LUNDS UNIVERSITET
Humanistiska och teologiska fakulteterna

Ekologisk antropologi

Svensk ekoteologi och skapelseteologi i möte med Sallie McFague

Anna Friheden

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

TLVM56 Systematisk teologi - Examensarbete för magisterexamen 15 hp

Handledare: Gösta Hallonsten

Examinator: Roland Spjuth

Termin: VT2014

Abstract

The aim of this thesis is to study the anthropology of contemporary Swedish ecotheology and theology of creation, Bo Brander, Per Larsson and Wilfrid Stinissen, in comparison with the ecofeminist theology of Sallie McFague. The Swedish theologians in this study describe man as steward, microcosm, priest, co-sufferer and the image of God. McFague use the term partner when describing man, a term which is connected to the responsibility of man, but also the fellowship between man and God. The relationship between man and creation is by all theologians in this thesis described by both pointing to the responsibility of man but also the love and the mutual relationship between man and creation. Man is responsible in relation to the real Owner of the world, therefore man is in his relationship with God both a steward and a mediator. The contribution of McFague is her focus on the body, both creation as made up of bodies but also the view of the world as the body of God. This is also one of the strongest connections between Stinissen and McFague. McFague also focuses on the importance that man know who he is, and to know (in both sense of the word) the place in which he lives. Man, according to ecotheology is in a double relationship. He is the image of God and steward/partner of God and as someone who is created, is part of Creation with his place in and with the rest of creation.

Keywords: ecotheology, Swedish theology, ecofeminist theology, anthropology, creation, steward, microcosm, Sallie McFague, Bo Brander, Per Larsson, Wilfrid Stinissen

Innehållsförteckning

1. Inledning 4
1.1 Syfte och frågeställning 4
1.2 Metod och material 4

2. Teori och forskningsöversikt 6

3. Analys 8
3.1 Modeller/bilder för människan 8
3.1.1 Förvaltare 8
3.1.2 Ägaren och hushållet 10
3.1.3 Guds avbild 12
3.1.4 Medarbetare och medlidare 15
3.1.5 Präst och liturg 16
3.2 Skapelsen 18
3.2.1 Synen på skapelsen 18
3.2.2 Människan och skapelsen 21
3.3.3 Vara och handla 26
3.3 Människan, skapelsen och Gud 28
3.3.1 Världen och Gud 28
3.3.2 Människans uppdrag och ansvar 31

4. Sammanfattning och avslutande diskussion 34
4.1 Sammanfattning/resultat 34
4.2 Avslutande diskussion 37

Litteraturförteckning 39

1. Inledning

Frågan ”vad är en människa?” är en grundläggande filosofisk och existentiell fråga. Men detta är också en viktig teologisk fråga. I en tid av klimat-och miljöhot har det för mänskligheten och kristenheten idag blivit av essentiell vikt att också svara på vem människan är och vad hon har att göra i en värld som verkar förändras i allt snabbare takt till det sämre. Sallie McFague menar att det viktigaste för människan idag är att ta reda på vem hon är och var hon är.[1] Om människan inser vem hon ska vara och sin plats i skapelsen kan hon också stoppa den utveckling som hon själv varit en orsak till. Även svenska teologer ser denna problematik. Allt sedan arbetet med JPIC i Kyrkornas världsråd under andra halvan av det förra århundradet har det funnits ett fokus på att se människan som förvaltare av Guds skapelse och därmed också hennes ansvar. Frågan är: vem är människan och vad är hennes roll i denna världen och i Guds skapelse?

1.1 Syfte och frågeställning

Syftet är att studera synen på människan och hennes roll i Skapelsen såsom det anges i aktuell svensk litteratur om ekoteologi/skapelseteologi. Detta vill jag jämföra med en uttalat feministisk teologi såsom Sallie McFagues, som den kommer till uttryck i *A New Climate for Theology.*

Utgångspunkt för uppsatsen är att människan utifrån ett ekologiskt tänkande ses som en del av helheten i Skapelsen. Det bör därför finnas ett samband mellan ekoteologisk antropologi och skapelseteologi. Ekoteologin och inte minst ekofeministiskt tänkande vänder sig emot en antropocentrisk världsbild och föredrar istället en kosmocentrisk och teocentrisk världsbild. Då blir det också viktigt att definiera och formulera människans förhållande till Skapelsen och Gud.

Min frågeställning är: Vad är människan enligt nutida/aktuell svensk litteratur inom ekoteologi/skapelseteologi och finns det skillnader eller likheter med ekofeministisk teologi?
Med följande underfrågor:

- Vilka modeller/bilder används för att beskriva människan?
- Hur ser man på människan i förhållande till Skapelsen?
- Hur ser man på människan i förhållande till Gud?

1.2 Metod och material

Paul Ricoer har myntat begreppet misstankens hermeneutik. Att ha misstanke som utgångspunkt i mötet med texter är något annat än att vara kritisk. Det innebär att bejaka texten samtidigt som man har en öppenhet för att det ”under ytan” döljer sig saker som man inte först ser.[2] Därför tänker jag

[1] McFague 2008, 31
[2] Felski, 2012

mig att det är av vikt att möta texter och speciellt teologisk litteratur med misstänksamhet. Då mycket inom teologin länge har varit präglat av mäns tankar och den litteratur jag här studerar främst utgår ifrån en västerländsk kristen kontext tänker jag mig att det är viktigt att också ha med sig vad man kan kalla en ”feministisk misstänksamhet” och även en ”ekumenisk misstänksamhet”. Detta för att öppna för ytterligare perspektiv. Problemet med skrivna texter är också att man på något sätt måste närma sig texten både med sin egen och författarens kontext eller förförståelse. I mötet med Sallie McFague är detta något som hon själv också reflekterar över i inledningen till sin bok, tanken på att hon själv också hela tiden förändras och därmed måste revidera sina tankar och tolkningar. Därför krävs en ödmjukhet av forskaren i mötet med andras texter. Utifrån mitt syfte och mina frågeställningar har jag valt att göra en komparativ litteraturstudie av teologisk litteratur. I valet av både annan litteratur och källor har jag utgått ifrån relativt ny och aktuell litteratur i ämnet. Texterna önskar jag att analysera och tolka. Detta gör jag delvis med hjälp av analysfrågor som är kopplade till min frågeställning. Jag har valt att begränsa mitt fokus till en viss del av ekoteologin, nämligen antropologin och jag har valt att begränsa mig till aktuell litteratur inom ekoteologin och därför till material utgivet under de senaste tio åren.

