

# KOSMOLOGI OCH TEOLOGI

För en ny samordning av vetenskap, filosofi och teologi

## I. Vad som finns i den kristna traditionen beträffande relationen mellan kosmologi och teologi

### *1. Bibliskt material:*

Bibeln, både Gamla och Nya testamentet, innehåller en teologisk kosmologi som är synnerligen rik och dynamisk.

### Himlen och jorden

Världsalltet, det vill säga jorden och himlen, är Guds skapelse – jorden med allt vad den rymmer och himlen med solen och månen och alla stjärnorna.

### Den synliga och osynliga delen av skapelsen

Förutom sin synliga aspekt (himmel och jord i ovanstående bemärkelse) har emellertid Guds skapelse en osynlig aspekt som kallas ”himlen” i en betydelse av detta ord som omfattar mer än den synliga himlen. Den synliga delen av skapelsen går gradvis över i den osynliga, men även om den osynliga himlen transcenderar den synliga jorden och himlen finns de två sida vid sida – tillsammans utgör de Guds enda skapelse. Denna förbindelse i transcendens och immanens mellan den osynliga och synliga delen av skapelsen visar sig i det att naturens element aktivt kan uppenbara den förra. De kan betraktas såsom mycket närstående änglarna (vinden, elden – se Ps 104:4; men man kan säga detta också om andra element). Detsamma gäller för vissa djur (till exempel Balaams åsna i 4 Mos 22 – se också de fyra levande väsendena vid Guds tron i Upp 4, som finns med redan i Hes 1; men även här kan man låta det gälla för hela djurriket, liksom för växt- och mineralrikerna som det förutsätter). Paulus upprättar en förbindelse mellan världens stadgar (*stoicheia tou kosmou*), eller det han kallar för herravälden, makter, härskare och så vidare, och änglarna (Gal 4:1-10; Kol 1:16, 2:8-23).

Den osynliga dimensionen av skapelsen står inte i samband bara med kosmos, det vill säga med den ”naturliga” världen (jord och himmel). Den är också förbunden med *oikumene*, alltså människan och jorden såsom bebodd av

människan. Genom sin avhängighet av de naturliga elementen och naturens olika ”riken” hör människan som kropp till *deras* osynliga dimension, men som *psyke* hör hon till *oikumenes* osynliga dimension, som omfattar den förra. Den ”ekumeniska”, osynliga dimensionen dyker för individen upp i drömmar (se till exempel Matt 1:20 och 2:13 angående Josef). Kollektivt visar den sig i ”makt”, främst statens (se Rom 13).

Det är allt detta som trosbekännelsen ger uttryck för: ”Jag tror på Gud allsmäktig, himlens och jordens skapare” (den apostoliska trosbekännelsen). ”Vi tror på en enda Gud, Fader allsmäktig, skapare av himmel och jord, av allt vad synligt och osynligt är” (nicenska trosbekännelsen).

Den pågående skapelsen

Bibeln själv sätter detta, att Gud är alltings skapare, i samband med en uppenbar splittring inom skapelsen. Det är först och främst i människan som denna splittring visar sig och det är hon som bär ansvaret för den (1 Mos 3) – ty synden är ett brott mot den lydnad som karaktäriserar relationen med Skaparen, och för med sig en brytning inom människan själv, mellan människan och hennes nästa och mellan människan och hela skapelsen (1 Mos 3 ff). Inte desto mindre präglas hela den synliga skapelsen av denna splittring (Rom 8:19) och den fortsätter i, föregås av eller hänger i vilket fall samman med en splittring inom den synliga skapelsen. Det är detta som är betydelsen av den myt om Lucifers fall som Bibeln anspelar på (1 Mos 6:1 ff; Upp 12:17 ff).

På grund av denna alienering uppfattas skapelsen i Bibeln som *pågående*, det vill säga som en process, ett tillblivande. Skapelsen är inte avklarad, den håller på att ske, är spänd mellan begynnelsen och fullkommandet. Himlen och jorden (”himlen” förstådd både som himmelsk horisont, jordisk stjärnhimmel och skapelsens osynliga dimension) är förstlingsfrukten av den nya skapelsen, den nya himlen och jorden (Hes 65:17, 21:1). Där skall splittringen som finns i hela verkligheten en gång för alla helas och överskridas. Rent eskatologiskt talat är den ursprungliga skapelsen god, mycket god (1 Mos 1), det vill säga när den betraktas av Gud, skaparen, han som är Den som kommer, Den vars skaparverk i sig bär löftet om sitt fullkomnande i det eskatologiska rike där Gud till fullo skall bli allt i alla (1 Kor 15:28).

## Skapelsen och frälsning

Splittringens och främlingsskapets faktum gör att den pågående skapelsen i Bibeln uppfattas som frälsning. Det är av sekundär betydelse om fallet som Första Moseboks tredje kapitel beskriver skall förstås som en händelse som har skett vid ett bestämt tillfälle eller om den betecknar något fundamentalt som finns i verkligheten alltifrån begynnelsen, något inom skapelseverket som Gud vill överskrida. Denna andra förståelse förblir giltig även om man förkastar den första. Precis som fallet självt och verkligheten som det betingar, utgör det av fallet omstörtade paradiset inte en bestämd tid eller ort, utan är snarare en bestående beskrivning av verkligheten. Denna präglas på en gång av *integritas* och *corruptio*. Däri ligger verklighetens tvetydighet, dess schizofrena potentialitet, om man får uttryck sig så. Såsom tillblivelse är skapelsen Guds kamp för frälsningen av verkligheten sådan som den har beskrivits. Det är detta som förklarar att Bibeln i grund och botten förenar skapelse och frälsning och att Nya testamentet säger att skapelsen ”i begynnelsen” är Kristi verk, precis som frälsningshistorien som leder fram till inkarnationen (till exempel 2 Kor 5:17; Kol 1:15; Upp 3:14). Den bibliska förståelsen av skapelsen är kristologisk-eskatologisk.

