kapitel, varpå följer ett efterord. Irigaray inleder med att måla upp några huvuddrag i vad hon vill säga. Bland annat menar hon att den västliga kulturen är i behov av en omorientering mot två, inte ett, subjekt. Detta skulle bland annat bidra till att bryta totaliteten och i förlängningen göra det möjligt att skapa historiska förändringar utan krig och förstörelse.

I det första avsnittet efter inledningen fortsätter hon på den stigen. Problem identifieras och formuleras: västvärldens tänkande har begränsat sig till enställig subjektivitet trots att två krävs för dialog. Väst har missat att skapa en kultur kring begär och attraktion; som det ser ut nu är dessa antingen bannlysta och icke-aktuella eller så står de för en kaotisk och i förlängningen förödande frisläpplighet. Det är vidare en tragedi att västvärlden varit oförmögen att handskas med skillnader. Den paradigmatiska skillnaden är för Irigaray könsskillnaden. Denna aktualiserar förhållandet mellan natur och kultur, mellan det existerande och det vardande, och relationen till den egna kroppen. En annan tråd i detta avsnitt, och en intressant sådan, är diskussionen av intimiteten. Irigaray ger bilder av vår gästfrihet i vilken vi endast marginellt eller inte alls är i stånd att ta emot en gäst på de specifika premisser som gäller för det alldeles specifika mötet med just den eller den personen och inte med en gäst vilken som helst. Poetiskt men ändå sakligt talar hon om en hållning där vi inreder ett gästrum där gäster – vilken gäst som helst – kan komma på besök. Det är därför tunt på intimitet och det partikulära mötet är svagt.

Det andra avsnittet i boken handlar om Mötet. Irigaray blandar en del ganska självklara saker, som att vara människa är att vara i gemenskap och att ett möte också förutsätter en förankring i sig själv, med annat. När hon borrar lite djupare vilar hon mycket på Emmanuel Lévinas även om hon inte tillstår det. Hon talar om mötet i vilket ansvar eller ansvarskänsla väcks och att just detta konstituerar ett möte mellan två subjekt.

I det tredje avsnittet fortsätter och fördjupas resonemanget kring att födas från bokens tidigare avsnitt. Detta kombineras med nya och intressanta tankar om

Världen. Att födas innebär att komma till en redan existerande värld. Att den är redan existerande gör att det inte är möjligt att låta den vara "vad som helst". Irigaray gör denna poäng utan att fastna i objektivitetens fälla. Hon understryker nämligen också att vi måhända lever i samma värld, men att relationerna till den inte är desamma. Lika mycket som födandet in i en på förhand existerande värld omöjliggör för mig att låta denna värld vara vad som helst menar Irigaray att det är problematiskt att bli bestämd av den. Framför allt leder det fel att betrakta begär och åtrå som ett redan existerande begär att gå in under utan att se att det är ett specifikt jag som har denna längtan eller denna åtrå. Irigaray hävdar med emfas människans icke förutbestämbarhet.

I det fjärde avsnittet arbetar Irigaray med tankar om att den Andre intar en plats som inte är min. Det innebär att det alltid finns ett avstånd mellan mig och den Andre; den Andre är alltid någon annanstans om än på olika sätt nära. På ett för Irigaray typiskt manér knyts detta till att mannens och kvinnans kön är olika och att detta innebär olika sätt att vara i världen. Hon återkommer också till spänningen i detta att födas in i världen utan att för den skull vara bestämd av den. Att världen finns där är förvisso ett skydd mot ensamhet och mot att leva i en privat förvirring. Å andra sidan utgör idén om en färdig livsvärld som jag ska träda in i ett fängelse och ett hinder för att leva tillsammans med den Andre.

I efterordet gör Irigaray en intressant problematisering av det egna sättet att tänka. Hon ser faran i att vi tvingar på andra kulturer vår transcendens, vår moral och vår religion. När denna fara tematiseras tycks nihilismen lura runt dörren. Nihilismen är dock inte nödvändig, menar Irigaray; den går att undkomma genom att vara mer känslig i relationen med den som är olik mig. Dock lämnar Irigaray läsaren där. Hur det skulle kunna gå till får vi inte veta.