Jag tar min utgångspunkt i det svenska materialet och den svenska kontexten, för att sedan vidga perspektivet och relatera den svenska ekoteologin till Sallie McFagues teologi och hennes bok *A New Climate for Theology.* Anledningen till att jag valt McFague är för att hon är en av de mest framträdande feminist- och ekoteologerna idag. Hon har också influerat svensk ekoteologi[3]. I det svenska materialet i ämnet under denna tid är en stor del utgivet av Svenska kyrkan, men då oftast i utbildningssyfte och därför mer eller mindre internt. Jag väljer därför att utgå ifrån hela böcker, vilka inte ska vara avhandlingar. Dessa är: Per Larssons bok *Skapelsens frälsning. Ekoteologi i miljö- och klimathotens tid*., vilken är skriven utifrån en luthersk/svensk kyrklig kontext. Wilfrid Stinissens bok *Sann människa,* som inte är uttalat ekoteologisk men som är skriven utifrån ett skapelseteologiskt perspektiv. Denna bok har jag valt för att ge en mer helhetlig (ekumenisk) bild av svensk teologi. Vidare väljer jag också att inkludera Bo Branders bok *Människan och den ekologiska väven* från 2002. Även om den är ett par år för gammal menar jag att den kan ge ytterligare ett perspektiv, bland annat eftersom den också innehåller hänvisning till ortodoxa kyrkans syn på ekologin. Jag har sökt efter användbara artiklar i ämnet med sökorden ekoteologi och ecotheology både på ATLA och LUBsearch. Det har varit svårt att hitta artiklar som direkt berör mina frågeställningar. Genom sökning i Artikelsök har jag hittat ett antal recensioner av mina fyra huvudböcker. Men dessa har bara varit användbara som bakgrund och inte tillfört något nytt till analysen varför jag inte valt att ta med dem.

[3] Ett aktuellt exempel är Magnus P. Wåhlins bok *En annan värld är möjlig! - Teologi i klimatkrisens tid.*

Jag har valt att strukturera uppsatsen i tre delar: Modeller/bilder för människan, Skapelsen och Människan, skapelsen och Gud. Denna struktur är vald för att organisera materialet och de diskussioner som jag ser mellan de olika författarna. Denna ordning anknyter även till mina underfrågor.

2. Teori och forskningsöversikt

Ekoteologi-begreppet började användas på slutet av 80-talet under Kyrkornas världsråds arbete med JPIC (Justice, Peace and Integrity of Creation).[4] Den kristna ekoteologin präglades från början av en apologetisk intention som ett svar på Lynn Whites artikel i Science 1967, där han riktade stor kritik mot kristendomen som orsaken till den ekologiska krisen.[5] Ekoteologin är en tvärvetenskaplig disciplin med rötter i många olika teologiska riktningar. Inom ekoteologin finns många olika metoder, vilket innebär olika angreppssätt, olika frågeställningar, analysverktyg och syn på sanning.[6] Heather Eaton menar att det finns fem distinkta metoder när man ser på sambandet mellan teologi och ekologi. Den första utgår ifrån att man ta avstånd ifrån att det finns samband mellan den ekologiska krisen och kristendomen, den andra grundar sig i tanken på den ekologiska krisen som något grundat i Bibeln och dess apokalyptiska profetior. Den tredje metoden utgår ifrån tanken på att det kristna systemet är ekologiskt bankrutt och man väljer därför istället att vända sig till andra former av andliga alternativ. Den mesta ekoteologin utgår från den fjärde eller femte metoden. Den fjärde handlar om ett apologetiskt tillvägagångssätt som innebär att man på nytt ser på traditionen som tidigare inte lyft ekologisk tänkande. Man hänvisar till kristna som visat medvetenhet för jorden och naturen som t.ex. Hildegard av Bingen och Fransciskus av Asissi. Dessutom omtolkar också klassiska kristna teman som t.ex. Ande, inkarnation och förbund.[7] Den femte metoden handlar om att man radikalt tänker om det som handlar om religion och religiösa sanningar. Det finns en önskan att återuppväcka känslan för det heliga i skapelsen. Ekofeministisk teologi utgår oftast ifrån metod fyra eller fem.[8] Ekoteologin är ett växande fält och sedan 1997 finns tidskriften *Ecotheology: Journal of Religion, Nature & the Environment*[9] som behandlar olika delar av ämnet. I denna tidskrift finns även bidrag från svenska teologer.

I Sverige idag är ekoteologin aktuell både i akademin och i församling. Svenska kyrkans miljöarbete tilltar på alla nivåer. I bl.a. Växjö stift har det producerats en hel del material i utbild-

---

4 Brander 2005, 360
5 Ibid, 362
6 Eaton 2005, 70
7 Ibid, 71
8 Ibid, 72
9 *Ecotheology: Journal of Religion, Nature & the Environment.*

ningssyfte m m. Ärkebiskopen stod 2008 som värd för Uppsala Interfaith Climate Summit[10] som samlade religiösa ledare från hela världen till ett samtal om klimatfrågorna. Några av de mest kända inom svensk ekoteologi är Stefan Edman och Martin Lönnebo, vilka både tillsammans och var för sig har gett olika böcker i ämnet. Bo Brander kom tillsammans med bl.a. Stefan Edman 1990 ut med boken *En värld av sådan skönhet...*[11] som gavs ut som en del av Svenska kyrkans bekännelse-arbete. Brander la 2001 fram sin avhandling om JPIC-processen i kyrkornas världsråd.[12] De senaste åren har också andra avhandlingar i området ekoteologi lagts fram bland vilka kan nämnas Maria Jansdotter Samuelsson, Kerstin Andersson och Anna Karin Hammar.[13] Per Larsson var under många år verksam i Svenska Kyrkans Mission som präst och lärare. Då han var lärare vid det lutherska Teologiska Seminariet i Hongkong skrev han 2004 en bok för undervisning i klimatproblematik och teologi. Boken omarbetades till *Skapelsens frälsning. Ekoteologi i miljö- och klimathotens tid*.[14]