## Människans ansvar

Människan är av Gud förbunden med sin uppgift, som är större än hon själv, eftersom den omfattar hela verkligheten. Hon är Guds medarbetare (1 Kor 3:9) i hela hans skapelse, på den plats som är hennes egen, nämligen jorden. Människan har ansvaret för jorden; hon är kallad till att verka för Guds frälsningsplan i sin skapelse. Ansvarstemat finns med i båda de gammaltestamentliga skapelseberättelserna. I den från Första Moseboks andra kapitel är det med kunskapens träd mitt i lustgården som det dyker upp. Människan har placerats i naturen (trädgården, jorden), men hon måste också träda in i naturen, det vill säga inte bara leva naturligt, utan religiöst. Trädet med kunskap om gott och ont försätter den i naturen rotade människan också *gentemot* naturen, samtidigt som det bekräftar att naturen är hennes ansvarsområde. ”Herren Gud tog människan och satte henne i Edens lustgård att bruka och vårda den” (1 Mos 2:15). Människan måste redovisa för Gud vad hon gör med jorden. I berättelsen från det första kapitlet (som är senare än kapitel två) kommer ansvarstemat till uttryck genom *gudsavbilden*, *imago Dei*, något som är förknippat med den roll som människan skall spela i naturen och på jorden – en konungs roll.

Gud sade: vi skall göra människan som är vår avbild, lika oss. De skall härska över havets fiskar, himlens fåglar, boskapen, alla vilda djur och alla kräddjur som finns på jorden (1 Mos 1:26 ff).

Människan kommer *av* jorden och blir satt *på* jorden. Men hon kan inte vara detta annat än om hon är uppmärksam både på naturen och på Gud, samt på den del av hela skapelsen som är hennes egen mittpunkt, nämligen jorden. Det är här som splittringen träder i kraft. Den består i att människan inte har någon direkt relation vare sig till Gud eller till den skapelse hon ändå är en del av. Hon är kluven, och hela skapelsen är kluven. Det är inte Gud som har skapat denna splittring; han vill övervinna den och kallar på människan att delta i kampen. Detta finns med redan i Första Moseboks berättelse, men det kommer till uttryck på ett alldeles särskilt tydligt, för att inte säga dramatiskt sätt i Guds tal till Job (Job 38 ff). Historien är trons slagfält. Tron på Skaparguden befriar människan till kampen för hela skapelsens och i synnerhet jordens eskatologiska fullkomnande. Denna kamp sker genom bönen, som gör att hela skapelsens eskatologiska lovsång får utlopp genom människan (Ps 48), och genom trosbekännelsen som förkunnar Herrens eskatologiska seger och uppenbarelsen av hans rike för allt och för alla (Ps 87:4-7). Men denna gudstjänstens kamp engagerar hela livet och människans förhållande till tingen, till sig själv och till andra, ty alla dessa relationer har del i hennes relation till skapelsen. Det gäller för människan att vara uppmärksam på alla dessa relationer och öppna dem för deras eskatologiska sammanhang och fullhet.

## *2. Teologins historia*

Kristen teologi har inte alltid motsvarat dessa bibliska utsagor och har under århundradenas lopp och ännu idag försummat att lyfta fram ordet om Gud som alltings skapare och frälsare i hela dess rikedom.

Den kristna teologin har en allmän tendens att betona frälsningens antropologiska betydelse och särskilja frälsning och skapelse. Undantaget är Österlandet, där den kosmiska dimensionen av Guds verk i Kristus är djupt ankrad i tron och där dess eskatologiska inriktning starkt betonas – det skulle vara värt att göra ett särskilt studium av skapelse läran inom ortodoxin. I den västerländska traditionen kan vi urskilja tre ”moment” som är av särskild

betydelse, därför att de ger uttryck för teologins dominerande förhållningssätt. Vi skall här presentera dem på ett mycket stiliserat vis.

### S:t Augustinus

Det första momentet utgörs av S:t Augustinus (tagen som typisk representant och höjdpunkt för hela den patristiska perioden). Här kan man konstatera att det sker en förflyttning av tonvikten bort från de bibliska utsagorna som betingar hela den efterföljande västerländska teologin. Att Gud är skapare kvarstår, men förpassas till andra plan och isoleras i förhållande till frälsningen, som blir av främsta betydelse. Anledningen till denna separation mellan skapelse och frälsning är den betydelse som ges åt fallet. Det försätter människan i ett *fördärvat tillstånd* där skapelsens *fullkomliga tillstånd* finner ringa plats. Detta tillstånd kan bara övervinnas genom frälsningen. Guds frälsande verk i Kristus erhåller därmed en viss autonomi i förhållande till skapelseverket. Det hänvisar inte positivt till skapelsen såsom fortlöpande i historien trots, eller rentav på grund av fallet, utan hänvisar negativt till fallet såsom varande det som har fördärvat skapelsen. Detta är nu den bakgrund, den horisont i det förflutna och i nuet, från vilken frälsningen måste återlösa och rädda människan. Här är skapelsen den fördärvade skapelsen. Frälsningen finns i en *annan* skapelse, i den Guds stad som redan existerar inom historien i kyrkan – alltså i en särskild frälsningshistoria, avskuren från den kosmiska skapelsen. Teologin är här inte en skapelseteologi, utan handlar om en frälsning som framställs som fristående från skapelsen. Det är inte en teologi om den fortsatta skapelsen, utan om Guds rike uppfattat som avkopplat från skapelsen. Denna teologi innehåller egentligen inte någon kosmologi, men är väsentligen en antropologi. Det är en antropologi som inte vänder sig till människan såsom en skapad varelse som är kallad till att överskrida sitt eget främlingskap och fallets splittring för att nå sin eskatologiska fullhet, utan främst till en syndig människa som behöver frälsas från denna förtappade värld genom att träda in i kyrkan, den nya världens begynnelse. Denna teologi är sålunda främst en frälsningslära, kombinerad med ecklesiologi.

Det är inte fråga om att nedvärdera sanningen i detta ”moment”, som togs upp på nytt under 1500-talets reformation, dock med vissa förändringar; i synnerhet Luther ägnade skapelsen en större uppmärksamhet. Den kritiska frågan gäller inte de element som utgör augustianismen, utan snarare systematiseringen av dem och det som då händer med dem. Det är *inom*

*ramen för detta* som man tydligt kan se skillnaderna från de bibliska utsagor som här har anspelats på.

### S:t Thomas

Ett andra moment representeras av S:t Thomas (återigen tagen som typ, denna gång för den medeltida perioden). Han ägnar uppmärksamhet både åt kosmologin (naturens ordning) och soteriologin (nådens ordning). Den första försummas inte för den andras skull. I detta är Thomas annorlunda än det föregående ”momentet”, där natur och synd var starkt förknippade och en positivt framställning av kosmos och naturen följaktligen inte kunde utvecklas. Augustinus präglades av den platoniska filosofin som försmår denna världen till förmån för idéernas övernaturliga värld. Thomas däremot var en arvinge till Aristoteles och därför finns det hos honom en positiv naturfilosofi, en kosmologi. Teologin har inte längre som uteslutande mittpunkt frälsningshistorien och relationen Gud-människa, eller närmare bestämt frälsare-syndare. Den återfinner den kosmiska horisonten och naturen och allt det som vi kallar skapelse får tydlig och positiv bekräftelse. Naturen definieras inte av syndens fördärvelse, utan av den timlighet som kommer av att den är Guds skapelse. Människan är en timlig varelse *och* syndare. I den mån hon är ”natur” avslutas och fullkomnas hon av nåden, och hon deltar redan genom tron och kyrkan i den fullhet som kommer att uppenbara sig eskatologiskt. I den mån hon är synderska förlåts och återköps hon av nåden. Människoläran präglas sålunda både av skapelsens och fallets teman och frälsningen (nåden) finns med i båda. Vad som är viktigt för oss här är inte att veta hur människan rent existentiellt lever med sin dubbla egenskap av skapad varelse och syndare eller hur nåden tvåfaldigt förmedlas. Det räcker med att konstatera att kosmologin hos S:t Thomas är en dimension av människoläran och att skapelsen behåller sin särskilda karaktär i förhållande till fallet.

Den kritiska punkten är detta: om Guds frälsande verk hos S:t Thomas inte bara hänvisar till fallet, utan också till kosmos och naturen, framställs det inte desto mindre som annorlunda från Guds skapande verk. För S:t Thomas finns det tre ”tider”, tre nivåer: den ursprungliga skapelsen, fallet och den historiska och eskatologiska frälsningen. Frälsningsverket är nytt i förhållande till skapelseverket, det är inte ett med det. Den historiska betydelsen av denna de två ordningarnas teologi (natur och nåd) har varit tvåfaldig. Å ena sidan har den lagt grunden till en självständig skapelseteologi och gett denna

vistelserätt inom den västerländska teologin – ett viktigt framsteg i förhållande till augustinianismen som till och med påverkade 1500-talets reformatorer. Å andra sidan rättfärdigande den i förväg, rent teologiskt (men egentligen inte bibliskt), det tredje ”momentet” i den västerländska traditionen.

## Descartes

Descartes utgör det typiska momentet för den moderna perioden, också ifråga om teologi. Han har bidragit till att definitivt kapa banden mellan skapelsen, som teologin kom att identifiera med den vetenskapliga naturen, och frälsningen, som den begränsade till människan. Han gjorde detta genom att göra skillnad på *res extensa*, den urspridda materien, föremål för vetenskapen, och *res cogitans*, det tänkande subjektet, föremål för filosofin. Det uppstår en splittring mellan natur och ande, mellan objekt och subjekt, som bortom filosofin sker på nytt mellan kosmologin och teologin, alltså mellan skapelse och frälsning. Detta kan betraktas som resultatet av de två tidigare momenten, som präglades av den ensidiga tonvikten på frälsningen hos Augustinus och särskillnaden mellan naturens och nådens två ordningar hos S:t Thomas. I och för sig representerade Descartes en storartad chans för teologin efter att renässansen brutit sönder den medeltida syntesen mellan vetenskap, filosofi och teologi, en syntes vars krona teologin hade varit och vars sönderfall hade traumatiserat denna. Descartes föreslog en uppdelning i olika områden och erbjöd teologin en möjlighet – som den allmänt taget gjorde bruk av – att avstå från kosmologins minerade fält och tillsammans med filosofin begränsa sig till antropologin. Denna blev för teologin det område där frälsningsläran kunde användas – Guds frälsningsverk i Kristus gäller bara människan. Teologin har, om man bortser från några visserligen viktiga undantag (både inom teologi och filosofi) skjutit åt sidan naturen och kosmos, i likhet med den moderna filosofin i allmänhet. Människoläran lösgör sig från kosmologin, människan begränsas till sin historiskhet och naturvetenskapen blir helt oberoende av den humanistiska vetenskapen eller det andliga. Teologin begränsas till frälsningsläran, vars arbetsområde utgörs av människan, som i sin tur har begränsats till sin ”syndiga” natur. Naturen i sig hamnar utanför teologin, som överlåter den åt vetenskapens objektiverande metod.

## Resultatet

I den moderna epoken har man i stort förlorat ur sikte relationen mellan kosmologi och teologi. Kosmologin är vetenskapens angelägenhet och till stor del betraktas den som neutral i förhållande till teologin. Den teologiska etiken, om den finns, omfattar inte naturen och kulturen, det vill säga att den inte är en etik beträffande människans relation med naturen, utan enbart en som rör människan som personlig och social varelse, alltså en personlig och (sedan ganska nyligen) social etik. Separationen mellan människan och naturen gör att kulturen på naturens plan utvecklar sig enligt objektiva lagar, i vetenskap och teknik, och på människans plan enligt andra lagar som är oberoende av de förstnämnda, nämligen de lagar som styr det historiska subjektet, individuellt eller kollektivt. Liksom naturen själv är vetenskapen och tekniken endast medel som själva inte kan ange sin egen etik, eftersom medel inte kan vara normgivande. Den anges, i en teologisk etik, av Guds vilja för människan och människosamhället utan någon hänsyn till naturen, eller, om etiken är rent humanistisk, av människan och samhället som i sig själva söker det godas norm, också utan hänsyn till naturen, men dessutom utan att räkna med Gud. Människan och människosamhället kan förstås inte leva utan dessa medel och definitivt inte utan naturen själv, men de är ensamma om att avgöra vad som är det ”rätta bruket” av dem, om de nu hänvisar till Gud eller ej. Etiken gäller bara människan, kosmologin är etiskt talat neutral, precis som det inte finns någon teologi annat än för människan och inte för kosmos och naturen. Teologin och etiken blir sålunda akosmiska, kosmologin blir ateologisk och antropologin (både den filosofiska och den teologiska) befinner sig mellan de två, men likaledes akosmisk. Så ser det ut, om nu inte den cartesianska uppdelningen i områden ger upphov till en strid om vem som är störst, som var fallet när positivismen ledde den objektiva naturen till seger över det personliga subjektet.

Slutsumman av relationen mellan kosmologin och teologin är alltså att Västerlandets teologiska historia mynnar ut i en teologi utan kosmologi och en vetenskaplig kosmologi utan teologi – å ena sidan en Gud utan kosmos, å andra sidan kosmos utan Gud.



## II. Den ekologiska krisen, civilisationskrisen, teologikrisen

Mot den bakgrund vi hastigt har skisserat måste vi nu betrakta den utmaning (kris) som den ekologiska problematiken ställer teologin, samt även vetenskapen och filosofin inför.

### Människans kris

Teologin (och filosofin) har gått miste om naturen, och vetenskapen (det vill säga naturvetenskapen) har förlorat den teologiska (och filosofiska) dimensionen; sålunda har en splittring uppstått mellan å ena sidan naturen och människan och å andra sidan mellan naturen och Gud. Människans förhållande till Gud finns med eller ej, beroende på om man åberopar en religiös, kristen humanism eller tvärtom en icke-religiös, ateistisk humanism. Detta ger upphov till (och har säkert redan påverkats av) en splittring inom människan själv mellan vad som anses tillhöra naturen och vad som är mera av anden (uppdelningen kropp-själ). Vetenskapens ensidighet framkallar antropologisk ensidighet och vice versa. Eftersom människan faktiskt deltar *både* i naturen och i det sinnesmässiga och är båda två, det ena i det andra, leder den dubbla ”cartesianska” ensidigheten till en potentiellt, för att inte säga faktiskt schizofren människa (i den betydelse att hon är uppdelad i kropp och själ, eller natur och ande). Människans kris i den moderna epoken, hennes identitetskris, är sålunda det aktuella tecknet på den splittring som går genom hela mänskligheten och som också visar sig i den här berörda teologins historia.

### Förbindelsen mellan människans kris och naturens kris

Den ekologiska krisen är inte isolerad, utan hänger samman med en kris hos människan. Orsaken till denna är som vi har sett den splittring som finns i hela den västerländska traditionen mellan å ena sidan kropp, natur och kosmos (skapelse) och å andra sidan ande, historia och mänsklighet (frälsning). Naturens kris, såsom den idag träder fram för det allmänna medvetandet – fast den härrör från långt tidigare – har samma orsak. Vi talar om den ekologiska krisen i snäv bemärkelse, som en kris i naturen. Denna förknippar vi med den moderna naturuppfattningen, nämligen ”det som experimentalt kan förstås och objektiveras och tekniskt manipuleras och användas” (R. Simon), alltså en i grunden objektivt-kvantitativ föreställning av naturen. Den aktuella krisen har även andra aspekter, i synnerhet den

demografiska explosionen och begränsningen av resurser, men alla dessa aspekter pekar på själva knuten i den ekologiska krisen: människans överdrift i förhållande till jordens (begränsade) verklighet. När människan är upprotad från naturen blir hon onaturlig och naturen blir omänsklig. Naturen odlas inte (all kultur börjar ändå med kultiverande av naturen), utan utnyttjas. Istället för att respekteras i sin identitet (*cultura* kommer från samma rot som *cultus: colere*, som betyder både odla och ära, respektera), därför att anden finns i naturen precis som naturen hos människan finns i anden, begränsas den till sin brukbarhet. Istället för att accepteras som dödens och livets dubbeltydiga verklighet, istället för att bli ”förstådd”, alltså omfattad i sin enhet och kultiverad såsom varande en enhet, greps naturen med våld, dissekeras, analyseras och behandlas som ett aggregat av element, inte som en helhet. Det är inte det att den kvantitativa förståelsen inte finner stöd i naturen själv eller att analysen inte fungerar – den vetenskapliga och teknologiska civilisationen bevisar motsatsen med all tydlighet. Den ekologiska krisen såsom naturens kris vittnar emellertid om ensidigheten i denna förståelse av naturen. Den påminner om att naturen inte bara är kvantitativt objektiv, utan också kvalitativt levande – inte bara materie, utan också liv, både kosmologiskt och ekologiskt och säkert inte bara synligt, utan också osynligt. Man kan faktiskt tolka den ekologiska krisen som naturens strejk, ett uttryck för ett tilltagande motstånd, rentav en revolt mot vad som alltmer framstår som våldföring på naturen. Naturen gör motstånd, den reser sig mot människan och hennes försök att reducera den till en materialistisk rationalitet.

Den ekologiska krisen är tecknet på en ny ordning i naturen. Den naturliga ordningen (kosmos) har förvisso alltid varit förbunden med oordning (katastrofer, kataklymer...). Den aktuella ordningen är emellertid speciell i det att vi mer och mer kan se dess orsak: den kommer sig av ensidigheten i människans förhållande till naturen. Den ekologiska krisen är alltså inte ett blint öde som så att säga drabbar oss utan att människan har någon skuld till det. Den verkar verkligen vara en immanent dom, ett ontiskt domslut, alltså ett som sker i det konkreta, till följd av en ensidig attityd hos människan, en konsekvens av en felaktig inriktning vars ursprung befinner sig långt tillbaka i tiden.

Människans kris och naturens kris under den moderna epoken befinner sig i korrelation och drar med sig varandra. De kommer sig båda av brytningen,

splittringen mellan natur och människa. De är förbundna i begynnelsen och kan inte lösas annat än tillsammans. All terapi som används för att lösa den ena måste också bidra till att lösa den andra, annars är det en pseudoterapi som bara behandlar symptomen och inte orsakerna. Sjukdomen ligger just i separationen mellan människan och naturen, i glömskan av deras släktskap och solidaritet. När människan syndar mot naturen syndar hon mot sig själv, ty hon deltar i naturen.

### Civilisationskrisen

På så vis är den ekologiska krisen också avslöjande: den avslöjar Västerlandets kris, civilisationens kris. Människans kris är en annan uppenbarelse av samma fundamentala kris, det vill säga fundamentens kris. Det är själva fundamenten som har hamnat i kris, varken mer eller mindre. De framstår som de fötter av järn och lera på vilka en stor och härlig staty reser sig, med huvud av rent guld, bringa och armar i silver och mage och lår i stål, medan benen är av järn. En sten som krossar statyns fötter av lera och järn får den dock på fall. Denna apokalyptiska bild i Daniels bok (2:31 ff), framställd för en annan epok, kanske inte är helt olämplig för vår egen tid. Atomfysikern C. F. von Weizsäcker ställer frågan om inte de epistemologiska föreställningarna, alltså den exakta vetenskapens grundvalar, är delvis illusoriska – med andra ord: av järn *och* lera:

Det finns många illusoriska system (Wahnsysteme). De som är helt och hållet illusoriska är inte farliga, ty de misslyckas med en gång. De farliga, illusoriska systemen är de som innehåller ett visst mått av sanning och därför fungerar under en tid. Är kanske den moderna fysiken ett sådant illusoriskt system? (*Die Einheit der Natur*. C. Hanser Verlag, München, 2dra utgåvan. 1971, s 113).

Biologisten J. Illies undrar på sitt håll över konsekvenserna för den västerländska civilisationen av den självständighet i förhållande till naturen som människan har tillvällt sig. Denna, menar han, förutsätter en liknande självständighet i förhållande till det översinnliga. Han citerar Mefistofeles ur Goethes *Faust*: „*Dir wird gewiss einmal bei deiner Gottähnlichkeit bange*“ („en dag skall du helt visst gripas av skräck för din gudslighets skull“), och säger:

Detta är en skräck som vi känner sedan länge. Sedan länge finns, mot bakgrunden av allt vi *kan*, frågan om vi också har rätt till det; och sedan någon tid tillbaka ställer vi rentav den ångestladdade frågan om vi hade rätt att göra allt det vi *har* gjort. Denna fråga rör inte något medvetet begånget ont, utan sådant vi har gjort i tron på att det var bra eller utan att alltför mycket tänka på det – i tron på utvecklingen, i vaken av det hänförande segertåg som bioteknik och medicin gör medan världen industrialiseras och utnyttjas. Medvetande om den egna självständigheten och tanklöshet är de avgörande bristerna i en mänsklighet som har trott sig kunna klara sig utan de givna biologiska och etiska lagarna och har gjort sig egna lagar. Våra nuvarande svårigheter är konsekvensen av att vi i vårt högmod har glömt det översinnliga (i *Lutherische Monatshefte*, nov. 1971, s 579).

Redan Albert Schweitzer utdömde som ett misstag en enbart på människan centrerad etik som utesluter naturen:

Det stora misstaget med all tidigare etik är att den begränsar sig till människans beteende gentemot människan. I själva verket är det fråga om hur hon beter sig gentemot världen och gentemot allt liv som hon stöter på. Människan är inte moralisk annat än om livet som sådant, både växternas, djurens och människans, är heligt för henne och om hon hjälper allt liv i fara. Den enda universella etik som kan grundas i tanken är en som utgörs av upplevelsen av ett gränslöst ansvar för allt som lever. Den etik som behandlar människans beteende gentemot människan är ingenting i sig, utan bara ett enskilt fall i detta allmänna ansvar (*Aus meinen Leben und Denken*, Hamburg 1965, s 71).

Man skulle kunna citera andra vetenskapsmän och tänkare i samma anda. Detta belyser civilisationskrisen och visar också att människans kris definitivt inte kan lösas annat än genom ett nytt sätt att betrakta naturen, precis som naturens kris inte kan lösas annat än genom ett nytt sätt att betrakta människan.

Teologikrisen och universitetskrisen

Med tanke på att teologin drar från en tradition som vi har sett tenderar till att bryta med kosmologin, skulle den kunna ägna sig enbart åt människans kris,

om den inte vore för förbindelsen mellan denna och den ekologiska. I så fall skulle frälsningen gälla enbart för människan. Teologin skulle då förbli fånge i den idealism som allra tydligast kommer till uttryck hos Descartes och som genom Kant och Fichte och deras efterföljare har tröstat den under dess långa *captivitas anthropologia*. Priset för detta är en allmän försämring som kommer sig av bristen på frisk luft (från naturen, kosmos och hela skapelsen) och tar sig uttryck i en mängd läroskolor som alla samlar sig kring sitt eget särskilda fynd inom människoläran (sin *Fündlein*, som Luther sade på sin tid). Detta mynnar gradvis ut i fullkomlig sterilitet. Teologin känner emellertid av denna sterilitet och märker att den allt mindre har med verkligheten att göra. Den är inkräkt omkring sitt eget ”ämne” (skapelsen och frälsningen) som om det vore dess egendom och inte hade att göra med någon annan än människan. Och det faktum att teologin har blivit allt mindre viktig sedan den begränsat sig till sitt allt snävare ”område” och överlåtitt naturen till vetenskapen, liksom den har överlåtitt en del av människan till filosofin, gör att den börjar ställa sig frågor om sig själv och sitt existensberättigande. Tack vare det avstånd den har tagit i förhållande till sig själv i sin snäva självuppfattning kan den också se bortom sina historiska gränser och konstatera att filosofin och vetenskapen (både den exakta och den humanistiska) också befinner sig i kris. Därigenom kan teologin dra slutsatsen att allt hänger samman och samma orsaker verkar överallt, och att det inte finns något annat att göra än att ta sig an *både* det antropologiska och det ekologiska problemet i sin korrelation. På samma sätt måste också uppdelningen av universiteten i separata och för varandra likgiltiga fakulteter överskridas med hjälp av en dialog som öppnar naturvetenskapen för den humanistiska vetenskapen och vice versa. Förlusten av människan hos den förra och av naturen hos den senare kan då åtgärdas. Teologins kris uppenbarar hela universitetets kris, samt även hur de går in i varandra.

### III. Behovet av en global vision av det som finns och teologin

Om det finns någonting som med tydlighet framgår av det föregående, så är det att vi måste komma fram till en *global vision av det som finns*. De olika uttryck för fundamentens kris som vi nyss betraktade är alldeles uppenbart tecken på en uppsplittring av verkligheten och på att verklighetens enhet har glömts bort, liksom även det faktum att verklighetens olika element tar del i en totalitet som övergår dem.

Hur kan man omfatta denna totalitet, hur kan man nå fram till den globala vision av det som finns som är det enda som kan öppna en väg där den aktuella krisen i sina olika former visar att det inte går att komma fram? Det finns två möjliga metoder, en utifrån upplevelsen av det som finns och en utifrån uppenbarelsen. Man kan kalla den ena vishetens och den andra profetians väg. Den första utgår från den tänkande iakttagelsen av det som finns och formulerar ett förhållningssätt på den tänkande iakttagelsens grund. Den andra belyser verkligheten utifrån tron på ett Ord som inte kommer från människan, utan från Gud. Vi har redan talat om detta skapande och frälsande Ord i I.1. Det är det Ord som Gud uttalar i Kristus och som betyder (fortsatt) skapelse, vilket också innebär frälsning, som vi har sett.

När vi beskriver dessa två tillvägagångssätt kan vi utgå från vilken vi vill av dem. Den profetiska metoden – som strängt taget är den teologiska – existerar ju bara i relation till vishetens metod. Guds uppenbarelse, det vill säga hans skapande och frälsande verk, hänvisar i Bibeln alltid till upplevelsen, till den upplevda verklighet som på en gång är uppenbarelsens mål och platsen där den visar sig. Även om uppenbarelsen i sträng bemärkelse är *sui generis* och därmed inte kan reduceras till den ”naturliga” upplevelsen av det som finns, består den också i denna upplevelse, fast den är mer än den. Upplevelsen av det som finns är en förutsättning för uppenbarelsen, som å sin sida lägger grunden till en upplevelse. Den senare ”rekapitulerar” (summerar) den förra, det vill säga att den ger den ett ”huvud” (*caput*) och utgör dess eskatologiska fullkomnande.

### *1. Uppenbarelsens fortsättning*

Vi tar uppenbarelsen först, därför att det vi kommer att säga om upplevelsen befinner sig i dess ljus. Den tänkande iakttagelsen av det som finns, alltså upplevelsen, visar sig i ljuset av den särskilda uppenbarelsen såsom varande själv en uppenbarelse på sitt eget vis. Det är emellertid bara den enskilda uppenbarelsen som gör aningen till visshet och ger åt de lärdes och filosofernas Gud det namn och ansikte som hör till Abrahams, Isaks och Jakobs Gud och Jesu Kristi Fader. Endast genom den särskilda uppenbarelsen blir den Gud som är alltings början och slut också, såsom varande alltings Gud, en personlig Gud, ”min” Gud.

## Frågan om Gud

Som vi såg i det första stycket har den västerländska civilisationen aldrig förmått att ge fullt utrymme åt den teologiska kosmologi som finns i Bibeln, och själva den kristna teologin har gradvis försummat den. Denna utveckling har i den moderna epoken lett till en separation mellan kosmologi och soteriologi, mellan skapelse och frälsning, och därmed mellan vetenskap och tro. Den aktuella krisen leder i sina olika former inte bara till nödvändigheten av ett ”mentalitetsbyte” – något som hävdas från många olika håll och som tydligt framstår som ett behov av en global vision av det som finns – utan också till sökandet efter en (dynamisk) ”modell” för en sådan vision. Den kristne teologen kan inte annat än undra om inte den bibliska, teologiska kosmologin kunde utgöra en sådan dynamisk modell. Kanske den rådande krisen, bortom den ursprungliga splittringen av verkligheten (*kosmos och anthropos*) som orsakades av gudsförgätenheten, beror på falska absolut vars falskhet visar sig i att de söndrar snarare än samlar. Bortom naturens motstånd till människan (den ekologiska krisen) och människans motstånd till sitt upprotande ur naturen (människans kris) kanske krisen beror på *Guds* motstånd till kosmologins och antropologins självständighet. I så fall ställer den kanske den avgörande, teologiska frågan: vilken Gud vill vi tjäna, ”Herren eller de gudar som dyrkas av amoréerna, vilkas land ni bor i” (Jos 24:15)? ”Är det Herren som är Gud, så följ Herren, är det Baal, så följ Baal” (1 Kon 18:21). För den kristne teologen handlar den rådande krisen i sista hand om att veta vad som är det egentliga slutet – med andra ord: vem Gud är. Den ekologiska problematiken sänder oss tillbaka till frågan om Gud, och förändringen i mentaliteten består i *metanoia*, omvändelse, på hela samhällets nivå, till Gud, skapare och frälsare, och hans skapar- och frälsningsverk.

## Teologin

I sitt aktuella tillstånd ställs teologin själv, liksom vetenskapen och filosofin, inför frågan om Gud i denna form. Som vi har sett utgår den ju från fundamentens kris, från det faktum att den har accepterat splittringen av verkligheten och begränsningen av Gud till vad han betyder för människan, utan att kosmos kommer med i bilden. Teologin är själv, och före allt annat, föremål för den frågeställning som uppenbarelsen i sin helhet presenterar. Teologins uppgift är att på ett sammanhängande vis klargöra denna uppenbarelses frågeställning, som angår kosmologin likaväl som antropologin, och hänvisa båda dessa till Gud. Ty teologin är ingenting för sig själv,

den är relativ till kosmologin och antropologin. Uppenbarelsens Gud är inte heller någonting för sig själv, utan Gud *för* världen och Gud *för* människans i deras synliga och osynliga dimensioner, utan att blandas ihop med dem. Det betyder att teologin inte är en superrationalism – den tillhör inte en värld bortom denna som inte redan är närvarande här, eller något övernaturligt som inte redan syns i det naturliga. Uppenbarelsen av Gud i Kristus handlar om hans skapande och frälsande verk, som sker i den naturliga och historiska verkligheten, den kosmiska och ekumeniska, även om den överträffar också denna i dess nuvarande form. Den verkar ju för en ny himmel och en ny jord, för Guds rike.

Den teologiska diskursen är visserligen avgränsad, men den kan inte ske annat än med hänvisning till kosmologin och antropologin. Eftersom den alltså inte är en sluten, utan tvärtom en alltomfattande diskurs, kan den inte utföras enbart av teologer i ordets tekniska bemärkelse. Dessa kan ju inte själva omfatta allting, och de kan inte ta kosmologernas och antropologernas plats (det vill säga deras som verkar inom naturvetenskapen och humanismen) i den uppgift som tillhör *dem*, nämligen att hänvisa kosmologin och antropologin till teologin. Detta innebär att redogöra för världens och människans teologiska dimension och frågan om Gud, sådan som den framstår i den tänkande iakttagelsen av verkligheten i kosmos och människan (se det följande, paragraf 2). På grund av sitt ”föremål”, den särskilda uppenbarelsen, har teologin noga taget som uppgift att hjälpa vetenskapen (kosmologin) och filosofin (antropologin) att uppfatta de teologiska följderna hos sig själva och hänvisa frågan om Gud, som uppstår på deras nivå, till den särskilda uppenbarelsen.

Detta förutsätter en dialog mellan vetenskap, filosofi och teologi, en ömsesidig öppenhet. Det förutsätter också att den teologiska diskursen kosmologiskt och antropologiskt talat är hållbar. Det framgår av detta att å ena sidan är teologin *ancilla scientiae et philosophiae*, till tjänst för deras villighet att ställa den yttersta frågan om Gud, liksom vetenskapen och filosofin är *ancillae theologiae*, till tjänst för teologins villighet att redogöra för Guds särskilda uppenbarelse i dess kosmologiska och antropologiska betydelse. Å andra sidan framgår det att om den teologiska diskursen strängt taget har Guds särskilda uppenbarelse som norm, bör dock denna bekräftas



rent kosmologiskt och antropologiskt genom upplevelsen av den nya skapelsen som visar sig i den rådande verkligheten.

## 2. Den tänkande iakttagelsen av det som finns eller upplevelsen

Vishetens metod utgår från iakttagelsen, observationen, och består i att tänka denna. Vetande är inte nog i sig. Detta vetande måste tänkas i relation med annat vetande, och varje partiell kunskap i det hela måste *vägas* – det vill säga att varje partiell kunskap måste hänvisa till världen och människan. När vishetsmetoden gör detta stöter den oundvikligen på frågan om Gud – redan Paulus säger det i Romarbrevet 1:20 – hur den nu formuleras och besvaras.

”Mellanet”

Vishetens metod är densamma som ekologins. Ekologi är läran om förbindelserna som existerar mellan det levande och dess *oikos*, bokstavligen dess habitat, dess miljö. Den ger uttryck för det faktum att allt som finns befinner sig i relation: mineral-, växt- och djurrikerna står i relation till varandra, det finns en relation mellan naturen och människan. Man kan fortsätta uppräknandet (ty den relationella dimensionen når bortom det ”naturliga” planet och präglar det ekumeniska): mellan en människa och andra, i den samhälleliga miljön... Ekologi är inte bara en vetenskapsgren, utan en dimension av all vetenskap i den mån denna inte gör sig själv till absolut i sin särskildhet, utan förblir öppen för andra vetenskapsgrenar och för helheten. Därigenom är ekologin en tankeskola. Tanken är alltid ”religiös”, om den nu förbinder en del med helheten (enligt den etymologi som hävdar att *religio* kommer från *religare*) eller respektfullt för samman delen och helheten (enligt den etymologi som hävdar att *reiligio* kommer från *relegere*). Tanken karakteriseras av vad Martin Buber kallar ”das Zwischen”, ”mellanet”, som dock inte bör begränsas till relationen mellan ett Jag och ett Du, utan anläggas på allting. Genom tanken och iakttagelsen av det som finns blir kunskap sålunda till upplevelse, människans upplevelse. Det blir till upplevelse av en absolut avhängighet, alltså av att varje del är avhängig alla de andra delarna, och delarna är avhängiga det hela.

Gränsen

Vad är denna helhet? Är det helt enkelt verklighetens totalitet, eller är det Gud som befinner sig bortom denna totalitet? Låt oss säga att det först och främst är totaliteten av allt som finns, men att denna på sitt vis redan utgör en

form av transcendens, eftersom totaliteten av det som finns alltid ligger bortom det som vi känner till och förstår. När den tänkande människan, kosmolog eller antropolog, ställs inför totaliteten av det som finns förstår han vad F. Schleiermacher omkring år 1800 kallade för en ”*slechthinniges Abhängigkeitsgefühl*”, en känsla av total avhängighet som han menade utmärker religionen och som jag snarare skulle kalla en *upplevelse* av absolut avhängighet. Människans frihet hänvisas alltid till denna avhängighet som alltid betingar, men aldrig utplånar den.

Den ekologiska problematiken (liksom den antropologiska, som hänger samman med den) har otvivelaktigt en religiös innebörd. Den religiösa upplevelsen av miljöproblemen är upplevelsen av ”mellanet”, men också av en *gräns*. Upplevelsen av gränsen är religiös: människan erfar sin egen och jordens timlighet. När hon möter denna gräns upplever hon på ett nytt vis översinnligheten. Världen är inte oändlig. Att det finns en Gud bortom denna timlighet är inte därigenom bevisat, men upplevelsen av timligheten ställer frågan om Gud, och ingen kan undvika denna fråga, även om man svarar med att förneka Gud.

#### Naturfilosofi och skapelseteologi

Upplevelsen av ”mellanet” och av gränsen, till vilken den ekologiska problematiken leder oss, är resultatet av en tänkande iakttagelse av det som finns och ligger till grund för en sannskyldig naturfilosofi. Den rådande krisen, som informerar sinnet, kallar på en sådan. Den globala visionen av det som finns, vars nödvändighet redan har påvisats och som inte kan vara annat än religiös i den ovan givna bemärkelsen, är först och främst en naturfilosofi. Den blir inte överflödigt av att man utformar en skapelseteologi i enlighet med de här givna riktlinjerna. Som vi redan har sagt kan profetian inte vara utan visheten, vilket innebär att skapelseteologin inte är utan en naturfilosofi. Denna både förutsätts och grundas av skapelseteologin. Den förutsätts i det att teologin handlar om och utgår från det som finns; och den grundas av skapelseteologin i det att denna måste vara konkret och kosmologiskt och antropologiskt kunna redogöra för sig själv i en naturfilosofi som i sin tur kallar på en filosofi om människan. Filosofin förutsätter ju vetenskapen.

De två tillvägagångssätten, vishetens (filosofins) och profetians (teologins) existerar sida vid sida i Bibeln och går in i varandra. De gammaltestamentliga

skapelseberättelserna är sålunda fulla av tänkande iakttagelser, det vill säga av upplevelser av människan och det som finns. Om alltings begynnelse har Bibeln inte annat att säga än vad andra religioner eller kort och gott människans vishet säger; idag säger den inte heller något annat om detta än vad vetenskapen säger när den leder oss till en global vision av det som finns. Men vad Bibeln förkunnar är inte bara gammalt och allmänreligiöst (vilket inte i sig innebär någon nedvärdering av Bibelns vishetsaspekt). Den låter ljuset från den nya skapelsen falla över detta gammalreligiösa, över naturen och vetenskapen, ljuset från den skapelse som naturen och allt som finns är kallade till. Detta uppenbarelsens ljus måste ge sig till känna på verklighetens nivå, på den nivå där vetenskap och teologi, iakttagelse och uppenbarelse möts. Det måste visa sig på tankens nivå, alltså på upplevelsens och livsstilens nivå, för att den teologiska dimensionen och Guds, skaparens och frälsarens verklighet skall träda in i tanken, upplevelsen och livsstilen. Därmed är vi tillbaka vid vad vi redan har sagt angående teologins uppgift i förhållande till vetenskapen och filosofin.

### Sammanfattning

Innebörden av det ovan sagda är att den enda lösningen av den aktuella krisen ligger i ett nytt samordnande av vetenskap, filosofi och teologi, i vilket det specifika i var och en lyfts fram samtidigt som de öppnas för varandra. Detta måste ske i medvetande om timligheten och splittringen i det som finns, i synnerhet människan, och i medvetande om människans ansvar för jorden och sig själv. Bibeln belyser både timligheten, splittringen och människans ansvar utifrån uppenbarelsen, det vill säga utifrån Guds skapande och frälsande verk. Uppenbarelsen upphäver varken timlighet, splittring eller mänskligt ansvar, men den öppnar dem mot Gud. Den befriar människan till att *acceptera* och anamma den jordiska människotillvaro som vi nyss har beskrivit och till att träda in i sin roll i Guds skapande och frälsande verk. Denna roll, denna uppgift, är på en gång viktig och begränsad. Begränsad därför att människan inte själv är skapare och alltid är beroende av skapelsens enhet, och viktig därför att jorden måste brukas. Människan kan inte utföra denna uppgift annat än om hon är medveten både om sin begränsning och om sitt ansvar – hon måste ha ett sinne för *proportioner*, det vill säga att hon måste mäta och bedöma vad hon själv är i förhållande till alltings helhet. Denna helhet, som är totaliteten av det som finns (synligt såväl som osynligt) övergår emellertid människan, även om den inte själv är Gud.

Denna vision om det som finns lägger grunden för vad jag kallar *vishetsetiken*, en etik grundad på upplevelsen och sinnet för proportioner. En sådan etik vänder sig inte mot vetenskapen och tekniken som följer i dess spår, utan mot deras oberoende i förhållande till enheten och framför allt i förhållande till människan och denna jord. Ett sådant oberoende gör vetenskapen och tekniken demoniska, det vill säga fördärvelsebringande för människan och jorden. Vishetsetiken återför de ofantliga möjligheter som vetenskapen har anat och tekniken förverkligat till människan (*Adam*) och jorden (*adama*). Samtidigt ställer den frågan vad människan och hennes jord tjänar till och vad som ligger bakom, en fråga som aldrig är ett svar i sig. En sådan etik framställs inte en gång för alla, den finns bara som fråga, som tankeställare: hurdan är balansen mellan det som lever och miljön, mellan människan och jorden, mellan delen och helheten? Att vara människa, veta och tänka är aldrig riskfritt. Om denna fråga finns inom människan, om det står klart att ”samvetslös vetenskap är människornas fördärv”, kommer emellertid människan aldrig att ta någon absolut risk. Hon kommer aldrig att sätta allt på spel, utan göra så att hon kan rätta sig själv om det skulle visa sig att hon delvis tagit fel. Vishetsetiken förutsätter *fruktan*, det vill säga medvetande om att först alltings enhet och sedan Gud övergår oss. Fruktan är inte paralyserande rädsla, utan medvetande om total avhängighet. När detta medvetande över allting annat innebär medvetande om Gud, om uppenbarelsens Gud som är skapare och frälsare, är ”fruktan” ett annat ord för ”tro” och ”tillit.” Det betecknar tilliten hos en människa som inte förkrossas av alltings helhet. Hon är medveten om sin timlighet och har därigenom en känsla för proportioner, men hon vet att ”mina dagar ligger i din hand” (Ps 31:16) och att människans frihet hänger på hennes lydnad till Guds bud. Det är detta som är meningen med Bibelns ord: ”Herrens fruktan är vishetens början.” Och Luthers uttalande är på sitt vis en kommentar till bibelordet: ”Om så världen skulle ta slut imorgon skulle jag ändå plantera mitt äppelträd idag.”

*Gérard Siegwalt*