Många kommentatorer har inte kunnat eller velat se Irigarays intresse för religion och spiritualitet. Detta intresse blir dock allt svårare att förbise. I *Sharing the World* är detta intresse påtagligt. Det är också påtagligt att denna bok faller väl in i vad Penelope Deutscher kallat Irigarays "tredje fas" i vilken hennes intresse vänds mot frågor om konstruktionen av intersubjektivitet.

Sharing the World har ett ofta vackert och suggestivt språk, den är behaglig att läsa och lättillgänglig. Detta är bra, men kanske också ett krus. Under min läsning undrade jag ibland vilken nivå boken ska läsas på. Hur allmänna ska beskrivningarna uppfattas vara? Handlar det om (djup) psykologisk teori eller om handfasta praktiska råd? Kanske måste inte detta vara ett problem. Det kan vara så att texten har flera ingångar och att den kan läsas på flera olika plan.

Sharing the World innehåller föga som är nytt för Irigaray. Ändå känns den annorlunda och angelägen. Boken är mindre elitär än en del av hennes teoretiska texter och mer genomarbetad än hennes kortare politiska artiklar. På några punkter hade jag dock inte haft något emot en lite mer genomarbetad text. Jag kan exempelvis sakna Irigarays arbete med *genretillhörigheter* som hjälp att sätta gränser för sig själv och därmed öppna för flera subjekt. Det hade gett en struktur till frågan om könsskillnad som inte riktigt vägs upp av de tämligen omfattande resonemangen om födandet och om relationen mellan mor, far och barn i föreliggande verk.

Patrik Fridlund

Holt Meyer & Dirk Uffelmann (utg.): *Religion und Rhetorik* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007). Religionswissenschaft heute 4. 333 sid.

Sedan den s.k. "språkliga vändningen" (*the linguistic turn*) inom kulturvetenskaperna med början på 1960- och 70-talen har fokus i studiet av religion i många fall förflyttats från religionens funktion och essens till dess representation och språkliga gestaltning. Vändningen har även inneburit ytterligare en problematisering av i vilken mån vi kan komma åt en verklighet utanför de texter vi studerar, liksom en insikt om att den verklighet vi upplever i hög grad skapas genom språket.

I kölvattnet av denna utveckling har följt en renässans för retorik och retorisk analys av texter. Man är då inte längre enbart intresserad av retorik som en språklig utsmyckning, utan framförallt retorik som något av avgörande betydelse för det en text vill förmedla och för vår förståelse av den. Retorik och litterär gestaltning har således inte bara blivit något av värde för litteraturvetenskapen, utan även för andra kulturvetenskaper, däribland religionsvetenskap och teologi.

Den föreliggande artikelsamlingen, *Religion und Rhetorik*, kan i hög grad ses som en del av denna utveckling eller tendens. Det är inte bara tydligt i de ståndpunkter och perspektivval som presenteras i bokens introduktion, utan är också något som binder samman de olika artiklarna.

Religion und Rhetorik består av nitton kortare artiklar skrivna av i huvudsak tyska forskare inom såväl religionsvetenskap som litteraturvetenskap. En ganska stor andel av forskarna har anknytning till slavistik eller öst- och mellaneuropastudier, vilket i viss mån märks i ämnesvalen. Boken är ett resultat av en konferens vid Erfurts universitet år 2004 med samma titel som boken.

Boken har fyra delar: först ett kortare grundläggande avsnitt med rubriken (i) ”Grundfrågor kring religiös retorik”; sedan tre längre avsnitt med artiklar grupperade utifrån tre olika perspektiv: (ii) ”Religiös retorik i konflikt med det sekulära”; (iii) ”Religiös retorik i konflikt med det estetiska”; och (iv) ”Religiös retorik i interkulturell och interkonfessionell konflikt”. Varje artikel har en egen bibliografi. Sist i boken följer ett personindex.

Vid sidan av de introducerande artiklarna har de olika bidragen i boken som syfte att belysa skärningspunkten mellan religion, eller mer precist kristen tradition, och retorik eller litterär gestaltning i olika tider och sammanhang, så väl i öst som i väst. Meyer och Uffelman understryker också i introduktionen betydelsen av att inte se retorik som ett *statiskt* system, utan som något som *förändras* över tid och rum.