Ekofeminism handlar om kopplingen mellan ekologiska och feministiska intressen. Att det finns en koppling mellan feministteologi och ekoteologi är självklar för många ekofeministteologer. Kampen för jorden och kampen för förtryckta som t.ex. kvinnor går många gånger hand i hand. Kopplingen mellan ekologiska och feministiska rörelserna sambandet mellan det förtryck och dominans som funnits över av både kvinnor och jorden.[15] Många ser på ekofeminism som tredje vågens feminism. Begreppet ekofeminism myntades av den franska feministen Françoise d'Eaubonne 1974 i samband med att hon uppmuntrade kvinnorna till att leda ”an ecological revolution to save the planet.”[16] Idag är termen ett samlingsbegrepp för många olika ekofeministiska rörelser och aktiviteter med olika arbetssätt och utgångspunkter.[17] ”Ecofeminists see social and ecological justice and peace are to be inextricably linked.”[18] Ekofeminism är ett begrepp som inkluderar många olika röster och perspektiv.[19] Eaton menar att ekofeministisk teologi oftast är mer radikal är andra röster inom ekoteologin. Detta kommer sig av att man redan förkastat hierarkisk dualism och att man är van att se djupare bland förutfattade uppfattningar om analysmetoder. Hon menar att när ekofeminismen möter teologin lyfts kärnfrågor.[20] Eaton menar att det är viktigt att se att ekofeministisk teologi är ett löst begrepp som rymmer många olika sätt att kombinera ekologi, feminism och teologi och från många olika håll.[21] Hur man ser på helhetens relation till delarna är en viktig fråga. De teologer som

[10] Uppsala Interfaith Summit 2008
[11] Brander 1990
[12] Brander 2001
[13] Jansdotter 2003, Andersson 2007, Hammar 2010
[14] Löwegren 2010, 800
[15] Eaton 2005, 2
[16] Ibid, 3
[17] Ibid
[18] Ibid, 4
[19] Ibid
[20] Ibid, 72
[21] Ibid, 74

utgår ifrån helheten, hela teologin, utgår många gånger från skapelseberättelsen som ett ekologiskt paradigm. Ett tydligt exempel är den nordamerikanske framstående anglikanska teologen Sallie McFague som i sin metaforiska teologi ser världen som Guds kropp. Det handlar om att börja i helheten för att se till delarna.[22] McFague beskrivs i *Key Theological Thinkers* som en av de första teologerna som kombinerade ekologiska frågor med frågor om människans befrielse.[23] Hennes *The Body of God*[24] fick stor genomslagskraft och hennes senare produktion bygger mycket på tidigare böcker. *Life Abundant*[25] från 2001 fick sin fortsättning i *A New Climate for Theology*. Efter *Life Abundant* skrevs också en antologi med andra teologers svar på McFagues bok och tankar.[26]

3 Analys

3.1 Modeller/bilder för människan

I följande avsnitt redogörs och diskuteras de modeller/bilder som används av de respektive författarna för att beskriva människan. Människan som förvaltare används av Brander och Larsson utifrån bl.a. definitioner av Douglas John Hall. Brander lyfter också mikrokosmosbegreppet ifrån ortodox tradition. Både Larsson och McFague problematiserar människan och hennes ansvar inför Ägaren, Gud. Människan som Guds avbild är något som alla författarna hänvisar till. Stinissen är speciellt den som lyfter människans synd. Brander hänvisar till både Paulos Gregorios och Jürgen Moltmann i sin diskussion kring Imago Dei-begreppet. Både Larsson och Brander hänvisar till tolkningar av människan som präst/liturg. I det sista underavsnitt lyfts Larssons tanke om människan som medlidare, respektive McFagues bild av människan som Guds medarbetare och partner.

3.1.1 Förvaltare

Det förekommer olika beskrivningar av människans roll hos de olika teologerna. Den vanligaste är synen på människan som Guds förvaltare. Denna bild finns hos både Larsson och Brander vilka båda problematiserar begreppet. Larsson är kritisk mot ordets betydelse på svenska, men Brander ifrågasätter också begreppets bibliska ursprung och främst är han skeptisk till synen på förvaltarbegreppet som den enda sanningen om människan. Själv menar jag att ordet förvaltare ofta används just som Brander beskriver det, som det enda sättet att beskriva människans plats i Skapelsen, men det kan finnas problem med ett sådant synsätt. Om man ser på människan som förvaltare av skapel-

[22] Ibid, 75f
[23] Armour 2013, 518
[24] McFague 1993
[25] McFague 2001
[26] Ray 2006

sen finns det en risk att man gör skapelsen till en resurs som ska förvaltas, vilket kan jämföras men någon som förvaltar en annans egendom eller ekonomi. Förvaltare är ett begrepp som lätt kopplas till ekonomi och ekonomiska termer. Per Larsson diskuterar benämningen av människan som förvaltare utifrån begreppets historiska och bibliska kontext. Han problematiserar utifrån detta ”den goda förvaltaren”, där han menar att begreppets grundmening från grekiska och engelska inte helt framkommer i svensk översättning. Larsson problematiserar också det förvaltarbegrepp som fungerat som grundbegrepp i Kyrkornas världsråds arbete i arbetet kring den ekologiska krisen. Han hänvisar till Helge Brattgård, som vidgande begreppet i början av 60-talet och som menade att förvaltarskapstanken finns med helt från början av Bibeln och att det bibliska begreppet gäller människans ansvar i hela skapelseverket. Larsson hänvisar vidare till den kanadensiske teologen Douglas John Hall som utarbetade förvaltarbegreppet i Kyrkornas världsråd. Larsson menar att de svenska termerna förvaltare och förvaltarskap är problematiska, då begreppen kan vara konserverande i negativ mening där det på svenska görs associationer till kontroll av förtryckta tjänstehjon. Men han menar också att det svårt att hitta en bättre term och man istället ska försöka fylla ut begreppet.[27] Larsson menar att det som kännetecknar den gode förvaltaren är att han/hon visar den största möjliga omsorg om den ömtåliga skapelsen. Vidare betonar han att förvaltaren inte har rätt att förfoga över eller stå över skapelsen. Istället måste han/hon ha en grundinställning till livet som är ”rotad i en spontan och tveklös kärlek till Gud och hans skapelse.[28]

