



UPPSALA
UNIVERSITET

Imago dei efter Darwin

- ett nytt (lutherskt) *imago dei* i ljuset av Darwins evolutionslära

Ola Sahlén

Teologiska institutionen, 2018
Magisterexamensarbete, 15 hp

Författare/Author	Ola Sahlén
Svensk titel	<i>Imago dei efter Darwin</i> - ett nytt (lutherskt) <i>imago dei</i> i ljuset av Darwins evolutionslära
English Title	<i>Imago dei</i> after Darwin - a new (lutheran) <i>imago dei</i> in the light of Darwins theory of evolution
Handledare/Supervisor	Joseph Sverker

Abstract English

The traditional substantialistic interpretation of *imago dei* is founded on the idea that mankind is unique and different from the rest of creation; that mankind is somehow above the “animals” by virtue of certain cognitive properties. Darwins evolutionary theory shows in a convincing manner how mankind, just like every other being on earth, has evolved from a common ancestor, through a process of natural selection. It also has led the way towards recognising the fact that certain cognitive properties previously reserved for humans in fact are shared with other species on earth. This poses new theological questions as to how human uniqueness as well as the doctrine of *imago dei* should be interpreted.

The purpose of this essay is to examine and suggest the direction for a new interpretation of *imago dei*. I will discuss the difficulties surrounding a substantialistic (lutheran) *imago dei* and then argue for a relational interpretation of (a lutheran) *imago dei*. A relational interpretation stresses togetherness and community and is to a higher degree a matter of faith rather than objective evidence.

Sammanfattning Svenska

Den traditionella substantialistiska tolkningen av *imago dei* bygger på tanken att människan är väsensskild och unik i förhållande till övriga skapelsen; att människan så att säga står över “djuren” i kraft av vissa kognitiva egenskaper. Darwins evolutionslära visar på ett övertygande sätt att människan, liksom övriga varelser på jorden, har utvecklats genom evolution från en gemensam anfader, genom det naturliga urvalet. Evolutionsläran har också banat väg för insikten om att vissa kognitiva egenskaper som tidigare varit förbehållna människan endast i själva verket delas av andra varelser på jorden. Detta ställer nya teologiska frågor kring mänsklig unicitet och hur *imago dei*, ska förstås.

Syftet med uppsatsen är att undersöka och ge förslag på en ny riktning för tolkningen av *imago dei*. Jag kommer diskutera svårigheterna med ett substantialistisk (luthersk) *imago dei* och sedan föreslå och argumentera för valet av en relationell tolkning av ett (luthersk) *imago dei*. En relationell tolkning av *imago dei* betonar samhörighet och är i högre grad en fråga om religiös tro snarare än objektiv evidens.

Ämnesord

Imago Dei, Luther, människan, unicitet

Key words

Imago Dei, Luther, humanity, unicity

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

1. INTRODUKTION	4
1.1 Bakgrund	4
1.2 Syfte och frågeställning	4
1.3 Metod & Struktur	5
1.4 Teori & material	5
1.5 Tidigare forskning	6
2. DISKUSSION	7
2.1 Västerlandets teologiska antropologi	7
2.1.1 <i>Imago dei</i> -teologin	10
2.1.2 <i>Imago dei</i> som etiskt axiom	10
2.2 Tre tolkningar av <i>imago dei</i>	11
2.2.1 Substantialistisk tolkning av <i>imago dei</i>	11
2.2.2 Funktionalistisk tolkning av <i>imago dei</i>	12
2.2.3 Relationell tolkning av <i>imago dei</i>	12
2.3 Övriga tolkningar av <i>imago dei</i>	13
2.4 Luthers antropologi	13
2.5 Kritiken av västerlandets teologiska antropologi	14
2.5.1 Darwinism och dess utmaningar för <i>Imago Dei</i>	14
2.6 Ett nytt <i>imago dei</i>	15
2.6.1 van Huyssteens två krav på ett nytt <i>imago dei</i>	16
2.6.2 Kontinuitet eller diskontinuitet- två perspektiv	17
2.6.3 Summerande jämförelse: MacIntyre och van Huyssteen	29
2.6.4 Substantialismens baksidor och metodologiska problem	20
2.7.1 Luthers ambivalenta antropologi	21
2.7.2 Det förslavade förnuftet	22
2.7.3 Den meningslösa auktoriteten	22
2.7.4 Luther besvärad av likheterna med ”djuren”	23
2.7.5 Luthers gammeltestamentliga distinktion	23
2.7.6 Kort summering av Luthers ambivalenta antropologi	24
2.8 Riktningen för nytt <i>imago dei</i>	24
2.8.1 Riktningen för ett nytt relationellt (lutherskt) <i>imago dei</i>	25
3. SLUTSATS	26
4. SAMMANFATTNING	26
5. LITTERATURFÖRTECKNING	28

I. INTRODUKTION

1.1 Bakgrund

När kristendomen rörde sig från den judisk-hebreiska kontexten in i den grekiska-hellenistiska tolkade kyrkofäderna Genesis 1:26 (där det berättas att Gud skapar människan till sin avbild) som att denna avbild, denna gudslighet, utgjordes av eller blev synlig i människans förnuft. Förnuftet eller *imago dei* var blev tecknet på människans särskilda utvaldhet.¹

Att människan skiljer sig från övrigt liv på jorden, i kraft av sitt förnuft, är en ide som överlever medeltiden och upplysningen och 1900-talet och i viss mån kan sägas leva än. Det finns skäl att hävda att teologin har fortsatt att tolka Genesis och människans roll i Skapelsen - och i synnerhet *imago dei*-tanken - som om evolutionsläran inte existerar.² Detta medan de flesta människor i Sverige idag har tagit till sig Darwins evolutionslära och inte längre tror att människan har uppkommit på egen hand eller skapats i en separat skapelseakt.³ (I en sifundersökning från 1988 framkommer det att mer än 2/3 av svenskarna anser att djur har förnuft och fri vilja precis som människor.⁴ Enligt en annan sifundersökning från 2002 menar nästan 50% av tillfrågade svenskar att djur har samma värde som människor.⁵) Detta pekar på att det skulle kunna föreligga en diskrepans mellan svenskarnas antropologi och teologins antropologi. Ett skäl för detta skulle kunna vara att teologin - teologerna - ställs inför stora utmaningar i det ögonblick evolutionsläran erkänns på allvar. Eftersom människan och det mänskliga i traditionell kristen antropologi är konstruerat i ett dikotomiskt förhållande till djuren och det djuriska - dvs vad en människan är beror på vad djuren är - träffar darwinismen mitt i den västkristna teologins solar-plexus. Och i takt med att kunskaperna om "djuren" växer ju mer ansträngd och ohållbar tycks den traditionella kristna *imago dei*-teologin vara.

Långt innan Darwin ens var född besvärades Martin Luther av likheterna med människorna han fann hos de andra djuren, och han hade svårt att instämma i traditionens och den samtida skolastikens hyllning av människan. Hans förklaring blev att synden på sitt sätt raderat det mänskliga i människan varför gränsen mellan människa och djur blir mindre viktig. Sammantaget kan detta tolkas som att den traditionella *imago dei*-teologin behöver förkastas och ersättas med en ny.

1.2 Syfte och frågeställning

Syftet med uppsatsen är att undersöka och med specifik hänsyn tagen till luthersk teologi ge förslag på hur en *imago dei-teologi* kan formuleras på ett sätt som inte blundar för darwinismens insikter. Jag har inte ambitionen att ge ett fullständigt förslag utan snarare att peka ut en möjlig riktning för en nyformulering av *imago dei*. Centrala frågor kommer vara: på vilket sätt påverkar den darwinistiska synen på människan som ett djur den teologiska *imago dei*-tanken? Och i relation till Luther blir det intressant att fråga sig: vad framhåller Luther som unikt för människan som skulle kunna vara lämplig för ett nytt *imago dei*? En

¹ McLaughlin, Ryan, P., "Noblesse oblige: theological differences between humans and animals and what they imply morally", *Journal of Animal Ethics*, Vol 1, nr 2, Pittsburgh, 2011 s 133.

² Clough, David. "All God's Creatures: Reading Genesis on Human and Non-human Animals", *Reading Genesis After Darwin*, (Stephen C. Barton, David Wilkinson). Oxford: Oxford University Press, 2009, s 145.

³ Stenmark, Mikael, *Tankar om Gud och kristen tro och livets mening; en samling religionsfilosofiska texter*, Artos & Norma bokförlag, 2016.

⁴ Grenhom, Christina, *Vad tror du på? Aktuella livsfrågor och kristen tro*, Verbum förlag, 1994, s 80.

⁵ "Svenskarna gillar djur", *Dagens nyheter*, (2002-07-23).

ytterligare fråga som den här uppsatsen behandlar mer eller mindre implicit är huruvida det är befogat att tala om människan som något *annat än* ett djur?

Jag har valt ett luthersk fokus dels för att luthersk teologi visar ett förhållandevis stort intresse för skapelseteologi och dels för att cirka 2/3 av Sveriges befolkning, som jag själv tillhör, är medlemmar i en luthersk kyrka.

1.3 Metod & Struktur

Arbetet är helt och hållet ett litteraturstudium inom systematiskt teologi. Det har både en deskriptiv och en konstruktiv ansats. Jag inleder uppsatsen med att presentera grunderna för och framväxten av den västerländska kristna antropologin till och med idag. Det är en presentation som av nödvändighet, med hänsyn tagen till uppsatsens format och fokus, måste bli både förenklad och översiktlig. Av samma skäl kommer de utmaningar för teologin som darwinismen innebär inte kunna ges rättvisa i denna uppsats utan jag kommer fokusera på vad som händer med synen på förnuftets roll och människans identitet som något *annat än* ett djur. Detta kommer jag göra genom att först diskuterar frågan i stort, och sedan smalna av och diskutera frågan som den relaterar till Luthers teologi.

En diskussion kring *imago dei* från det håll jag vill diskutera det (systematiskt teologi) ligger nära en diskussion kring människans natur, eventuella unicitet och kriterier för denna eventuella unicitet. Jag har medvetet dessa två diskussioner flätas samman.

Avslutningsvis kommer jag diskutera hur en ny riktning för tolkningen av *imago dei* ska formuleras med hjälp av insikter från MacIntyre, Clough, och van Huyssteen, och där ge särskild uppmärksamhet åt luthersk antropologi.

Jag kommer inte källhänvisa till kunskaper som skulle kunna sägas vara allmänna eller självklara inom en teologisk diskurs.

1.4 Teori & material

Kritiken av den traditionella antropologin kommer inte bara från Darwin utan också från molekylär biologi, psykologi, filosofi och men mitt fokus ligger på de konsekvenser darwinismens medför för *imago dei*.⁶

Jag kommer inte använda mig av distinktionen människa/djur annat än när denna uppdelning tjänar ett uppenbart syfte, som att uttrycka en viss människosyn. Detta för att begreppet och kategorin "djur" är alltför brett och oprecist. Jag kommer, vidare, att använda begreppen djur och djurisk utan värdering, och jag kommer implicera, med stöd hos den katolska filosofen Alasdair MacIntyre, att människan också är ett djur.