Ett viktigt tema i boken är den i kristen tradition ofta återkommande spänningen mellan retorik som något hotfullt och samtidigt något nödvändigt för kristen trosgestaltning, ett annat den återkommande problematiken kring språklig gestaltning av det som ytterst är bortom språket. Det bör dock understrykas att artiklarna inte alltid handlar om retorik i snäv teknisk mening. Inte sällan handlar det mer allmänt om litterär och språklig gestaltning i en religiös text. I vissa fall tillhandahåller retoriken snarare en analytisk begreppsapparat, än att den utgör det primära studieobjektet (t ex. Alexandra Griesers intressanta studie av ”odödlighet” i relation till begreppet plausibilitet). I en annan av artiklarna studeras relationen mellan de bibliska berättelserna och konstnärlig gestaltning (Gonsalv K. Mainbergers artikel om 1600-talsmålaren Philippe de Champaigne). Relationen till retorik växlar således avsevärt mellan de olika artiklarna. Jag återkommer till detta.

Vad är då den stora behållningen med *Religion und Rhetorik*? För det första belyser artiklarna i boken i hög grad hur fruktbart det är med ett litterärt perspektiv på en religiös text. En litterär eller retorisk analys är inte bara av värde som en bakgrundsteckning för en senare analys av innehållet i en text. Snarare framstår den litterära analysen som en grundförutsättning för att förstå texten, eller snarare, det som befinner sig på textens litterära plan är en del av eller rent av bestämmande för det budskap som förmedlas genom texten.

För det andra belyses i ett flertal artiklar, i olika kulturella och historiska sammanhang (t.ex. i rysk medeltida hagiografi (Ingunn Lunde), i senmedeltida och tidigmodern Mariagestaltning (Holt Meyer), i ryskt 1500- och 1600-tal (Dirk Uffelman och Susanne Strätling)), den i kristen tradition så centrala spänningen mellan en gudomlig verklighet å ena sidan, och det mänskliga språket och den mänskliga förmå-

gan att gestalta denna verklighet å den andra. Boken ger ingen heltäckande bild men gör likväl flera viktiga och intressanta historiska nedslag kring detta tema.

Finns det då några brister i bokens uppläggning eller i sättet att angripa skärningsfältet mellan kristen tradition och retorik? Artiklarna håller genomgående hög vetenskaplig kvalitet, inte bara i formell mening utan ofta även genom att presentera klarsynta och intressanta läsningar av texterna. Dock har boken i min mening en bristande tydlighet när det gäller begreppet retorik. Inte i den mening att artikelförfattarna använder begreppet slarvigt, utan vad jag saknar är framför allt ett övergripande raster, ett tydliggörande av de skiftande sätt, eller de olika nivåer som begreppet används på i de olika artiklarna. Indelningen av artiklarna tillhandhåller viss hjälp till att se gemensamma drag, men som läsare förflyttas man likväl mellan olika angreppssätt och nivåer i fråga om retorik utan hjälp att se dessa perspektiv- eller metodförskjutningar. En diskussion av dessa olika sätt att bruka och relatera texterna till retorik hade underlättat läsningen.

Trots denna otydlighet är *Religion und Rhetorik*, i religionsvetenskapligt och teologiskt hänseende, inte bara en stimulerande och lärorik läsning, utan framförallt en bok som i hög grad understryker värdet och vikten av litterära eller retoriska perspektiv på religiösa texter.

Henrik Rydell Johnsen

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ARTOS & NORMA, SKELLEFTEÅ

Jonsson, Ulf: *Habermas, påven och tron. Jürgen Habermas och Joseph Ratzinger om religion och sanning i ett postsekulärt samhälle*. 208 sid. 2009.

GLÄNTA PRODUKTION, MUNKEDAL

Sigurdson, Ola: *Det postsekulära tillståndet. Religion. Modernitet. Politik*. 456 sid. 2009.

MISJONSHØGSKOLENS FORLAG, STAVANGER

Akerø, Hans Arne: *det hellige som sentralbegrep i religion. En religionsfilosofisk analys av Rudolf Ottos og Manfred Josuttis' religionsfenomenologiske hellighetsforståelse og dens relevans for kristen teologi*. (SCHOOL OF MISSION AND THEOLOGY DISSERTATIONS SERIES 8). 441 sid. 2009

MUSEUM TUSCULANUM PRESS,

KÖPENHAMNS UNIVERSITET, KÖPENHAMN

Nedkvitne, Arnved: *Lay Belief in Norse Society 1000-1350*. 401 sid. 2009.

UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA

Dahlman, Per: *Kyrka och stat i 1860 års svenska religionslagstiftning*. (BIBLIOTHECA THEOLOGIAE PRACTICAE 87). 458 sid. 2009.