Brander önskar i sin framställning istället kombinera de två begreppen förvaltare och mikrokosmos som han menar ger en mer helhetlig bild av människan. Brander menar att begreppen mikrokosmos och förvaltare ger var sin bestämmelse av människan i förhållande till den ekologiska väven. Utan en korrelation av de två begreppet framstår människan som ofrånkomligt närvarande eller ofrånkomligt ansvarig i förhållande till skapelsen. Han menar att båda begreppen behövs för att människan ska kunna vara en integrerad del av skapelsen på ett sätt som gör att hennes förvaltarskap inte ställer henne i ett härskarförhållande till den samma.[29] ”Begreppen ger var för sig en föreställning om människan som en *integrerad förvaltare* i tillvarons ekologiska väv.”[30] Som mikrokosmos är människan förmedlare mellan Gud och skapelsen och samtidigt delaktiga i båda. Brander motsätter sig att man helt plockar bort förvaltarbegreppet, trots att det har sina brister och lätt kan tolkas tillsammans med rådandet som manipulerande av skapelsen.[31] Han menar, med hänvisning till Stanley S. Harkas, att ”[i]stället för att detronisera människan – och därmed ge henne en möjlighet att fly sitt ansvar – bör människan i sin ofrånkomliga ansvariga funktion noga och kritiskt grans-

[27] Larsson 2010, 53f
[28] Ibid, 25ff
[29] Brander 2002, 196
[30] Ibid, 197
[31] Ibid, 195

kas."[32] Brander visar till skillnader mellan östlig och västlig syn på människan. Han menar att i ortodox föreställning är tanken på människan som förmedlare, methorios, avgörande för skapelsens välbefinnande. Utifrån detta synsätt innebar syndafallet ett brott med det förmedlande flödet av nåd till hela skapelsen och människans gudomliggörelse är därför inte något privat utan något som på-verkar hela skapelsen. I en västlig förståelse, å andra sidan, är människan inte förmedlare utan Guds representant i skapelsen.[33] Den andra skillnaden ligger i att människan i östlig teologisk antropologi är mer tydligt förankrad i den skapade materien. Brander menar att hon också i västlig förståelse har en fysisk samhörighet med allt övrigt skapat, men det finns en skillnad. Han menar att det finns två orsaker till detta. För det första har 1 Mos 2:7 en central plats i ortodox skapelseantropologi, något som den inte har på samma sätt i västlig tradition. För det andra handlar det om det ortodoxa sättet att tänka människan som delaktig i Gud, även i kombinationen själ och kropp, ande och stoft, en delaktighet som inte har någon motsvarighet i västlig tradition. Brander menar att man istället väljer att peka på en etiskt ansvarig attityd som tar sin utgångspunkt i människans hemma-hörande i skapelsen, men som inte drar några direkta humanekologiska slutsatser av det.[34]

3.1.2 Ägaren och hushållet

Både McFague och Larsson använder sig av termerna hushåll och ekonomi. Sallie McFagues beskrivning av världen som ett hushåll innehåller tal om både bordsskick och husregler. Hon menar att bordets gemenskap innebär att alla, även djuren och resten av skapelsen, är bjudna till bords. Men gemenskap kräver regler. När McFague talar om ekonomi och om vår planet som Guds hushåll menar hon att det är viktigt för alla boende att följa hushållets regler. Detta är något som människosläktet inte gjort under lång tid. De tre grundläggande husreglerna menar McFague är:

–Ta bara din andel

–Städa upp efter dig

–Se till att huset är i gott skick till framtida invånare/boende[35]

Hon menar att vi måste följa dessa regler eftersom huset vi bor i inte är vårt. Det är dessutom så att vi inte ens är hyresgäster utan McFague menar att vi bara vi lånar huset, gratis. Husets verklige ägare och herre är Gud. McFague pekar också på att det här inte handlar om lagar utan just om regler och som sådana är de förutsättningar för vår existens, förutsättningar för ett gott liv.[36] Hon hänvisar vidare till tanken på att alla är bjudna till måltiden (the table). Här finns en koppling till nattvarden

[32] Ibid, 196
[33] Ibid, 198f
[34] Ibid, 200
[35] McFague 2008, 91
[36] Ibid, 92

och liknelsen om gästabudet. Det krävs därför ett visst bordsskick. McFague menar att synd är oviljan att koppla Guds rike med en ekologisk ekonomisk världsbild.[37] ”One of the principal reasons for global warming denial is the realization that ”everyone is invited” to the table of household Earth”.[38] McFague ställer i sin bok två ekonomiska modeller emot varandra. Hon menar att dessa modeller företräder olika antropologier eller tolkningar av vem människan är. Den ekonomiska modell som idag är förhärskande i vår värld, den nyklassicistiska eller marknadsekonomin, som menar hon ser på människan som ett bolag eller en korporation där man ser på människor som individer och världen som en maskin. Den andra modellen, den ekologiska, ser planeten som en organism där allt är avhängigt av varandra och där människan är en medveten och genomgripande beroende del av planeten. I denna modell ser man på världen som en gemenskap eller organism där alla delar hänger samman.[39] McFague menar att man i en ekologisk ekonomi ser till ”the well-being and sustainability och the whole household, planet Earth”[40]. Hon menar vidare att det grekiska ordet *oikos*, hus eller hem, är kopplingen mellan orden ekonomi och ekologi. Detta menar därför att det finns en koppling mellan marknadsekonomi och global uppvärmning.[41]