Som tidigare nämnt har teologin inte visat Darwins evolutionslära tillräckligt stort intresse vilket skulle kunna förklara att litteraturen kring hur riktningen för ett nytt (luthersk) *imago dei* ska kunna formuleras f

⁶ Jag kommer under uppsatsens gång använda mig av "darwinism" för att beteckna den biologiska evolutionen genom naturliga urvalet som jag definierar den senare och inte i någon vidare (social- eller annan) mening.

också förefaller begränsad. Jag har av detta skäl hållit mig tillgodo med teoretiker från icke-lutherska traditioner. De tre teoretiker som har störst betydelse för innehållet i den här uppsatsen är David Clough, professor i teologi på University of Chester; Wentzel van Huyssteen, professor i teologi på Princeton (1992-2014) och då i synnerhet hans bok *Alone in the World? Human uniqueness in science and theology*; Alasdair MacIntyre och då i synnerhet hans bok *Dependent rational animal* (1996).

Något kort ytterligare behövs sägas om begreppet djur. Etymologiskt kommer troligtvis ordet djur ur fornnordiskans *dýr* som kommer ur germanska *dhues* som kan betyda andas, flåsa, fnysa men också ande eller själ.⁷ Engelskans *animal* kommer troligtvis ur det äldre latinets *animale* vilket också betyder “varelse som andas”. Ordet *animale* kommer dock från *anima* som betyder ande/själ eller andetag, något som borde kunna betyda att *animale* även kan översättas “varelse med ande”.

Problemet med begreppet djur är att det denoterar fästingar såväl som delfiner och halva biosfären. Att säga något om ett djur är att säga samma sak om en fästing som en delfin. Att till exempel hävda att djur inte har känslor eller en själ (vad nu det är) är lättare när man talar om en mygga och svårare när man talar om en gorilla. Om djur är en varelse som andas eller har ande är människan också ett djur. Enligt Aristoteles är människan definitivt ett (rationellt) djur. Och enligt evolutionsläran är människan ett djur. I kristen antropologi är djur dock något av en antitesen till människa. Djur och djuriskhet, menar jag, betraktas vanligtvis som invektiv, om de avser människor, något som röjer den status “djur” rymmer: en människa som betar sig djuriskt är en människa som betar sig hänsynslöst och/eller osofistikerat. Ett djur som uppvisar mänskliga egenskaper eller beteende upplevs som sofistikerad och intelligent.

1.5 Tidigare forskning

Frågan om darwinismens och de icke-mänskliga djurens teologiska betydelse, är alltså en relativt otrampad stig. Sedan 1970-talet har dock “djuren” fått större plats inom filosofin något som så småningom även spillt över i teologin. Nämnas bör Andrew Linzey, engelsk teolog och präst och medlem i *Faculty of Theology at the University of Oxford*. Hans *Animal rights* (1975) kan nämnas som ett startskott för senare tids kristen djurrättsrörelse och hans arbete sedan dess har utgått från ett främst etiskt perspektiv på djurens roll och situation. Ifråga om människans unicitet har Linzey varit en oförtröttlig kritiker av den kristna traditionens antropologi som enligt honom ger människan friheter men inga skyldigheter.

I sammanhanget måste också Peter Singer nämnas. Singers *Animal liberation* (1975) har varit något av den sekulära moderna djurrättsrörelsens “bibel” och det skulle kunna hävdas att boken haft ett tämligen stort inflytande. Verket är svårt att summera både kort och tillfredsställande men boken visar genomgående exempel på hur den mänskliga identiteten varit hårt knuten till den identitet man gett “djuren”. Singers ingång är etiskt och i korthet menar Singer menar att *imago dei*-doktrinen är orsak till mycket lidande och en omfattande diskriminering. Idén om människans särskilda ställning i världen - att hon ensam är skapad till

⁷ Projekt Runeberg, “Djur”, *Svensk etymologisk ordbok*, <http://runeberg.org/svetym/0182.html>

Guds avbild och därför ska härska över skapelsen - är en *antropocentrism* lika oförsvarbar moraliskt sett som rasism.⁸

Det har skrivits en hel del artiklar under de senaste 15 åren och det är tydligt att frågan om hur människan förhåller sig till "djuren" är ett växande forskningsområde.

2. DISKUSSION

Sedan Platon har definitioner av det mänskliga tagit avstamp i förnuftet och det har hävdats att endast människan besitter förnuft och att ett liv med förnuft är ett bättre liv än ett liv utan förnuft.⁹ Argumentets cirkulära utseende har inte tilldragit sig särskilt mycket uppmärksamhet och den här ratiocentriska antropologin har överlevt långt in på 1900-talet.¹⁰

2.1 Västerlandets teologiska antropologi

Den kristna traditionens antropologi växer fram i mötet mellan grekisk filosofi och judisk religion. Två begrepp är centrala: *imago dei* samt förnuft. Idén om *imago dei* kommer från Genesis 1:26 var det framgår att människan skapas till Guds avbild ("låt oss göra människor till vår avbild"). Den traditionella tolkningen av denna vers har menat att människan och endast människan genom att vara skapad till Guds avbild har en särskilt utvald roll i skapelsen.¹¹

Människan urskiljs alltså från resten av allt liv redan på Bibelns första sida.¹² Kristendomen kan sägas vara antropocentrisk i sin traditionella utformning och den har haft mycket lite intresse för Skapelsens övriga djur. Samtidigt har det mänskliga alltid definierats *emot* det djuriska. Människan är vad djuren inte är. Eller hellre: djuren är det som människan inte vill vara.¹³

Förnuftets centrala position för att förstå den västerländska kristna antropologin härrör ur förnuftets upphöjda ställning i den grekisk-hellenistiska kulturen där förnuftet - logos - inte bara var en egenskap hos människor utan också en slags yttersta dimension av tillvaron. Förnuftet hade således även religiösa och andliga dimensioner och bör inte förstås som synonymt med vad vi idag oftast menar med rationalitet eller förnuft. Aristoteles skulle kunna sägas vara den mest inflytelserika antika filosofen från antiken, och i den aristoteliska antropologin var människan begåvad med en förnuftig själ [λόγος ἔχων: 'har logos/förnuft] medan de andra djuren på jorden enbart har en "kännande" själ. Den aristoteliska antropologin såg, vidare,

⁸ Puka, Bill, "Animal liberation by Peter Singer", *The Philosophical Review*, Vol. 86, nr 4, 1977, s 557.

Denna antropocentrism kallar Singer *speciesism* och hans argument emot speciesism kan sammanfattas som följande: Om alla människor är lika inför Gud, och alla människors intressen har samma värde och vikt, oavsett etnicitet och kön, så är etnicitet och kön är moraliskt oviktiga kategorier när intressen ställs mot varandra. Att prioritera den egna gruppens intressen på grundval av etnicitet eller kön är därför oförsvarbart. Men nu har andra djur har också intressen, som till exempel att undvika smärta och död. Frågan uppstår varför etnicitet och kön är ogiltiga moraliska kategorier men inte "art"? Att hävda att det inte är försvarbart att prioritera den egna gruppens intressen i ena fallet och att det är det i det andra är en motsägelse. Den kristna traditionella antropologins svar på detta är och har varit att eftersom "djur" saknar förnuft och fri vilja saknar de också "intressen" varför argumentet inte håller.

⁹ Clough, David, "Interpreting human life by looking the other way: Bonhoeffer on human beings and other animals, *Bonhoeffer and the Biosciences: An Initial Exploration*. (Ralf Wüstenberg, Stefan Heuser och Esther Hornung) Peter Land, Oxford 2010, s 51

¹⁰ MacIntyre, Alasdair, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Carus publishing company, 1999 s 60.

¹¹ Jag tror man kan säga att grekisk filosofi också var delvis religiös med dagens mått mätt, inte minst i sin syn på logos.

¹² McLaughlin, s 133.

¹³ Linzey, Andrew, *Animals on the agenda*, 1998, s xv.

människan som en ζῷον πολιτικόν [zoon politikon vilket kan översättas med stadslevande djur] en varelse som visserligen bor i städer men som fortfarande, per definition, är ett djur, en i allra högsta grad negligerad detalj som jag kommer att återkomma till. Människan var således enligt antikens mest inflytelserika filosof Det förnuftiga djuret.¹⁴

I öst-kristen antropologi har gränsen mellan människa och andra djur inte betonats lika hårt men från Ireneus och Gregorius av Nyssa till Efraim Syriern är det ändå förnuftet som är tecknet på att människan är skapad till Guds avbild.¹⁵ Att förnuftet skulle bli den kristna antropologins centrala egenskap beror på de kyrkofäder som under de första århundraden brottades med teologin inom ramen för den grekiska kulturen och tanken. En av dessa kyrkofäder är Augustinus (354-430). Hans tolkning av Aristoteles leder honom till slutsatsen att det *imago dei* som Genesis talar om hittas i den rationella själens odödlighet.¹⁶ Augustinus skriver:

God, then, made man in his own image. For he created for him a soul endowed with reason and intelligence so that he might excel all the creatures of the earth, air, and sea, which were not so gifted.¹⁷

Det Augustinus säger är alltså att Gud skapade människan till sin avbild eftersom han skapade människan med en förnuftig skäl. *Imago dei* och förnuftet slås ihop och blir sidor av samma mynt. Och slutsatsen att förnuftet är det samma som *imago dei* är inte heller orimlig. På ett annat ställe skriver Aquino att “man's excellence consists in the fact that God made him to His own image by giving him an intellectual soul, which raises him above the beasts of the field.”, en citat som Aquino menar betyder att “therefore things without intellect are not made to God's image.”¹⁸

Tanken att det alltså är genom förnuftet som människan särskiljer sig från de andra djuren lever kvar in i medeltiden och i den skolastiska filosofin som överlag betraktade gudsligheten som synlig människans förnuft och fria vilja. Samma tanke finns representerad centralt i Aquinos antropologi. I *Summa theologiae* skriver Aquino att människan är skapad i guds avbild “by reason of his intellectual nature”.¹⁹ Och på ett annat ställe skriver han att “man is united to God by his reason or mind, in which is God's image”.²⁰ I den medeltida skapelseordning fanns de andra djuren representerade någonstans i de lägre skikten, före efter människan men före växter och mineraler och den första materian.²¹

Med den naturvetenskapliga revolutionen på 1600-talet varav Descartes är en del flyttas djuren ner till materielens nivå samtidigt som människan också lyfter sig själv ur naturen. Längre betecknade “djur” allt levande men inte växterna, men på 1500-talet inträder en ny innebörd som plockar bort människan helt ur kategorin djur. Med Descartes blir den senare tolkningen dominerande varigenom den begreppsliga länken

¹⁴ Ickert, Scott, “Luther and animals; subject to Adams fall”, *Animals in the Agenda, Questions About Animals for Theology and Ethics*, (Linzey, A, Yamamoto, D), University of Illinois Press, 1998, s 221.

¹⁵ McLaughlin, s 4.

¹⁶ Linzey, 1998, s 97.

¹⁷ McLaughlin, s 133.

¹⁸ Aquino, Thomas, *The summa theologiae*, (Fathers of the English Dominican Province), 1265–1274, Q 93, Article 4.

¹⁹ Ibid.,

²⁰ Ibid, Q 100, article 2.

²¹ Piltz, Anders, “Djuren och naturen i den kristna historien”, *Signum*, 1996, nr 8,

till andra djur suddas ut.²² Även om de andra djuren inte ansågs ha några förnuftiga själar vare sig hos Aristoteles eller hos Aquino ansågs de ändå ha *någon* form av själ. Efter Descartes har endast människan en själ. Djuren har blivit själlösa maskiner utan känslor och utan själ.

Den cartesianska argumentationen kan sägas utgå från grundsatsen "jag tänker, alltså är jag" (*cogito ergo sum*). Hos Descartes är alltså 'att vara' det samma som att tänka. Det betyder att eftersom djur inte har *imago dei* så har de inte förnuft och kan inte tänka varför de heller inte 'är'. Descartes skriver att "the greatest of all prejudices we have retained from our infancy is that of believing beasts think"²³ Endast människan kan känna och tänka och gränsen mellan människor och andra djur förstärks alltså i och med moderniteten.

Det är möjligt att påstå att den cartesianska antropologin har överlevt långt in på 1900-talet och kanske till stor del fortfarande. Ett exempel på det är hur Heidegger sorterar alla olika sorters djur utom människan i en och samma kategori - "djur" - och behandlar dem som om de vore samma sort.²⁴ Ett annat exempel på samma sak är Gadamer som genomgående skiljer mellan "djuren" som inte kan skilja sig från sitt beroende av naturen och människan som kan "adopt a free, distanced attitude".²⁵ Även om filosofer som Wittgenstein och Quine och Husserl varit noga med att framhålla att "djur" har förmåga att känna har argumentationen i princip alltid landat i att eftersom "djur" saknar språk så kan de inte forma begrepp, varför de heller inte kan tänka, varför de heller inte kan lida. Känna (smärta) men inte lida.²⁶

Ett annat exempel på en cartesianskt influerad antropologi under 1900-talet kan iaktas hos den lutherska teologen Dietrich Bonhoeffer som gång på gång i sin etik ställer djur och det djuriska i motsats till människa och det mänskliga; djur bryr sig bara om det kroppsliga, om nödvändigheter, som mat och sex och överlevnad.²⁷ Det förefaller vara slentrianmässiga kulturellt befästa "sanningar" som är tveksamma i ljuset av dagens kritik. På ett ställe skriver Bonhoeffer att:

In contrast to animals, human beings have their lives not as an obligation that they cannot throw off, but in freedom to affirm or destroy them. Human beings can do what no animal can: they can voluntarily bring death on themselves. While animals are one with their bodily lives, human beings can distinguish themselves from their bodily lives.²⁸

Här framkommer en antropologi vari människan kan urskilja *sig själv* från sin kroppslighet, detvillsäga självet är alltså något okroppsligt. Det framkommer också en syn på "djur" som något som är ett med det kroppsliga. Steg till att hävda att "djur" inte har något själv är inte långt. Kanske är det det Bonhoeffer säger. När det gäller reproduktion skriver han också att "djur", till skillnad från människan, är styrda av en mörk omedveten drift:

²² MacIntyre, s 11.

²³ Linzey, Andrew, *Animal rights: A Christian Assessment of Man's Treatment of Animals*, London, SCM Press Ltd, 1976, s 13.

²⁴ MacIntyre, s 60.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ Clough, "Interpreting human life", 2010, s 54.

²⁸ Ibid., s 56.

Human beings, in contrast to animals, are not controlled by a dark, unconscious drive to preserve the species in general; rather, this drive toward reproduction appears as the conscious will to have a child of one's own²⁹

Det är möjligt att hävda att mänsklig identitet i väst konstruerats i relation till begreppen djur och förnuft. Detta samtidigt som begreppens innebörd är långt ifrån självklara och uppenbara vilket jag tidigare påpekat.

2.1.1 *Imago dei*-teologin

I hjärtat av den västerländska kristna antropologin finns alltså idén om *imago dei* - att människan är skapad till Guds avbild. Det är en doktrin som förklarar människans ontologiska status - vår relation till Gud och skapelsen och försoningen. Det är dock inte en unikt kristen doktrin utan den återfinns i de andra abrahamitiska religionerna. Det var vanligt under antiken att man föreställde sig en kung som en levande bild av guden/gudarna, att kungen representerade guds vilja på jorden för samhällets och medborgarnas bästa. En kung var den människa varigenom guden utförde sitt arbete på jorden. Det som skiljde sättet varpå hebreerna använde *imago dei* var att hela människosläktet och inte bara en person, kungen, var en levande (av)bild av Gud.³⁰

2.1.2 *Imago dei* som etiskt axiom

Imago dei-doktrinen är inte enbart deskriptiv och förklarande människans ontologiska status utan den har också (haft) ett normativt element. Den hebreiska "demokratiseringen" av bruket av *imago dei* har möjliggjort för *imago dei* att bli ett etiskt begrepp, en garant för människovärde eller mänsklig dignitet: genom att *hela* människosläktet är skapat till Guds avbild har *alla* människor samma värde inför gud.³¹ Ur denna ur-jämlikhet inför Gud har många föreställningar om naturrettslagar och mänskliga rättigheter sitt ursprung.³² Hos Aquino och Luther är naturlagen inskriven i människornas hjärtan och har sitt ursprung i Gud och det är med vårt förnuft naturlagen uppenbaras för oss. På detta vis är förnuftet - *imago dei* - centralt för naturlagen.³³ Även hos John Locke är naturrettens given av Gud varigenom varje människa är född fri och jämlik.³⁴

I modern tid är kanske den Amerikanska frihetsförklaringen från 1776 det tydligaste exemplet på *imago dei*'s roll i grundläggandet av rättigheter där det heter att det är "self-evident" att alla människor är "created equal, endowed by their Creator with certain unalienable Rights".³⁵ I fortsättningen av Frihetsförklaringen står det också att det är på detta mandat en stat kan luta sig för att beskydda sina medborgare; men också att

²⁹ Ibid., s 57.

³⁰ Middleton, J, Richard, "The Ethical Challenge of the Image of God in the 21st Century – Human Rights and Beyond", *The imago dei fund*, 2017.

³¹ Stanford encyclopedia of Philosophy, "Human rights", <https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/>, hämtad 8 april, 2018.

³² Middleton, 2017.

³³ Stanford Encyclopedia of Philosophy, "The Natural Law Tradition in Ethics," <https://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics/#KeyFeaNatLawThe>, Sep 23, 2002; rev Sep 27, 2011.

³⁴ Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Locke's Political Philosophy", <https://plato.stanford.edu/entries/locke-political/#LawNat>, Jan 11, 2016.

³⁵ US history.org, "The Declaration of Independence -the Want, Will, and Hopes of the People", 1776. <http://www.ushistory.org/declaration/document/>

det är på detta mandat som medborgarna i en stat kan luta sig för att skydda sig mot en stat som missbrukar sin makt.³⁶

2.2 Tre tolkningar av *imago dei*

Jag har hittills hävdad att *imago dei* varit av central betydelse och innehaft en axiomatisk roll i västerländsk teologisk antropologi och etik. Jag har också sagt att förnuftet och den fria viljan är mänskliga egenskaper som identifierats som tecken på, eller bärare av, detta *imago dei*. Nu är därför tid att påpeka det uppenbara: att det funnits andra tolkningar av *imago dei*.

För: innebörden av 'att vara skapad till guds avbild' är inte omedelbar. I Genesis 1 står det i vers 26 att "vi skall göra människor som är vår avbild, lika oss. De skall härska över havets fiskar, himlens fåglar, boskapen..." och i vers 27 står det att "Gud skapade människan till sin avbild, till Guds avbild skapade han henne", och i vers 28 säger Gud till människan: "Var fruktsamma och föröka er, uppfyll jorden och lägg den under er. Härska över havets fiskar och himlens fåglar....".

Ingenstans står det att människan är skapad till Guds avbild och *därför* givits förnuft och fri vilja och *därför* ska härska. Den exakta innebörden och implikationen av *imago dei* är inte omedelbar. Jag vill hävda att den traditionella antropologin inte är direkt härledd ut Genesis (och Aristoteles mm) utan att det krävts ett "tolkningsprång" varför Augustinus *imago dei* är inte den enda möjliga tolkningen.

De vanligaste tolkningarna av *imago dei* kan grovt delas upp i kategorierna substantialistiska, funktionalistiska, relationella. Dessa kategorier ska inte förstås som uteslutande varandra utan kan i viss mån överlappa varandra.³⁷

2.2.1 Substantialistisk tolkning av *imago dei*

Augustinus tolkning av *imago dei* som något inherent i den mänskliga naturen kan ses som ett tydligt exempel på en substantialistisk tolkning. En substantialism lokaliserar *imago dei* i en mänsklig egenskap, i själva den mänskliga substansen. Denna egenskap gör människan lik Gud men skiljer henne från resten av Skapelsen. Den substantialistiska tolkningen har varit den dominerande i västvärlden sedan antiken till nu.³⁸

En svaghet med substantialistisk antropologi är att den lätt leder till en separatistisk antropologi där människan förstås utifrån det som skiljer henne från andra djur och övriga skapelsen.³⁹ Ett exempel på detta är den omedelbara konsekvensen av att *imago Dei* identifieras som förnuft är att ingen annan varelse kan ha förnuft med mindre än att människans unika ställning i skapelseordningen hotas. Ett annan svaghet med substantialismen är att *imago dei* alltid riskerar att identifieras med den egenskap hos människan som hålls

³⁶ Ibid.

³⁷ Meilaender, Gilbert, C, "Introduction", *Imago Dei, human Dignity in ecumenical perspective*, (Albert Howard), The Catholic University of America Press, 2013, s 115.

³⁸ Miller, Daniel, K, "Responsible Relationship: *Imago Dei* and the Moral Distinction between Humans and Other Animals", *International Journal of Systematic Theology*, Vol 13, nr 3, 2011, s 325.

³⁹ Ibid.

högst inom en kultur. Där lurar i sin tur faran betydelsen av den utvalda egenskapen överdrivs varigenom vi får en falsk antropologi.

2.2.2 Funktionalistisk tolkning av *imago dei*

Den funktionalistiska tolkningen av *Imago dei* tar fasta på människans funktion i skapelseordningen; närmare bestämt på människans roll som kung över skapelsen, en roll som avspeglar Guds roll gentemot mänskligheten. Människan här är skapad inte så mycket "i" Guds avbild utan "som" Guds avbild.⁴⁰

Funktionalismen finns i tidig kristendom. Gregorius av Nyssa använder återkommande bilden av människan som skapad att vara skapelsen kungar, och Irenaeus skriver att mänskligheten är "free and self-controlled, being made by God for this end, that he might rule all those things that were upon the earth"⁴¹

En svaghet med den funktionalistiska tolkningen är att *imago dei* blir ett verb. *Imago dei* blir då på ett indirekt vis en fråga om förmåga vilket är problematiskt eftersom inte alla människor har samma förmågor: inte alla människor som föds på jorden kan på fullaste allvar sägas råda eller härska över Skapelsen som en kung. Ett misslyckande att "göra" *imago dei* kunna leda till ett omänskligförklarande. En funktionalism riskerar att i vid mening bli "funkofobisk."

2.2.3 Relationell tolkning av *imago dei*

I den relationella tolkningen av *imago dei* finns det ingenting i människans konstitution - "inuti" henne - som skiljer henne från naturen och övriga Skapelsen. Människan är en del av naturen och kan inte förstås separat ifrån den. "Människan" existerar som "människan" endast i relation till Gud och till övriga Skapelsen. Utan en relation till Gud och natur och nästan har människan ingen *imago dei*. Dessa relationer är relationer som kännetecknas av ett särskilt ansvar. *Imago dei* existerar därför så att säga endast i vår särskilt ansvarsfulla relation till Skapelsen och Gud.⁴²

Dietrich Bonhoeffer kan sägas uttrycka en relationell *imago dei*-syn när han förklarar att dess innebörd är att människan är som Skaparen så till vida att hon är fri men att det dock inte en frihet från Skapelsen utan *till* Skapelsen; en frihet som bara blir möjlig i relation till andra.⁴³

Man kan naturligtvis fråga sig om relation inte också är en egenskap men i och med att *imago dei* här inte är något inherent eller något som människan valt eller förfogar över, utan betonar något som uppstår i mötet med något utanför individen, tycker jag att detta inte liknar en substantialism. Människans unicitet ligger i relation till Gud och skapelsen.⁴⁴

⁴⁰ Meilaender, s 115.

⁴¹ McLaughlin, s 137.

⁴² Miller, s 325.

⁴³ Clough, "Interpreting human life", s 62.

⁴⁴ Miller, s 327.

2.3 Övriga tolkningar av *imago dei*

Ytterligare en annan tolkning ser i *imago dei* en eskatologisk dimension varigenom människan realiserar Guds rike på jorden och på så vis reflekterar Guds avbild i sig.⁴⁵ Det är alltså en tolkning som ligger nära den funktionalistiska tolkningen med samma svårighet att den kräver ett handlande av agenten för att bli verklig vilket gör *imago dei*'s existens till någonting villkorat.

Närliggande till detta kan också nämnas en *imago dei*-tolkning som utgår från tanken om *theosis*, gudomliggörandet av ens person genom andens längtan efter gud, och den kan beskrivas som "not a static likeness between two substances but a dynamic longing (...) longing for participation in the peaceful life of the eternal Trinitarian God".⁴⁶

Ytterligare en tolkning ser *imago dei* som en etisk kapacitet uttrycka sig i självtgivande kärlek. Varhelst det finns självtgivande kärlek så finns Guds avbild. Denna tolkning låser sig inte vid människan utan kan vid övertygande evidens även ser *imago dei* uttrycka sig också i andra primater, neandertalare eller för den delen elefanter.⁴⁷

2.4 Luthers antropologi och *imago dei*

Luther är tydlig med att endast människan är skapad till Gud avbild och hans tolkning av *imago dei* är att Gud genom detta vill uttrycka en "outstanding difference" mellan människan och alla andra djur.⁴⁸ Denna "outstanding difference" är synlig i att människan är den enda varelsen som som går upprätt och har förnuft och fri vilja.⁴⁹ Trots hans relativt stora fokus på skapelseteologi så anses Luther inte visa något större intresse för andra varelser - för "djuren". De hos Luther ofta återkommande referenserna till olika djur, i hans texter och predikningar och brev, anses inte heller säga något teologiskt signifikant.⁵⁰ Och eftersom djuren inte är skapade till Guds avbild och inte bär något *imago dei* har de därför inget förnuft.⁵¹ Människans ovärderliga värde bekräftas också av hennes förnuftet och fria vilja.⁵²

Det tycks alltså som att Luthers antropologi inte skiljer sig nämnvärt från den traditionella kristna antropologin ifråga om förnuftet och i förhållande till icke-mänskliga djur; som att Luther i princip reproducerar den antropocentriska teologins tanke om skapelsen som ett paradiset iordningställt för människan allena.⁵³ Det är dock inte hela bilden och på flera punkter skiljer sig Luther ganska markant från sin samtid. Han skiljer sig bitvis så pass mycket, teologiskt, att han kan sägas vara något av en solitär i den lärda världen på sin tid.⁵⁴ Detta gäller alltså till exempel hans syn på förnuftet. Men det gäller framförallt synen på rättfärdiggörelsen och det är inte möjligt, menar jag, att förstå vare sig rättfärdiggörelsen eller Luthers

⁴⁵ Southgate, Christopher, "Re-reading genesis, John, and Job: a christian response to darwinism", *Zygon*, vol 46, nr 2, 2011, s 375.

⁴⁶ Ibid., s 375 f.

⁴⁷ Ibid, s 376.

⁴⁸ Luther, Martin, *Lectures on Genesis, Chapters 1-5*, (Jaroslav Pelikan), s 56.

⁴⁹ *Luther's works, volume 1, lectures on Genesis, chapters 1-5*, (Jaroslav Pelikan), Concordia Publishing House, USA, 1958, s 56.

⁵⁰ Clough, David, "The anxiety of the human animal: Martin Luther on non-human animals and human animality" *Creaturely Theology: On God, Humans, and Other Animals* (C. Deane-Drummond, D. Clough), United Kingdom: SCM Press, 2009, s 42.

⁵¹ Ickert, s 90.

⁵² Luther, Martin, *Disputation Concerning Man*, 1536.

⁵³ Ickert, s 90.

⁵⁴ Luther, Martin, *Stora Galaterbrevskommentaren*, Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1954, s 6.

antropologi utan att först förstå syndafallets genomgripande konsekvenser. Jag kommer mer i detalj beröra detta senare men det bör redan nu påpekas att syndafallet hos Luther har reducerat den i Edens trädgård så storslagna människan - överlägsen alla andra varelser på jorden både till fysik och förnuft - till en ruin av sin forna storslagenhet.⁵⁵ Syndafallet har gjort människan hjälplös och av skäl vi ska se närmare på senare även mindre mänsklig.

2.5 Kritiken av västerlandets teologiska antropologi

När Charles Darwin publicerar *The origin of species* (1859) är det frågan om en epokgörande revolution som kan liknas vid den kopernikanska revolution då jorden förlorar sin position som solsystemets nav och centrum. Darwinismens effekter liknats vid en "universalsyra" som fräter sönder traditionella begrepp och kategorier och efterlämnar en mycket förändrad världsbild som endast har skönjbara likheter med den tidigare världsbilden.⁵⁶ Naturligtvis gäller detta *imago dei*-doktrinen också i och med att Darwin så att säga "placerar människan i djurparken".⁵⁷ De teologiska implikationerna av utvecklingsläran är många, för många för att kunna inrymma i denna uppsats, men det är möjligt att konstatera att darwinismen på ett fundamentalt vis utmanar föreställningen om människans kategoriska särställning gentemot övriga skapelsen.⁵⁸

2.5.1 Darwinism och dess utmaningar för *imago dei*

Charles Darwins utvecklingslära är kort uttryckt en teori om hur arter av djur och växter uppstår ur en gemensam anfader och diversifieras och utvecklas genom det naturliga urvalet. Detta innebär att de individer som är bäst anpassade, eller de egenskaper hos en individ - en växt eller ett djur - som är bäst anpassade, i förhållande till den naturliga omgivningen, kommer ge individen föredelar gentemot andra individer, vilket på sikt kommer gynna dessa individer. Det är också genom denna anpassning till de naturliga omständigheterna som komplexare organismer utvecklas ur enklare; som människan utvecklas ur andra arter.⁵⁹

Det är cirka 150 år sedan *The origin of species* publicerades och Darwins evolutionsteori kan idag sägas vara accepterad av en majoritet av den västerländska kristenheten. Det är tveksamt om detta återspeglas i teologin. David Clough tycker inte det utan menar att snarare har den kristna traditionen fortsatt att tolka Genesis och *imago dei* som om Darwin inte hänt; fortfarande reproduceras föreställningen av människan som en egen kategori som svävar ovanför den skapade ordningen/naturen, och fortfarande förstås ofta relationen mellan människa och andra djur utifrån den aristoteliska-augustiniska antropologin med rationaliteten som det mänskligas demarkationslinjer.⁶⁰

En tänkbar anledning till denna "fördröjning" skulle kunna vara de fundamentala problem som darwinismen innebär för klassisk kristen antropologi. Darwin skriver:

⁵⁵ Clough, "The anxiety of the human animal", s 52.

⁵⁶ Filosofen Daniel C. Dennet citeras i Stenmark, Mikael, *Tankar om Gud och kristen tro och livets mening; en samling religionsfilosofiska texter*; Artos & Norma bokförlag 2016, s 79.

⁵⁷ Idéhistorikern Kjell Jonsson citeras i Stenmark, Mikael, *Tankar om Gud och kristen tro och livets mening; en samling religionsfilosofiska texter*; Artos & Norma bokförlag 2016, s 72.

⁵⁸ Clough, "All God's Creatures", 2009, s 145.

⁵⁹ Merriam-Webster dictionary, "Darwinism", hämtad 10 maj, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Darwinism>

⁶⁰ Clough, "All God's Creatures", 2009, s 145.

Nevertheless the difference in mind between man and the higher animals, great as it is, is certainly one of degree and not of kind. We have seen that the senses and intuitions, the various emotions and faculties, such as love, memory, attention, curiosity, imitation, reason, &c., of which man boasts, may be found in an incipient, or even sometimes in a well-developed condition, in the lower animals.⁶¹

Darwin menar alltså att skillnaden inte är kategorisk utan gradvis. Detta tycks kollidera med den separatistiska antropologin och föreställningen om att det skulle existera ett "category break between humans and other animals"⁶². Skälet till att darwinismens upplevts som så utmanande är delvis det sätt på vilket västvärldens kristna antropologi är konstruerad som en antites till "djuren". Evolutionsläran har till exempel inte mött samma kompakta motstånd i Japan där en kontinuitet mellan människa och andra djur förutsätts på ett annat vis.⁶³

I citatet ovan skriver Darwin också att egenskaper som förnuft och känslor som tidigare ansetts förbehållna människan endast nu kan identifieras inte bara hos de högre mer avancerade "djuren" utan även i de lägre. I samma bok skriver han att de slående likheterna med andra djur, anatomiskt och beteendemässigt, länge varit kända men att vad dessa likheter betyder för frågan om människans ursprung har inte varit kända. Darwins tolkning är emellertid tydlig: människan med sitt gudalika intellekt och sina ädla och upphöjda förmågor "still bears in his bodily frame the indelible stamp of his lowly origin".⁶⁴

Hos Darwin är djuren inte längre själslösa ting med instinkter, som hos Descartes, utan kännande och utrustade med ett visst mått av förnuft och i slutet av *The descent of man* summerar Darwin sin tes och konsekvenserna av den i orden att vi "cannot any longer believe that man is the work of a separate act of creation".⁶⁵

2.6 Ett nytt *imago dei*

Om Darwin har rätt i sitt påstående ovan att det inte längre är möjligt att tro på en "separat skaparakt" får det omedelbara teologiska konsekvenser för hur *imago dei* kan och bör förstås. I väst har teologin ofta nöjt sig med att betrakta det naturliga urvalet som Guds sätt att framskapa världen, en attityd som kanske mer än något annat illustrerar hur darwinismen inte tagits på allvar.⁶⁶ För om den darwinska evolutionstanken tas på allvar händer mycket: till exempel faller idén om ett faktiskt ursprunglig paradiset - ett Eden - som Luther och den kristna traditionen ofta tänkt sig det. Och naturligtvis faller då också idén om syndafallet som det ofta tolkats av traditionen (som en korruption av detta ursprungliga paradiset genom människan).⁶⁷ Och om darwinismen tas på allvar suddas den biologiska gränsen ut mellan människan och djur vilket leder till ett logiskt problem för *imago dei*-teologin: för om det inte finns någon gräns och om endast människan är skapad till Guds avbild är antingen alla skapade till guds avbild eller så är ingen. Men eftersom Genesis 1:26

⁶¹ Darwin citerad i "All God's Creatures", s 149.

⁶² Miller, s 323.

⁶³ Wildman, Wesley J., "Radical Embodiment in van Huyssteen's Theological Anthropology", *American Journal of Theology & Philosophy*, vol 28, nr 3, 2007.

⁶⁴ Darwin, Charles, *The Descent of man and selection in relation to sex*, vol 1, John Murray, Albemarle Street, 1871, s 85.

⁶⁵ Darwin, 1871, XXI.

⁶⁶ Haught, John F, *God after Darwin; a theology of evolution*, 2:a upplagan, 2008, Westview press, s 1.

⁶⁷ Southgate, s 391.

påstår att människan är skapad till Guds avbild så måste också andra djuren vara det, vilket gör att *imago dei* inte kan vara ett tecken på människans unicitet.

Med andra ord relaterar frågan om darwinismens giltighet på ett omedelbart vis till frågan om människans identitet, och en fråga som ligger nära till hands är då: är människan bärare av ett *imago dei* eller är hon (bara) ett rationellt djur? van Huyssteen menar frågan ovan utgör en falsk binäritet som hör samman med en antingen-eller-attityd som varit synlig i både det naturvetenskapliga och teologiska "lägret". Vare sig teologin eller biologin kan ensam ge rättvisa åt något så komplext som människans natur. Inget av dessa alternativ är längre trovärdiga på egen hand.⁶⁸ Ett *imago dei* kan således inte längre formuleras enbart teologisk.

2.6.1 van Huyssteens två krav på ett nytt *imago dei*

van Huyssteen förordar därför en tredje väg som innebär att ett nytt *imago dei* ska formuleras på ett sätt som i) tar darwinistisk evolutionslära på allvar, vilket betyder att *imago dei* måste förstås som något som uppstår (emerge) ur naturen genom evolutionära processer snarare än plötsligt och/eller separat från övriga skapelsen.⁶⁹ Detta ligger i linje med Darwins slutord i *The descent of man* att det inte längre är möjligt att tro på att människan uppstått genom en separat skapelseakt. Om evolutionslärans tas på allvar blir det omöjligt att tänka sig att människan uppstår som hon är idag direkt ur jorden (som en mer kreationistisk skapelsetanke skulle kunna se saken) utan att först ha genomgått många förmänskliga stadier. Detta ger upphov till flera problem för den traditionella teologins antropologi. För det första tycks det peka på att människan saknar essens, att det inte finns något som heter människa. För om evolutionen och anpassningen sker ständigt och utan uppehåll betyder det att människan alltid är i förändring och utveckling. Darwinismen tycks skapa en motsägelse hos den som hävdar att hon tror på evolutionsläran men samtidigt hävdar att människan är unik: att samtidigt som det inte finns någon gräns har människan, någon gång i tiden, gått från att inte vara människa till att vara det. Och den stora frågan blir naturligtvis *när* erhåller människan *imago dei* om *imago dei* uppstår genom evolutionära processer?

van Huyssteen menar att problemet uppstår för att man har förstått evolutionära processer utifrån enbart ett biologiskt perspektiv och att det producerar ett alltför reduktionistiskt perspektiv. Evolutionär utveckling informeras också av det sociala och det finns en växande mängd neurovetenskaplig evidens för att mänsklig identitet formas socialt. Han skriver:

sociality was crucial for driving the evolutionary process toward what we call modern humans. Sociality is essential for the formation of a brain that we can recognize as human even among modern humans⁷⁰

Ett uttryck för socialitet som haft avgörande roll för människans utveckling är religion och rituella uttryck. De tidigaste uttrycken för religiositet och konst sammanfaller med utvecklandet av ett symboliskt tänkande

⁶⁸ Howell, Nancy R. "Uniqueness in context", *Zygon*, vol 43, nr 2, 2008 s 36.

⁶⁹ van Huyssteen, Wentzel, *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*, William B. Eerdmans Publishing Company, Storbritannien, 2004, s XVIII f.

⁷⁰ Wildman, s 352.

cirka 40 000 år sedan⁷¹ och för van Huyssteen är utvecklingen av det symboliska tänkandet platsen där det unikt mänskliga tar sin början: här skiljer sig människan från övriga djuren.

2.6.2 Kontinuitet eller diskontinuitet - två perspektiv

van Huyssteens erkänner alltså evolutionsläran. Han menar också att ett nytt *imago dei* måste erkänna människans nära band till djurvärlden (close ties to the animal world).⁷² Han skriver:

snakes shed their skin dogs do not; bears hibernate cats do not; monkeys form dominance hierarchies mice do not. Humans experience guilt shame and pride; anticipate events far in the future; invent metaphors speak a language with a grammar and reason about hypothetical circumstances. No other species including the great apes apparently possesses this set of talents⁷³

Alla djur har alltså sina unika drag och människan har också sina vilka framhålls vara hennes förmåga till språk eller symboliska tänkande genom språket. Dessa hör i sin tur i hop med andra egenskaper som van Huyssteen också menar är unikt mänskliga: förmågan till religion och vetenskap och komplex kultur; medvetande och självmedvetande och rationella beslut och identitet som moraliskt subjekt mm,⁷⁴ Det är emellertid tveksamt hur detta ska tolkas. För samtidigt som han vill erkänna de nära banden till "djuret" avfärdar han slutsatsen att människan också är ett djur och hävdar att det finns förmågor hos människan som särskiljer henne från alla andra varelser, förmågor som alla mer eller mindre är kopplade till överlägsna kognitiva förmågor varför van Huyssteen landar i en substantialistisk tolkning av *imago dei* som inte ligger så långt ifrån den kristna traditionens *imago dei*.

Hos den katolske aristotelikern Alasdair MacIntyre finns konvergerande tankar. Först och främst att det finns egenskaper som skiljer människan från de andra djuren. Det är dock inte "förnuftet" i betydelsen rationaliteten som skiljer människan utan i det språkliga; i människans sätt att medelst språket formulera begrepp. Andra djur, hur intelligenta djur de än är, besitter inte den förmågan till tankar, begrepp, trosföreställningar (beliefs).⁷⁵ Som exempel på vad det innebär att formulera ett begrepp tar han ormen som ringlar över berget. Ormen har en medvetenhet om berghällen, enligt MacIntyre, en slags fenomenologisk medvetenhet, men ingen medvetenhet om berghällen 'som en berghäll'. Denna typ av medvetenhet skulle kunna beskrivas som en Andra ordningens medvetenhet eller till och med en symbolisk distanserad medvetenhet.

MacIntyre tycks alltså säga att det finns en gräns och den utgörs av denna 'som-struktur' (as-structur) eller symboliska tänkande. Men att föreställa sig människan som unik genom sina kognitiva förmågor är gissningsvis lättare så länge man jämför med ormar eller enklare organismer. Liksom att tala om människans annorlundaskap är enklare om jämförelseobjektet är en kanin eller fisk. MacIntyre berör detta i *Dependent*

⁷¹ van Huyssteen, s XVII.

⁷² Ibid., s XVIII f.

⁷³ Howell, s 497.

⁷⁴ Ibid..

⁷⁵ MacIntyre, s 40.

rational animal och menar att den västerländska filosofin ofta gjort detta: belyst aspekter av det mänskliga genom att använda sig av djur som skiljer sig tämligen mycket från människan, till exempel hundar eller kaniner.⁷⁶ Det blir därför intressant när MacIntyre istället diskuterar den mänskliga naturen med utgångspunkt i en flasknosdelfin.

Valet av flasknosdelfinen är lyckat då delfinen tycks dela många egenskaper med människan utan att för den skull likna en människa till det yttre, som till exempel en schimpans. MacIntyre beskriver delfinens liv som ett rikt socialt liv med tydliga sociala hierarkier och stark gemenskap; att delfinen visar känslor och passion och leker och söker själva upp människor för att interagera; att delfinen har en väl utvecklad omdömesförmåga som visar sig till exempel då delfinen jagar och anpassar och ändra taktik ifall den tidigare strategin inte fungerar. Vidare skriver MacIntyre att delfinen har “ett sofistikerat system av kommunikation” och en “anmärkningsvärd förmåga till språklig förståelse” (linguistic comprehension) som inbegriper förmågan att förstå syntaktiska distinktioner och förändringar i ordföljd.⁷⁷

Denna beskrivning av ett icke-mänskligt djur förefaller kontrastera kraftigt mot Descartes’ själslösa, tanke- och känslolösa “djur”. Den skarpa gränsen som Descartes drog mellan människor och andra djur blir med delfinen - i stället för en hund - som bakgrund svårare att dra. Det tycks som att delfinen också har förmåga till tämligen avancerad språklig kommunikation och att det trots allt är frågan om en gradskillnad. MacIntyre menar att så kan det vara. Delfinens tillstånd är inte ett språkligt (linguistic) tillstånd vilket människans tillstånd är. Däremot är delfinens tillstånd ett för-språkligt (pre-linguistic) tillstånd. Men detta för-språkliga tillstånd delar delfinen med människans barn, med spädbarn, liksom många andra högre djur. Och om vi ställer upp på detta, det vill säga om vi erkänner dessa “animal preconditions for human rationality”, kan vi tvingas överge iden om en gräns mellan det mänskliga och det djuriska. I alla fall kan det vara bättre att faktiskt istället tänka i termer av spektrum eller skala.⁷⁸

MacIntyre talar alltså på samma gång om något unikt mänskligt och att människans relation till icke-mänskliga djur bäst förstås utifrån ett spektrum, det vill säga gradskillnad som Darwin menade. Eftersom en gradskillnad inte erbjuder något kategorisk gräns skulle kunna vara en motsägelse hos MacIntyre. Men hos MacIntyre är människan både djur och människa. Han menar att “our identity was then and remains an animal identity”;⁷⁹ att människan alltid varit ett djur och att tendensen i västerländsk filosofi att se människan som något mer än *bara* ett djur är dess stora misstag.⁸⁰ En konsekvens av denna tendens är att filosofin blivit blind för

⁷⁶ Ytterligare ett metodologiskt problem med begreppet djur: bruket att placera alla icke-mänskliga varelser i en och samma kategori riskerar att ge tveksamma resultat eftersom man då, till exempel, bör kunna dra slutsatser om en schimpans förmågor utifrån observationer av en skalbagge.

⁷⁷ MacIntyre, s 22 ff.

⁷⁸ Ibid., s 57.

⁷⁹ Ibid., s 155.

⁸⁰ Ibid., s 4.

*the significance of the continuity and resemblance between some aspects of the intelligent activities of some non-human animals and the language-informed practical rationality of human beings.*⁸¹

Alltså har tendensen att betrakta människan som någon annat (finare) än “djuren” både skapat och reproducerat en blindhet för likheter med andra djur. Och tendensen eller det stora “misstaget” har sin rot i en feltolkning av Aristoteles: människan var hos Aristoteles ett förnuftigt djur men hon var fortfarande ett djur. Våra kroppar är alltid djurs kroppar och människan kan aldrig ha något annat än en djurkropp - på denna punkt är kontinuiteten total.⁸²

Men också vad gäller förnuftet finns en kontinuitet med andra djur som missförstått och förnekats: förnuftet skiljer enligt Aristoteles inte människan från djuren utan enbart människans från hennes helt-och-hållet-djuriska initiala tillstånd vilket sammanfaller med tidiga barndomen.⁸³ Detta är alltså feltolkningen. Vid födseln är skillnaden mellan människor (spädbarnet) och de andra djuren marginell eller obefintlig men växer i takt med att barnets förnuft växer varför man utifrån detta skulle kunna förstå MacIntyre som att han menar att det mänskliga är *en sorts* aktualiserad djuriskhet. Vidare tillskriver Aristoteles inte bara människan förnuft utan också andra djur, emellertid i formen av *fronesis*, ett praktiskt erfarenhets baserat förnuft.⁸⁴

Feltolkningen av Aristoteles och misstaget att betrakta människan som något annat än “bara ett djur” är ytterst en rädsla för “the animal side of human existens”, en rädsla som kanhända uppstår ur de uppenbara likheter människor uppvisar med andra djur. Detta förnekande av människans djuriskhet har haft många effekter. En av dessa är ett osynliggörande av svaghet och beroende som fundamentala mänskliga erfarenheter. MacIntyre manar att västerländsk filosofi har från Platon till Moore i princip alltid sett den sjuke eller den svaga som *den andra*, som ett objekt för ett subjekt som själv är rationell, frisk och obekymrad. Hjälplösheten och beroende är grundläggande erfarenheter och egenskaper som inte kan förnekas om en antropologi ska vara trovärdig.⁸⁵

Förnekande av människans djuriskhet har också givit upphov till ett förnekande av de kroppsliga dimensionerna av människans vara.⁸⁶ Detta förnekande av det kroppsliga illustreras med tydlighet i Descartes antropologi där jaget är ett kroppslöst och tidlöst och tänkande “jag”, helt och hållet skilt från kroppen, något som kan sägas vara en empirisk motsägelse eftersom allt tänkande alltid äger rum i, och genom, en kropp. Jaget är på så vis inte fristående från kroppen och kan inte förstås utanför kroppen.⁸⁷

2.6.3 Summerande jämförelse: MacIntyre och van Huyssteen

MacIntyre och van Huyssteen förhåller sig alltså olika till gränsen mellan människa och djur. van Huyssteen vill betona människans “nära band till djurvärlden” och uttrycker därmed implicit att han vill behålla

⁸¹ Ibid., s 48.

⁸² Ibid., s 6 f.

⁸³ Ibid., s 6.

⁸⁴ Ibid., s 4.

⁸⁵ Ibid., s 2.

⁸⁶ Ibid., s 4.

⁸⁷ Ibid., s 2.

distinktionen människa/djur, och att han inte är beredd att ge upp tanken på människan som något *annat än* ett djur. MacIntyre menar å andra sidan att vi alltid varit djur och att en modern antropologi tvärtom måste omfamna detta för att vara trovärdig. Båda ser i biologin och det kroppsliga en kontinuitet med andra djur och båda uttrycker en övergripande antropologi som kan sägas beakta människans nära band till “djurvärlden”.

Både MacIntyre och van Huyssteens uttrycker dock en diskontinuitet med andra djur vad gäller språket. Både van Huyssteen och MacIntyre tycks lokalisera det unikt mänskliga i ett visst symboliskt bruk av språk, ett språkanvändande som förutsätter större kognitiva förmågor. Man kan fråga sig om detta verkligen är något annat än det traditionen alltid hävdar - att det är genom förnuftet som människan särskiljer sig? Ett *imago dei* som utgick från detta skulle visserligen rymma en potentialitet till en mer holistisk förståelse av Skapelsen, och det skulle på ett tydligt vis peka bort från kreationistiska anstrykningar som *imago dei* hittills ofta haft.

Det skulle dock fortfarande vara frågan om en substantialistisk antropologi och ett *imago dei* som hör hemma i ett aristoteliskt-substantialistiskt universum och som är avhängigt vissa mänskliga egenskaper, något som är behäftat med svårigheter som vi ska se nedan.

2.6.4 Substantialismens baksidor och metodologiska problem

Med den här sortens substantialistisk antropologi uppstår en rad metodologiska problem. Det kan till exempel vara tveksamt att jämföra en egenskap och hur den uttrycker sig hos en art med hur samma egenskap tycks yttra sig hos en annan art eftersom det är oklart hur och utifrån vad, och med vilken rätt, man alls kan jämföra dem. Hur jämför man till exempel hund-glädje med schimpans-glädje.⁸⁸ Vidare finns det en stor risk att tolkningen av andra arters beteende blir missvisande om observationerna äger rum utanför arternas respektive naturliga kontext eftersom varje arts specifika egenskaper är ett resultat av adaptation till en specifik biologisk och social kontext, något som kan innebära att förmågor och egenskaper som i en kontext är livsavgörande blir värdelösa i en annan.⁸⁹

Ett ytterligare metodologiskt problem med substantialismen är antropocentrism. För oavsett vilken inherent egenskap - substans - som presenteras som utmärkande för det mänskliga är risken att göra vad vi skulle kunna kalla ett “etnocentriskt felslut”, det vill säga att förklara en främmande kultur utifrån sin egen, överhängande. Kanske är det till och med ofrånkomligt att alltid i viss utsträckning göra sådana felslut. Det har till exempel påståtts att människan är den enda varelsen som gråter av rörelse. Att belägga ett sådant påstående förutsätter att man studerat alla andra varelser på jorden så pass noga att man kan utesluta att de gråtit; det förutsätter också att andra varelser blir rörda på samma sätt för att vi ska kunna ana att det blir rörda. Och även om människan är den enda art som gråter i betydelsen att utgjuta tårar så är frågan hur viktiga tårarna egentligen är, och om inte förmågan att erfara den rörelse som frammanar tårarna är betydligt

⁸⁸ Howell, s 119.

⁸⁹ Ibid..

viktigare. Om ett annat djur har förmåga att uppleva djup rörelse men inte utgjuter tårar är förmågan att gråta tämligen oviktig.⁹⁰

Till sist bör det sägas att om substantialistisk antropologi byggd på kognitiva förmågor också innebär ett substantialistiskt *imago dei* uppstår frågan om en människa kan sakna ett *imago dei* och ändå vara människa? Detta eftersom det är tveksamt om alla människor har samma nivå av grad av kognitiva förmågor. Man kan fråga sig om det finns en nedre gräns och i så fall på vilket vis ett spädbarns kognitiva förmågor kan sägas överstiga en sådan gräns. Som MacIntyre ser saken realiseras det mänskliga ur det djuriska varför detta inte är ett problem. Men vad säger det om spädbarnet som ännu inte realiserats ur det djuriska. Det är ju möjligt att påstå - det har till exempel Jeromy Bentham gjort - att en hund har större kognitiva förmågor än ett spädbarn och därför är mer människa än spädbarnet.⁹¹ Detta skulle också kunna betyda att hunden bär *imago dei* men inte spädbarnet.

Man kan utifrån diskussionen ovan säga att ett substantialistiskt *imago dei* som ser förnuftet som avbildande Gud, och som avskiljande människan från övriga skapelsen, är en bräcklig konstruktion som lämnar många svåra frågor obesvarade. Detta kan betyda att det är fel väg att gå för att formulera ett nytt *imago dei*. Clough är inne på det och skriver att det numera råder nästan konsensus bland Genesisforskare att sökandet efter unikt mänskliga egenskaper som ska avbilda - vara en avbild av - Gud är ett felriktat sökande, oavsett egenskapens natur, och att det är fel fokus.⁹²

2.7.1 Luthers ambivalenta antropologi

Under Martin Luthers levnad upptäckts den Den nya världen i Amerika och renässansen drar sina första andetag runt om i Europa men från Luthers horisont är det fortfarande "medeltid" på många sätt. Kopernikus världsomstörtande verk *Om himlakropparnas kretslopp* (1543) publiceras strax före Luthers död och det är flera sekel kvar tills Darwin ska landstiga på Galapagos. Det är mot denna bakgrund Luther måste förstås. Jorden är bara 6000 år gammal och människan är fortfarande väldigt mycket universums centrum, och att hävda att *imago dei*-tanken måste beakta de nära banden till djurvärlden måste därför bli en mycket anakronistisk operation: det skulle kan tyckas som väl generöst att försöka påstå att det finns öppningar för att förena evolutionslärans kontinuitetskrav med Luthers ganska traditionella augustinska och antropocentriska antropologi.

Dock är frågan om Luthers antropologi verkligen är så stängd och färdig som ibland görs gällande. Jag vill hävda att Luthers antropologi är mer ambivalent och öppen för tolkning än vad som tidigare hävdats och det är just i denna ambivalens man kan finna stoffet till ett nytt lutherskt *imago dei*.⁹³ Nedan kommer jag redogöra för Luthers ambivalens inför människans förnuft, hennes auktoritet över övriga skapelsen, och inför "djuren".

⁹⁰ Southgate, s 373.

⁹¹ Bentham, Jeromy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1780], New York: Dover, 2007, XVII.

⁹² Clough, "All God's Creatures", s 147.

⁹³ Clough, "Anxiety of the human animal", s 41.

2.7.2 Det förslavade förnuftet

Förnuftet som hos Luther är den mänskligaste av själens fakulteter i betydelsen mest centrala av unikt mänskliga egenskaper. Samtidigt är det förstört av synden och förslavat under begäret varför tron på förnuftet och människans gudslighet genom sitt tänkande, mest av allt, menar Luther, är en naiv övertro.⁹⁴

Det finns för övrigt ingen aspekt av det mänskliga som inte är underkastad synden och dess konsekvenser varför människan är fullständigt hjälplös när det kommer till rättfärdiggörelsen. Det är härför som människans hopp om rättfärdiggörelse hos Luther stavas nåd allena: nåden *från* Gud. Det är genom nåden från Gud som den fallna Adam upprättas; genom relationen till Gud som Luther kallar *Coram Deo* "repareras" det mänskliga på ett andligt plan. Denna relation är beroende av tron, som emellertid står i strid med förnuftet (eftersom förnuftet lyder under begäret), varför den kristne måste bli en "dåre för Kristus" och lämna förnuftet därhän. Det är detta som menas med tron allena.⁹⁵

Hos Luther kan förnuftet betraktas nästan som en svaghet; det var till exempel genom människans förnuft som synden kom in i världen: Luther skriver att ormen lurade människan på så att säga eget grepp när den, ormen, vädjade till förnuftet - eller till en hunger efter förnuft - för att få henne, människan, att bryta den regel som skulle kasta henne ur Paradiset.⁹⁶ Sedan dess menar Luther att förnuftet sätter människan i konflikt med både Gud och Evangeliet varför det alltså är att betrakta som hennes främsta svaghet snarare än något annat.⁹⁷

Detta ska dock inte förstås som att Luther anser förnuftet *i sig* vara ont eller dåligt. Från ett abstrakt eller strikt så att säga substantialistiskt perspektiv är *imago dei* fortfarande tecknet på människans storhet. Men det som driver fram Luthers skepticism är vad förnuftet gör med relationen till Gud. En konsekvens av att hela förnuftet är fördärvat av syndens konsekvenser är att förnuftet blivit otjänligt och dess grundsyn inkrökt och antropocentriskt; det har blivit en teologi vars yttersta syfte är att upphöja och förstora människans roll i rättfärdiggörelsen och därigenom begränsa vårt behov av nåden från Gud. Det är av detta skäl som förnuftets teologi hör till den gamla fallna människan.⁹⁸

2.7.3 Den meningslösa auktoriteten

Innan syndafallet var också människan överlägsen de andra djuren på samtliga plan, menar Luther. Inte bara i sitt förnuft utan också i hennes sinnen; den mänskliga synen överträffade till exempel vida lodjurets och örnens syn; men efter syndafallet är överlägsenheten inte lika stor och i flera avseenden är människan nu till och med underlägsen. En fluga rör sig snabbare och lodjuret har en bättre hörsel.⁹⁹ Efter syndafallet är det inte heller självklart på vilket sätt människa ska härska över djuren. Clough menar att Luther på denna punkt är motsägelsefull och i det närmaste osäker: vad är syftet med att människan ska härska över övriga

⁹⁴ Luther, (Pelikan) 1958, s 143.

⁹⁵ Luther, *Stora galaterbrevskommentaren*, s 6.

⁹⁶ Luther, (Pelikan) 1958, s 150.

⁹⁷ *Ibid*, s 143.

⁹⁸ Luther, *Stora galaterbrevskommentaren*, s 6.

⁹⁹ Clough, "The anxiety of the human animal", s 43

Skapelsen som hon uppmanas till i Genesis 1:27, i synnerhet i Edens trädgård där människan ändå inte behövde "djuren" vare sig till kläder eller föda. Men även efter syndafallet och fortfarande. Den auktoritet människan givits att styra över djuren tycks nästan meningslös och Luther beskriver den - auktoriteten - som en titel utan innehåll (entirely without substance).¹⁰⁰

2.7.4 Luther "besvärad" av likheterna med "djuren"

Diskussionerna om människans ursprung och de uppenbara likheterna mellan och människor och icke-mänskliga djur diskuterades redan på Luthers tid. Till exempel fnyser Luther åt läkarna som föreslår att människan skulle härstamma ur oxen eller åsnan liksom han raljerar över filosoferna som försöker förklara reproduktionen hos olika arter i termer av "aktiva egenskaper" i "predisposed matter" när reproduktionen naturligtvis sker genom blodet.¹⁰¹ Människan är av en egen kategori.

Samtidigt som Luther förklarar människans likheter med djuren med syndafallet, med degeneration, så tycks de, likheterna, sysselsätta honom. Och de tycks återkomma. Han skriver att både djur och människa skapas på samma dag och att människan föds och förökar sig som andra djur och att det på det planet inte är någon skillnad mellan "en gravid kvinna och en dräktig kviga";¹⁰² han skriver att gällande människans fysik (animal life) så är det ingen skillnad mellan en människa och en åsna.¹⁰³ Han skriver att:

the beasts greatly resemble man. They dwell together; they are fed together; they eat together; they receive their nourishment from the same materials (- - -) if you take into account their way of life, their food, and their support, the similarity is great. ¹⁰⁴

Luther går så långt som att hävda att vi genom observationer faktiskt inte kan sluta oss till att det finns någon skillnad alls. Syndafallet har åstadkommit "ett så djupt fördärv i människans natur att vi icke kunna fatta det med förståndet utan måste tro det på grund av Skriftens uppenbarelse".¹⁰⁵ Luther talar om visserligen en slående skillnad (outstanding difference) mellan människa och djur, en skillnad som han tolkar som Guds intention, men Clough menar att Luther är besvärad av likheterna, och att han finner skillnaderna så små och föga övertygande att han landar i slutsatsen att Skriften är det enda som kan garantera människans särställning gentemot "djuren".¹⁰⁶

2.7.5 Luthers gammeltestamentliga distinktion

Hos Luther är kategorierna människa/djur inte centrala. Snarare talar han i termer av Skaparen/det skapade (Creator/creatures) och det är utifrån dessa snarare än de tidigare kategorierna vi ska närma oss Luthers teologi.¹⁰⁷ Luther lever som påpekat i tid där moderniteten ännu inte lyft människan ur ut naturen och där den

¹⁰⁰ Clough, "The anxiety of the human animal", s 45.

¹⁰¹ Luther, (Pelikan) 1958, s 127. Hela meningen: "Thus the physicians, who have followed the philosophers, ascribe procreation to a matching mixture of which are active in qualities matter.", s 127 f.

¹⁰² Clough, "The anxiety of the human animal", s 49.

¹⁰³ *ibid.*, s 50.

¹⁰⁴ Luther, (Pelikan) 1958, s 56.

¹⁰⁵ *Disputation om människan* (1536) från *Schmalkaldiska artiklarn* Övers. av Hjalmar Lindroth, https://logosmappen.net/bekskrifter/sa/sa_del_III.html#synden

¹⁰⁶ Clough, "The anxiety of the human animal", s 47.

¹⁰⁷ Clough, "The anxiety of the human animal", s 52.

nya naturvetenskapen inte ännu berövat de icke-mänskliga djuren sina själar varför det är rimligt att anta att gränsen mellan människa och "djur" heller inte var lika tydlig och självklar som den senare skulle bli. Och när Luther hellre talar om Skaparen/det skapade gör han det i kontinuitet med Gamla testamentets författare som inte heller accentuerar skillnaden mellan människa och andra djur eller mellpolitikanan människans själ och djurens själ, som senare skulle bli praxis. Hos Gamla testamentets författare har människor och icke-mänskliga djur har samma sorts själ/liv och behandlas ofta som gränsen inte är så tydlig och skarp.¹⁰⁸ Ett tydligt exempel skulle kunna vara i samband med "syndafloden" där både människor och djur räddas liksom straffas.

Att Luther inte accentuerar denna gräns lika tydligt utan istället bygger sin teologi utifrån Skaparen/det skapade kan vara förklaring till att delar av Luthers skapelseteologi idag förefaller nästan pan(en)teistiska. I ett traktat från 1527 skriver Luther till exempel:

[God] must be present in every single creature in its innermost and outermost being, on all sides, through and through, below and above, before and behind, so that nothing can be more truly present and within all creatures than God himself with his power. For it is him that makes the skin and it is he who makes the bones; it is he who makes the hair on the skin and it is he who makes the marrow in the bones (...) Indeed, he must make everything, both the parts and the whole¹⁰⁹

Man kan alltså utifrån detta säga att Luthers antropologi måste förstås mot bakgrund av en inte lika tydligt skiktad skapelseordning; en ordning där gränsen mellan människa och djur inte är lika skarp.

2.7.6 Kort summering av Luthers ambivalenta antropologi

Ovan har jag presenterat exempel på vad skulle kunna ses som Luthers ambivalenta antropologi. Jag har pekat på en skeptisk och nästan avog inställning till förnuftet; jag har visat på hur Luther är tveksamt inför betydelsen av den auktoritet Gud i Genesis 1:27 ger människan över andra varelser på Jorden; jag har också sagt att Luther ofta följer den (mer) gammaltestamentliga distinktionen mellan Skaparen och det skapade och att det finns skäl att påstå att han upplevde de observerabara likheterna med andra djur så "besvärande" att han säger att Skriften allena kan garantera en särställning för människan. Och så har jag pekat på hur förnuftet hos Luther snarast är att betrakta som en svaghet.

2.8 Riktningen för ett nytt *imago dei*

Ur summeringen ovan framträder en bild av människan, hos Luther, där hon är, så att säga, "nedskjuten i dammet" och hennes unicitet i förhållande till de andra djuren är reducerat till en fråga om religiös tro. Det är en antropologi som bryter ganska kraftigt av mot den traditionella kristna antropologin där människan är Skapelsens flaggskepp som genom sitt gudomliga förnuft behärskar världen från upphöjd majestät. Men det är också en antropologi som uppvisar större kompatibilitet med darwinismens syn på människan som ett djur bland andra djur. Luther kan tolkas som att han säger att skillnaderna, mellan människa och andra djur, inte

¹⁰⁸ Miller, s 329.

¹⁰⁹ Luther citerad i Clough, "The anxiety of the human animal", s 51.

är övertygande som garantier för mänsklig unicitet. Det förenar honom med majoriteten av dagens teologer i Väst. Clough skriver att konsensus råder idag ifråga om *imago dei* att det är ett felriktat projekt att definiera människan gentemot "djuren" och bygga uniciteten på substantiella skillnader.¹¹⁰

ii) erbjuder öppningar för MacIntyre och van Huyssteen att komplettera förståelsen av ett nytt *imago dei*.

Det tycks vara tveksamt om en substantialistisk tolkning av *imago dei* är lämplig eller ens möjlig längre. Det är också tveksamt om substantialism är det bästa sättet att förstå Luthers *imago dei*. Ett alternativ vore därför en funktionalistisk tolkning som betonar människans roll i skapelsen som kung över skapelsen, avspeglade Guds kungaroll gentemot Skapelsen. Men dess svaghet skulle kunna vara dess ofrånkomligt hierarkiska konnotationer, hur rättfärdig kungen än är. I fokus för denna antropologi blir makten människan har genom *imago dei* vilket skär sig en aning med Luthers osäkerhet inför hur människan ska leva ut sin auktoritet. Ett funktionalistiskt *imago dei* riskerar också att underblåsa den traditionella föreställningen om människan som svävande någonstans mellan Gud och natur; föreställningen om att hon inte är en del av naturen och skapelsen, en idé som måste anses utjänt och övergiven av de flesta teologer.¹¹¹

2.8.1 Riktningen för ett nytt relationellt (lutherskt) *imago dei*

Ett relationellt *imago dei* å andra sidan, som inte identifierar någon inherent egenskap utan betonar det unikt mänskliga i relation till den Andre, har förtjänsten att den betonar just delaktighet och samhörighet. Eftersom Luther har en sådan låg syn på den substans som traditionen byggt sin *imago dei*-substantialism på - och eftersom han menar att det efter syndens härjningar endast med svårighet är möjligt att skönja unika mänskliga egenskaper - skulle ett nytt luthersk *imago dei* istället kunna ta fasta på den dubbelrelation han talar om i sin galaterbrevskommentar och som han kallar *Coram Deo* och *Coram Mundi*.¹¹² En antropologi som utgår från denna dubbelrelation betonar människans unicitet främst utifrån relationen till Gud och Skapelsen.¹¹³ Genom att Skaparen står i relation till det skapade ställs också människan i relation till det skapade relationen till Gud.

Ett relationellt *imago dei* är också mer kompatibelt med Luthers synd-teologi. Synden, som hos Luther förvanskar och bryter ner människans distinkta identitetsdrag, bryter därför så att säga ner det mänskliga hos människan. Denna erosion av det mänskliga blir särskilt tydlig eftersom tyngdpunkten i Luthers antropologi inte ligger hos människan utan hos Gud, vilket gör att 'det mänskliga' inte går att förstå i abstrakt form och i sig själv, som 'människan', utan enbart utifrån de ovan nämnda fundamentala relationerna till Gud och skapelsen.¹¹⁴ Människan har genom synden förlorat både likheten med Gud och likheten med sig själv. Det är därför människan blir människa igen när hon återställer sin relation till Gud. Luther skriver att "a new creature is one in whom the image of God has been renewed."¹¹⁵ En antropologi som definierar det mänskliga utan att göra det relationellt, är en ofullständig antropologi.

¹¹⁰ Clough, "All God's creatures", s 147

¹¹¹ Clough, "All God's Creatures", s 147.

¹¹² *Coram deo* betecknar människans relation till Gud samt betonar att människan alltid är underkastad Guds auktoritet. *Coram Mundi/hominibus* betonar människans relation till världen och skapelsen och nästan.

¹¹³ Gaebler, Mary, "Luther on the self", *Journal of the Society of Christian Ethics*, Vol 22, 2002, s 125.

¹¹⁴ Bender, Cole, "Luther's Theological Anthropology: A Decisive Break from Scholasticism", Examensarbete avancerad nivå, Liberty University School of Religion and Graduate School, Virginia, 2011, s 39 f

¹¹⁵ Luther, Martin, *A commentary on St Paul's epistle to the galatians*, *Luther classic commentaries*, 1535, Pantianos classics, s 135.

3. SLUTSATS

Traditionens substantialistiska tolkning av *imago dei* är inte längre trovärdig. Dels för att substantialismen är behäftad med stora metodologiska problem men också för att den blundat för darwinismens främsta insikt: att människan åtminstone biologisk är ett djur bland andra.

Ett nytt (luthersk) *imago dei* bör inte tveka inför att omfamna tanken på människan som ett djur bland andra djur, och därigenom erkänna evolutionslärans giltighet. *Imago dei*-teologin bör upphöra med att betona skillnader och gränser mot det icke-mänskliga; den tidigare substantialismen bör därför ersättas med en relationell tolkning där det fullt ut mänskliga uppstår i relation till Gud. Eftersom ett relationellt *imago dei* endast existerar i relation till Gud blir frågan om människans överlägsenhet eller synliga storhet inte lika viktig. Snarast skulle *imago dei* bli oberoende av yttre attribut som förnuft. Andra fördelar med att tolka *imago dei* relationellt är att en sådan tolkning är mer explicit religiös och på så vis befrias från evidenskrav, och samtidigt inte emotsäger Darwins evolutionsläran.

4. SAMMANFATTNING

Den tidigare och i västvärlden dominerande substantialistiska *imago dei*-tolkningen som uppstod i mötet mellan judisk-kristen och grekisk tankevärld och som formats i hög grad av kyrkofäder som till exempel Augustinus och Aquino kan efter Darwin inte längre sägas vara trovärdig. Utvecklingsläran visar nämligen att människan inte uppstått plötsligt i en separat utvecklingsgren skild från de övriga djuren utan att människan tillsammans med de andra djuren härstammar ur en och samma anfader vilket betyder att det inte finns någon given biologisk gräns mellan "människa" och "djur". Den rimligaste tolkningen av detta är att människan, biologiskt sätt, är ett djur bland andra djur. Likaså kan den tidigare *imago dei*-tolkningens grundpremiser - att *imago dei* blir synligt i människans förnuft samt att endast människan har förnuft - inte längre kan anses sanna. Istället tycks ett lämpligare sätt att förstå både det mänskliga förnuftet och den mänskliga arten vara i termer av gradskillnad och spektrum.

van Huyssteen menar att ett nytt *imago dei* måste ta hänsyn till evolutionsläran och människans nära band till naturen. Han menar också att människan genom sin förmåga till symboliskt tänkande skiljer sig från andra varelser på jorden och att *imago dei* därför kan utgå från detta. Men denna typ av substantialism riskerar alltid att bli antropocentrisk och det är tveksamt med vilken rätt människan kan uttala sig om sin egen unicitet.

Darwins utvecklingslära utmanar på djupet den traditionella *imago dei*-teologin eftersom denna bygger på grundpremisen att människan är något annat än ett djur. Det är visserligen möjligt att utpeka vissa egenskaper (som till exempel symboliskt tänkande) som unika för människan men det betyder inte att människan inte är ett djur. MacIntyre hävdar att filosofin bör omfamna sin djuriskhet, att människan alltid varit ett djur, och att föreställningen att människan är skulle vara något annat är en vanföreställning.

Luther kan sägas följa traditionen i att han också menar att *imago dei* bör lokaliseras i det mänskliga förnuftet. Men hans antropologi är ambivalent och han drar inte en lika skarp gräns mellan det mänskliga och

djuriska som till exempel Descartes senare ska göra. Detta hänger delvis ihop med att synden har eroderat ner inte bara förnuftets förträfflighet utan också allt det unikt mänskliga i människan så till den grad att Skriften allena, menar Luther, kan garantera människans särställning gentemot övriga skapelsen. Detta betyder att människan endast bli människa i relation till Gud.

En relationell tolkning av *imago dei* betonar relationen till Gud som grunden för det mänskliga och har den fördelen att den inte behöver dra skarpa (godtyckliga) gränser eller betona åtskillnad och överlägsenhet. En annan fördel med en relationell tolkning av *imago dei* är att en sådan är oberoende av om och i vilken grad olika egenskaper finns representerade hos människor, det vill säga inte genom något man har eller gör.¹¹⁶

¹¹⁶ Miller, s 325.

LITTERATURFÖRTECKNING

Primärlitteratur:

- Clough, David, "Interpreting human life by looking the other way: Bonhoeffer on human beings and other animals, *Bonhoeffer and the Biosciences: An Initial Exploration*. (Ralf Wüstenberg, Stefan Heuser and Esther Hornung) Peter Land, Oxford, 2010.
- Clough, David. "All God's Creatures: Reading Genesis on Human and Non-human Animals", *Reading Genesis After Darwin*, (Stephen C. Barton, David Wilkinson). Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Clough, David, "The anxiety of the human animal: Martin Luther on non-human animals and human animality" *Creaturely Theology: On God, Humans, and Other Animals* (C. Deane-Drummond, D. Clough), United Kingdom: SCM Press, 2009.
- MacIntyre, Alasdair, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Carus Publishing Company, 1999.
- van Huyssteen, Wentzel, *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*, William B Eerdmans Publishing Company, UK, 2004.

Sekundärlitteratur:

- Aquino, Thomas, *The summa theologica*, (Fathers of the English Dominican Province), 1265–1274, Q 93, Article 4.
- Bender, Cole, "Luther's Theological Anthropology: A Decisive Break from Scholasticism", Examensarbete (avancerad nivå), Liberty University School of Religion and Graduate School, Virginia, 2011.
- Bentham, Jeromy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1780], New York: Dover, 2007.
- Darwin, Charles, *The Descent of man and selection in relation to sex*, Volume 1, John Murray, Albemare Street, 1871.
- Gaebler, Mary, "Luther on the self", *Journal of the Society of Christian Ethics*, Volume 22, 2002.
- Grenhom, Christina, *Vad tror du på? Aktuella livsfrågor och kristen tro*, Verbum förlag, 1994.
- Haught, John F, *God after Darwin; a theology of evolution*, 2nd edition, Westview Press, 2008.
- Holte, Ragnar, *Guds avbild, Kvinna och man i kristen belysning*, Verbum. 1999.
- Howell, Nancy R. "Uniqueness in context", *Zygon*, Volume 43:2, 2008.
- Ickert, Scott, "Luther and animals; subject to Adams fall", *Animals in the Agenda, Questions About Animals for Theology and Ethics*, (Linzey, A, Yamamoto, D), University of Illinois Press, 1998.
- Linzey, Andrew, *Animal rights: A Christian Assessment of Man's Treatment of Animals*. London, SCM Press Ltd, 1976.
- Luther, Martin, *A commentary on St Paul's epistle to the Galatians, Luther classic commentaries*, Pantianos classics, 1535.
- Luther, Martin, *Stora Galaterbrevskommentaren*, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1954.
- Luther, Martin, "Disputation om människan", *Schmalkaldiska artiklarna*, 1536.
- Meilaender, Gilbert, C, "Introduction", *Imago Dei, human Dignity in ecumenical perspective*, (Albert Howard), The Catholic University of America Press, 2013.
- McLaughlin, Ryan, P., "Noblesse oblige: theological differences between humans and animals and what they imply morally", *Journal of Animal Ethics*, Volume 1:2, Pittsburgh, 2011.
- Middleton, J, Richard, "The Ethical Challenge of the Image of God in the 21st Century – Human Rights and Beyond", *The imago dei fund*, 2017, <http://imagodeifund.org/the-ethical-challenge-of-the-image-of-god-in-the-21st-century-human-rights-and-beyond/>

- Miller, Daniel, K, "Responsible Relationship: *Imago Dei* and the Moral Distinction between Humans and Other Animals", *International Journal of Systematic Theology*, Volume 13:3, 2011.
- Pelikan, Jaroslaw, red, *Luther's works, volume 1, lectures on Genesis, chapters 1-5*, Concordia Publishing House, USA, 1958.
- Piltz, Anders, "Djuren och naturen i den kristna historien", *Signum*, nr 8, 1996.
- Puka, Bill, "Animal liberation by Peter Singer", *The Philosophical Review*, Vol. 86, nr 4, 1977.
- Southgate, Christopher, "Re-reading genesis, John, and Job: a Christian response to Darwinism", *Zygon*, Volume 46:2, 2011.
- Stenmark, Mikael, *Tankar om Gud och kristen tro och livets mening; en samling religionsfilosofiska texter*, Artos & Norma bokförlag, 2016.
- Webb, Stephen H. *On God and Dogs: A Christian Theology of Compassion for Animals*, Oxford University Press, 1998.
- Waldron, Jeremy, "The Image of God: Rights, Reason, and Order", *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*, Paper 246, 2010.
- Wildman, Wesley J., "Radical Embodiment in van Huyssteen's Theological Anthropology", *American Journal of Theology & Philosophy*, Volume 28:3, 2007.

Övriga källor:

- "Svenskarna gillar djur", Dagens nyheter, (2002-07-23)
- Encyclopedia Britannica, "Reason", <https://global.britannica.com/topic/reason>
- Föreanta nationernas konventioner om mänskliga rättigheter, Producerat av Justitiedepartementet och Utrikesdepartementet, Davidssons tryckeri, s 4. http://www.manskligarattigheter.se/dm3/file_archive/060621/9649d2011fd4f5bb858acf1419189c67/konventionstexter_pdfversion.pdf
- Merriam-Webster dictionary, "Darwinism", artikel hämtad 10 maj. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Darwinism>
- Stanford Encyclopaedia of Philosophy, "Human rights", <https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/>, 8/4, 2018.
- Stanford Encyclopaedia of Philosophy, "The Natural Law Tradition in Ethics", <https://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics/#KeyFeaNatLawThe>, Sep 23, 2002; rev Sep 27, 2011.
- Stanford Encyclopaedia of Philosophy, "Locke's Political Philosophy", <https://plato.stanford.edu/entries/locke-political/#LawNat>, Jan 11, 2016.
- US history.org, "The Declaration of Independence -the Want, Will, and Hopes of the People", 1776. <http://www.ushistory.org/declaration/document/>