VERBUM, STOCKHOLM

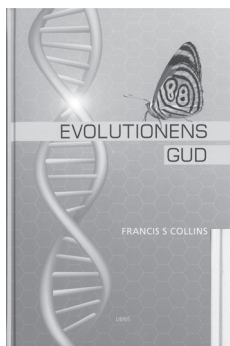
Lindfelt, Mikael, Gustafsson Lundberg, Johanna (red.): *Kärlekens förändrade landskap. Teologi om samlevnad*. 346 sid. 2009.

<i>Redaktör:</i>	Gösta Hallonsten (tel. 046-222 90 42, e-mail <Gosta.Hallonsten@teol.lu.se>), Lund.
<i>Redaktionens arbetsutskott:</i>	Redaktören samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Anna Davidsson Bremborg, KG Hammar, Martin Lembke (ansvarig för recensionsavdelning, tel. 046-222 90 49, e-mail <Martin.Lembke@teol.lu.se>), Catharina Stenqvist, Lund.
<i>Ansvarig utgivare:</i>	Fredrik Lindström, Lund
<i>Red. förutom ovan nämnda:</i>	Edgar Almén, Linköping; Jesper Svartvik, Lund; Johanna G. Lundberg, Falun; Werner Jeanrond, Glasgow; Ola Sigurdsson, Göteborg; Jayne Svenungsson, Stockholm; Göran Eidevall, Anne-Louise Eriksson, Carl-Reinhold Bräkenhielm och Göran Möller, Uppsala; Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.
<i>Sekreterare:</i>	Johanna Broselid (046-222 49 16, e-mail <stk.red@teol.lu.se>)
<i>Redaktionens adress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND, fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.
<i>Prenumerationsärenden:</i>	Sekreterare Johanna Broselid, Lund.
<i>Prenumerationspris för 2009:</i>	250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.
Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.	
Tidskriften utgives med bidrag från Vetenskapsrådet och Lindauers fond.	

ARKEN



DIN BOKHANDEL FÖR TEOLOGI & RELIGION



EVOLUTIONENS GUD

FRANCIS S COLLINS

Att tro både på Gud och på vetenskapen behöver inte vara någon motsättning. Francis S Collins menar att hans kartläggning av människans gener styrker argumenten för en evolution - och för Gud.

(Libris, 2009, 258 s.) 249kr



DARWIN OCH VÅR HERRE - EN FESTSKRIFT

HELLE KLEIN & STEFAN EDMAN (RED)

Här diskuteras evolutionsbiologins spännande möte med filosofi, teologi, politik och våra vardagsnära frågor om tillvarons ursprung och mening. Medverkar gör bl a Antje Jackelén och K G Hammar.

(Cordia, 2009, 177 s.) 175kr



GUD & DARWIN - KÄNNER DE VARANDRA?

CARL REINHOLD BRÅKENHIELM &

TORBJÖRN FAGERSTRÖM

Hur förhåller sig evolutionsteorin till fenomen som moral, konstnärligt skapande och gudstro? Finns det ingen kvalitativ skillnad mellan människan och djuren? Här ges en ny inriktning åt debatten om tro och vetande.

(Verbum, 2005, 226 s.) 200kr



OM ARTERNAS UPPKOMST

CHARLES DARWIN

Om arternas uppkomst är en av vår tids viktigaste böcker. Den har haft oöverskådlig betydelse för den moderna människans självförståelse och har än i dag stort inflytande på såväl samhällsdebatten som utvecklingen inom flera vetenskapliga områden.

(Natur&Kultur, 1976, 2009, 389 s.) 298kr

CHARLES DARWIN

THOMAS HYLLAND ERIKSEN

Här ges en fyllig presentation av Darwins forskning och hans böcker. Dessutom diskuteras de historiska förutsättningar som Darwin stod i stor skuld till, den naturvetenskapliga och kulturella miljö han var en del av, och darwinismens vidare öden fram till vår egen tid.

(Nya Doxa, 1999, 186 s.) 257kr



Butik (vid Domkyrkan)

Kyrkogatan 4

222 22 Lund

Öppet

Vardagar 10⁰⁰-18⁰⁰

Lördagar 10³⁰-15⁰⁰

Postorder

Telefon 046-333 888

Fax 046-333 889

E-post info@arken.se

www.arken.se