Larsson pekar på människan som förvaltare av någon annans hushåll och han visar därför till att förvaltaren inte äger hushållet. Detta betyder att hon måste sköta hushållet i enlighet med dess ägare. Det betyder dessutom att förvaltaren kommer hållas ansvarig och att Guds dom blir svår.[42] Jag tänker att finns en poäng med att se på Gud som skapelsens verklige Ägare speciellt i förhållande till människans roll och ansvar, samtidigt handlar det också om gudsbild, en gudsbild som kan vara minst lika problematisk att se människan som förvaltare. Båda dessa begrepp kan implicera ett avstånd. Den som äger och den som förvaltar behöver nödvändigtvis inte känna eller ha en relation till det den äger eller förvaltare. Men här menar å andra sidan Larsson att en god förvaltare måste stå i en stark och nära kärleksrelation till hushållets ägare.[43] Han menar vidare att människan som en symbol för sin relation till skapelsen betyder att hon måste visa ödmjuk omsorg och omvårdnad i förhållande till den. Här blir det tydligt för Larsson att det inte handlar om ägar- eller förvaltarrelationer som vi är vana vid dem, utan det handlar om kärlek. Larsson menar att det är väsentligt att kärleksrelationen mellan människan och Gud vidmakthålls. Dessutom menar han att det är Kristus som är förvaltaren per se.[44] Larsson menar att förvaltaren, människan, vet att Gud älskar världen,

---

37 Ibid, 94
38 Ibid, 93
39 Ibid, 86
40 Ibid, 88
41 Ibid, 89
42 Larsson 2010, 56; Här hänvisar Larsson till Jesus i Matteusevangeliet som visar till att människan måste avge räkenskap (Matt 25:14-30).
43 Ibid, 56
44 Ibid, 38

därför älskar han den. Vidare menar han att det goda förvaltarskapet också är något som karakteriserar den kristne (1 Petr 4:7-11).[45] Larsson menar att det i Bibeln finns en ömsesidighet, som har sin grund i kärleken mellan Gud och människan, där människan får i uppdrag att vara förvaltare och därmed anförtros vårdnaden om Skapelsen. Larsson poängterar att förvaltarbegreppet måste frigöras från associationer om att förvaltaren ”skulle ha rätt att manipulera ett från henne fristående objekt.”[46]

3.1.3 Guds avbild

Som förvaltare betonas människans ansvar och i båda modellerna mikrokosmos och förvaltare är hon Guds avbild. Men vad betyder det att människan är Guds avbild? Det framkommer hos de olika teologerna skilda sätt att prata om Guds avbild. Wilfrid Stinissen gör en poäng av att det inte räcker med en människa för att vara Guds avbild. Människan är skapad till gemenskap och endast tillsammans med andra människor är hon Guds avbild, både som man och kvinna tillsammans. Människans likhet med Gud ligger hos Stinissen bl.a. i att hon precis som Gud, den treenige, är relation och relaterad till andra. Människan är inte Guds avbild ensam utan bara då hon är relaterad till andra. Han menar att människan är Guds avbild genom att vara man och kvinna, det går inte att vara Guds avbild som enskild eller avskild individ utan bara genom att var relaterad till andra.[47] Stinissen menar att människan är relation precis som Gud är relation. Att människan är skapad till Guds avbild och likhet innebär också enligt Stinissen att hon blir mer och mer lik Gud, men endast Kristus är Guds avbild på riktigt. På så sätt är Kristus modellen för människan och genom att närma sig Kristus blir människan människa.[48] Det finns också en annan poäng i detta, som jag menar är speciellt viktig ur ett feministiskt perspektiv, nämligen att det inte är mannen ensam som är Guds avbild utan kvinnan och mannen tillsammans är Guds avbild. Även Larsson visar till människan som Guds avbild detta gör han genom hänvisning till den tyske exegeten Otto von Rads tankar om mannen och kvinnan som Guds avbild och därmed, det som han kallar, den sanna representationen. Människans kallelse är enligt von Rad att vara Guds särskilda representant och företrädare i hans relation till skapelsen. Människan som ”Guds älskade förvaltare”[49] ska ”medverka till att Guds makt och vilja med skapelsen förverkligas”[50]. Makten är inte människans egen utan hon fick löftet att utöva denna uppgift, men bara så länge hon följde Guds vilja. Gör hon inte det blir hon en dålig och korrupt förvaltare. Larsson pekar på att människan aldrig fick lov att överutnyttja jorden och dess resurser

[45] Ibid, 56
[46] Ibid, 54
[47] Stinissen 2007, 48
[48] Ibid, 49-51
[49] Larsson 2010, 38
[50] Ibid

till sina egna syften.[51]

Stinissen visar också till syndafallets konsekvens vilket var det som skapade den ojämlika relationen mellan mannen och kvinnan, med mannen som överordnad kvinnan och det våld som denna obalans också för med sig.[52] Syndafallet får vidare som följd, enligt Stinissen, att människan såras i sina tre fundamentala relationer, relationen till Gud, andra människor och till världen. Detta får som konsekvens att hon inte kan se Gud utan att dö och i brytningen som sker blir det fiendskap också mellan Gud och människa. Relationen mellan man och kvinna är förstörd. Människan har blivit ensam, vilket Stinissen menar inte är ett gott tillstånd och hon är därmed inte längre Guds avbild.[53] Djävulen benämns därför av Stinissen som splittrare. Därför menar Stinissen att egoismen gör sig känd genom att Eva väljer att plocka frukten först till sig själv. I Guds värld kommer ”Du” först, inte ”jag”.[54] Att mannen råder över kvinnan är också en följd av synden och därför präglas historien av mannens övermakt. Stinissen menar att Jesus kommer för att återställa jämställdheten, men inte ens i kyrkan kan jämställdheten slå igenom. Han hänvisar till två symboler för hur relationen mellan kvinnan och mannen ödeläggs: för det första våndan när kvinnan ska föda och för det andra att mannen blir ett objekt för kvinnan och att mannen gör kvinnan till ett objekt.[55] Detta innebär att förhållandet dem emellan inte längre är en dialog i kärlek utan istället präglas av våld.[56] Människan som Guds avbild och likhet ska leva såsom Gud. Att människan är skapad till Guds avbild betyder, menar Stinissen, att hon är ett avtryck av Gud.[57] Att människan är Guds avbild betyder också att hon är den punkt där himmel och jord rör vid varandra. Stinissen menar att när Gud skapar människan stiger Gud själv in i sin skapelse.[58]

Brander hänvisar till Douglas John Hall som menar att den förvaltande människan är som Guds avbild en ren spegelbild, utan substantiell gemenskap med Gud. Brander menar att det finns två olika sätt på vilket denna syn skiljer sig från den ortodoxa antropologin. För det första förmedlar inte människan som spegelbild något substantiellt från Gud, t.ex. nåd. [59] Brander menar att förvaltarskapsbegreppet för Douglas John Hall inte uttrycker vad människan i grunden är utan att detta får istället sitt uttryck genom aktivitet och handlande. Det är alltså utifrån Halls förståelse inte ett ontologiskt begrepp. Men för Brander är det viktigt att människan får en ontologisk bestämning. Han menar att det för Hall handlar det om föreställningen om människan som Guds avbild, *imago Dei*

---

51 Ibid
52 Ibid, 49-51
53 Ibid, 107f
54 Ibid, 108f
55 Ibid, 110
56 Ibid, 111f
57 Ibid, 42
58 Ibid, 45
59 Brander 2002, 198f

och precis som med förvaltarskapsbegreppet är människan som Guds avbild relaterad till både Gud och skapelsen. Människan är avsedd att avbilda Gud, vilket ger det ena ledet i den avbildande relationen.[60] Något av stor vikt för Hall, menar Brander, är att synliggörandet av avbilden sker i den skapade världen, här visar det sig om människan avbildar Gud. Genom att vara Guds avbild positionerar människan sig på ett riktigt sätt i förhållande till skapelsen och utifrån detta ser Hall *imago Dei* som det ontologiska begrepp utifrån vilket människans förvaltande av skapelsen kan utföras. Brander menar att Hall ser de två uttrycken *som vår avbild* och *lika oss* som hebreisk parallellism. Därmed skiljer sig hans syn, menar Brander, från t.ex. Ireneus vilken menar att det är en dialektik mellan ett nu rådande avbildande och ett antropologiskt förverkligande inom ramen för Guds sakramentala handlande med människan. Brander menar att det görs en skillnad mellan substantiellt och relationellt avbildande i och med reformationen. Människan är Guds avbild därför att hon är skapad av Gud till att vara det och denna avbild förverkligas i relation, men genom synden bryts relationen och då ”bleknar bilden”[61]. Brander visar till att i nytestamentlig tolkning framstår Kristus som den verkliga avbilden. Men då Hall avvisar den substantiella likheten blir Jesus som den andre Adam Guds avbild för Hall i relationellt hänseende. Det är som maktlös och utblottad Jesus blir Guds fullkomliga avbild. Här uppenbaras den fullkomligt fungerande relationen mellan Fadern och Sonen. Brander pekar på att Hall söker en relationellt förstådd antropologi.[62] Brander visar till att människans förmåga till reflexion och adoration som har varit central hos bl.a. Ireneus då gudslikheten ska beskrivas. Thomas av Aquino stöder sig på Augustinus och betonar rationaliteten som avgörande för vad som utgör gudslikheten hos människan.[63]

Brander ser i mikrokosmosbegreppet människan som integrerad i den ekologiska väven. Hon är brännpunkt mellan Skaparen och skapelsen, med delaktighet i båda.[64] Brander hänvisar till Paulos Gregorios som hävdar att i människan blir skapelsens hela potential fullt uppenbarad. Men människan kan inte leva för sig själv eftersom förutsättningen för mänskligt liv är ett liv i delaktighet med allt annat skapat, metousia. Detta har sin bibliska grund i 1Mos 2:7, människan som skapad av jorden.[65] Den traditionella ortodoxa antropologin ”kännetecknas av de två perspektiven av människan som skapad till Guds avbild och människan formad av markens jord och delgiven Guds ande vävs in i varandra.”[66] ”Människan lever på gränsen mellan skaparen och skapelsen. Men människan befinner sig inte mellan Gud och skapelsen. Hon äger delaktighet i båda.”[67] Brander menar att i den

[60] Ibid, 91
[61] Ibid, 92
[62] Ibid, 93
[63] Ibid, 94
[64] Ibid, 7ff
[65] Ibid, 155
[66] Ibid, 156
[67] Ibid, 157

östliga förståelsen av människan är förställningen om människans delaktighet i både skapelsen och Gud grundläggande. Människan är inte bara gränsvarelse hon äger också delaktighet i båda. Han hänvisar vidare till Jürgen Moltmann som talade om människan som *imago Dei* och *imago mundi*. Människan har fullständig delaktighet med både den fysiska och psykiska skapelsen, men i förhållande till Gud är hon en reflex eller en spegelbild. Här finner vi, menar Brander, drag av den reformerta traditionens avvisande av tanken på att människan äger substantiell gemenskap med Gud. I den ortodoxa förståelsen däremot har människan också en substantiell delaktighet i det gudomliga, människan är kropp och själ och som sådan förenar hon i sig själv ande och materia.[68] Brander menar att Paulos Gregorios avvisar den västerländska tanken på den skapelsegivna delaktigheten i gudomligheten som given i den mänskliga hjärnaktiviteten. Det centrala bibelstället i ortodox skapelseantropologi är 1 Mos 2:7 och sett i förhållande till 1 Mos 1:26. Människan är imago Dei när hon är formad av Guds händer. ”det av Gud formade stoftet som utrustas med den av Gud inblåsta anden är i ortodox förståelse - imago dei”.[69]

3.1.4 Medarbetare och medlidare

Men det finns också andra ord för att beskriva människan, som t.ex. medarbetare och partner. McFague talar om människan som Guds partner. Människan som medarbetare eller partner har ett ansvar, men hon har också en sorts jämställdhet med Gud. Även om hon inte är Gud så ligger hennes uppgift i att hon samarbetar med Gud. McFague beskriver människan som ”the self-reflective part of God's body”[70]. Hon menar att det är grundläggande för människan att hon kommer ihåg var hon kommer ifrån och vart hon ska; att hon har sitt ursprung i paradiset och att hon är menad för Guds rike.[71] Gud är inte ensam ansvarig för världen. McFague menar att människan är Guds partner och att hon tillsammans med Gud har ansvar för skapelsens välbefinnande. Men samtidigt betyder inte detta att hon inte skapelsens höjdpunkt, hon är beroende av skapelsen och som sådan både den mest behövande och svagaste av varelser och samtidigt den mäktigaste.[72] Människan är därför, enligt McFague, “interdependent with all other creatures, radically dependent on God”.[73]

Larsson visar till ytterligare en annan bild av människan. Han lyfter tanken på människa som medlidare till skapelsen. Detta är en bild av människan som ska ses som en motpol eller som en kompletterande bild till förvaltarbegreppet, ett begrepp som Larsson menar måste frigöras från synen på skapelsens olika delar som förtingligade resurser. Han förslår att man istället för att be-skriva

[68] Ibid, 197
[69] Ibid, 198
[70] McFague 2008, 75
[71] Ibid, 153
[72] Ibid, 77f
[73] Ibid, 81

relationen i förvaltartermer, subjekt-objekt ska utgå från Rom 8:20-21;

> Allt skapat har lagts under tomhetens välde, inte av egen vilja utan på grund av honom som vållade det, men med hopp om att också skapelsen skall befrias ur sitt slaveri under förgängelsen och nå den frihet som Guds barn får när de förhärligas.[74]

Människan tolkas enligt Larsson utifrån detta bibelställe som både medlidare och medoffer i förhållande till skapelsens olika delar och syndafallets konsekvenser. Både skapelsen och människan lider under det ”slaveri” som synden orsakat. [75]

3.1.5 Präst och liturg

I bl.a. ortodox teologi återfinns bilden av människan som skapelsens präst eller liturg. Brander uttrycker det så här:

> Människan med sin unika utrustning får i en mening en sakramental roll genom att hennes hemmahörighet i den ekologiska väven och hennes relation till Gud innebär en förmedlande funktion skapelsen och skaparen emellan. Hon tonar fram som den ekologiska vävens präst, som i lovsång och tillbedjan lyfter skapelsen till skaparen och som mottar nåd avsedd för hela skapelsen.[76]

Brander menar att den icke humana delen av skapelsen har en sakramental funktion i förhållande till människan eftersom det är där ordet blir kött och förenad med skapelsens materia kommer Kristus människan till mötes. Ur den ekologiska väven hämtas brödet och vinet genom vilka människan mottar gudomlig nåd. I ortodox eukaristisk framställning är detta sakramentala perspektiv med två riktningar en central tanke. Brander hänvisar till Alexander Schmemann som bejakar detta och visar på hur människan genom eukaristin upptar den med Kristus förenade världen i sin kropp, inte bara för sin egen frälsnings skull utan för att världen ska leva.[77] Men Brander menar vidare att oavsett syn är båda dessa förställningar ovan knutna till 1 Mos 1:26 och frågan om människan som *imago Dei*. Brander ställer också frågan om imago Dei är en statisk företeelse eller inte. Han menar att i västerländsk framställning människans gudslikhet får framtoning av kategoriskt imperativ där människan ska ”gestalta en gudslikhet i sitt förvaltande förhållande till hela den övriga skapelsen.”[78]

I den ortodoxa framställningen är och förblir människan ett mikrokosmos. ”Hon är av jordens stoft och hon äger en unik gudagiven utrustning, även om hon använder den destruktivt.”[79] Därmed menar Brander att den ortodoxa antropologin äger en dynamik som den västerländska saknar. I orto-

---

[74] Bibel 2000, Rom 8:20-21
[75] Larsson 2010, 55
[76] Brander 2002, 195
[77] Ibid, 195
[78] Ibid, 201
[79] Ibid

dox förståelse är människan i en tillblivelseprocess, hon är inte färdig, men målet har redan färdig form i Jesus Kristus. ”Det finns således ett kristologiskt moment i ortodox antropologi, som är det djupaste innehållet i den antropologiska framställningens dynamiska drag.”[80] Brander menar att det också ur ett bibelteologiskt perspektiv finns ett behov av sammanhållen antropologi:

> Den bör beskriva människan både som en del av den ekologiska väven och med delaktighet Gud – och med en förmedlande gestaltning de båda emellan – och som en förvaltare vilken på ett representativt sätt i enlighet med den attityd, som blir synlig i Jesu kreativa och ömsinta agerande, utför arbete till hela den ekologiska vävens förmån.[81]

Brander menar att det i människans förvaltarskap, som uttryckt i JPIC-processen, innehåller de två komponenterna befrielse och solidaritet. Han korrelerar mikrokosmos och förvaltare till varandra i ett pastoralteologiskt hänseende. ”Människan är en liturgisk varelse med den särskilda uppgiften i den kosmiska liturgin att på ett även ekologiskt föregripande sätt gestalta tillvarons lovsång och tillbedjan och att förmedla Guds godhet till den ekologiska väven, genom att själva ta emot.”[82] ”Den pastorala dimensionen av korrelationen mellan begreppen *mikrokosmos* och *förvaltare* låter alltså den etiska hållningen utmanas och stärkas av den liturgiska hållningen och den liturgiska hållningen får en trovärdighet och etisk konkretion i aktivt handlande biosfären till godo.”[83]

Brander hänvisar till den indiske presbyterianske teologen K. C. Abraham som föreslår tre modeller för en antropologisk hållning som främjar skapelsens integritet. Den första modellen är en asketisk-monastisk modell som ”utmanar människan att leva i harmoni med naturen och att reducera sina behov till ett minimum.”[84] Abraham menar att problemet med denna modell är att det endast riktar sig till den enskilde och därför aldrig kan bli en kollektiv protest. Där pekar han istället på en sakramental-eukaristisk modell och en befriande-solidarisk modell som båda är kollektiva modeller. Brander relaterar modellerna med de två begreppen mikrokosmos och förvaltare utifrån ett pastoralteologiskt hänseende. I den sakramentala-eukaristiska modellen handlar det om att människan ska inse sin kosmiska existens genom kontemplation.[85] Brander menar att Abrahams påpekande av behovet av kontemplation handlar om att ge människan insikt om sin ansvariga ställning. Brander menar att ett avvisande av antropocentrism i förhållande till en sådan här modell är negativt då ett sådant avvisande ”förbiser människan som liturgisk brännpunkt mellan skaparen och skapelsen.”[86] Istället bör man bejaka människans mikrokosmiska konstitution. ”Som skapelsens liturg hör det människan till, att med sin liturgiska aktion lyfta skapelsen till Gud. Genom människan, vänd mot

[80] Ibid, 200f
[81] Ibid, 202
[82] Ibid, 205
[83] Ibid, 206
[84] Ibid, 202
[85] Ibid, 203
[86] Ibid, 204

sin skapare, mottar hela skapelsen nåd och välsignelse."[87]

3.2 Skapelsen

I detta avsnitt lyfter jag fram hur författarna ser, mer generellt, på människan i förhållande till skapelsen och vilken syn de har på skapelsen och naturen. I det första under avsnittet lyfts frågor om människan som skapad och olika förhållningssätt till skapelsen som harmonisk eller i ständigt kaos och frågan om det finns en första, eller orörd natur. Andra underavsnittet lyfter människans ansvar inför skapelsen, människans synd och relationen mellan Frälsning och Skapelse. Här framkommer hos de olika författarna olika sätt att se på skapelsen så som antingen oberoende eller helt beroende av människan. I det tredje underavsnittet diskuteras människans plats i skapelsen, vad den mänskliga närvaron innebär.

3.2.1 Synen på skapelsen

Det finns redan i skapelseberättelsen en spänning mellan det att se människan som speciell och utvald och samtidigt som en av alla Guds skapelser. Det framkommer, menar jag, en tydlig skillnad mellan Larsson och Stinissen. Stinissen menar att skapelsen är beroende av människan, medan Larsson istället menar att skapelsen kan klara sig utan människan. Larsson betonar att människan bara är en del av allt det liv som Gud ständigt skapar. Detta innebär för Larsson att skapelsen inte får ses som objekt för människans utsugning och behandling utan den måste alltid ses som ett subjekt. Han menar att det är skapelsen Gud bryr sig mest om och att människan bara är en del av den.[88] Han visar vidare, genom referenser till GT, att skapelsen och naturen är parallella till människan, där varje skapad art framkommer ur Guds vishet och kärlek och därmed föremål för hans omsorg.[89] Stinissen menar, å andra sidan, att världen är skapad för människan, men det betyder inte att han ser naturen endast som ett medel. Han menar istället att människan är en del av skapelsen och att hon därför inte kan göra vad hon vill med den. Stinissen menar att det i den andra skapelseberättelsen i 1 Mos 2 används ett mycket antropomorft språk och att människan i denna sätts i centrum. Han menar att berättelsen gör tydligt att människan lever av Guds eget liv.[90] Det centrala är att Gud skapar människan. Människan är jordisk, vilket innebär att hon är formad av jord från marken. Detta betyder, menar Stinissen, att hon är skör, obeständig och svag. Hon är formad till *adam*, av stoft från marken. Detta betyder vidare att alla människor har samma ursprung och att mänskligheten därför är ett. Men människan är särskild från allt annat skapat. Stinissen menar att människan är den

[87] Ibid
[88] Larsson 2010, 15
[89] Ibid, 31
[90] Stinissen 2007, 66f

enda varelsen som lever av Guds egen andedräkt. Utan Guds ande återgår hon till att bli stoft. Detta innebär alltså att människan är materia och ande, kropp och själ. Han menar också att människan befinner sig mellan himmel och jord och hon är kallad att förena dem.[91]

Stinissen talar om människans kropp som genomandad materia. Han menar att det att ha en kropp och att vara kroppslig också innebär att man måste vara solidarisk med den materiella världen. Detta innebär också att världen ingår i vår varelse och materien tillhör därmed också Gud, eftersom den är skapad av honom. Detta betyder också, för Stinissen, att kött och materia är en del av den kristna spiritualiteten.[92] Han menar att båda dimensionerna behövs och ”[g]enom sin andliga, odödliga själ är människan öppen för verkligheten i dess helhet”[93]. Precis som Stinissen betonar Sallie McFague att människan är kropp. Hon menar vidare att, precis som allt annat och alla andra varelser, är människan en kropp med kroppsliga behov. Hon använder också metaforen av världen som Guds kropp för att visa på skapelsens betydelse, inte bara som medel eller resurs för människor utan också som den plats där människan finner Gud. McFague gör en poäng av att alla människor är lika mycket kropp.[94] För McFague handlar det kristna inkarnerade/förkroppsligande tänkandet om att kroppen både är världen som kropp och kropparna som den består av. Hon menar att ett inkarnationellt tänkande sätter det materiella och kroppsliga i fokus och visar på en teologi som är antignostisk, antispiritualiserande och antidualistisk. Hon pekar på två dimensioner i kristen tradition. Den profetiska som främst är förknippad med protestantisk tradition. Här pekar man ofta på avståndet mellan Gud och världen. Den sakramentala dimensionen, som är centralt i katolsk tradition, lyfter fram sambandet mellan Gud och världen. Världen är Guds sakrament.[95] En sakramental förståelse av världen menar McFague uppskattar världen utifrån dess skönhet och värde, ser världen som en spegling av Gud och ser världen som uppbyggd av kroppar där alla delar kräver omsorg.[96] Den kristnes svar är tacksamhet. Hon menar att den profetiska dimensionen låter oss se begränsningarna, att både vi själva och hela världen är ändlig. Den profetiska dimensionen fokuserar på begränsningar, alla kroppar har ett slut. Därför behövs en rättvis och hållbar användning av resurserna.[97]

Hur man ser på skapelsen kan ha betydelse för teologin, speciellt är det viktigt att man inte har en naiv bild av skapelsen. Jag tror inte det finns någon av författarna som egentligen menar att det går att komma åt något ursprungligt oskuldsfullt tillstånd i naturen idag. Frågan om den orörda naturen är något som både McFague och Brander tar upp. Även Stinissen lyfter tanken på en orörd

[91] Ibid, 68ff
[92] Ibid, 71f
[93] Ibid, 73
[94] McFague 2008, 131
[95] