

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 bibeltolkningsmetod 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 onödig 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.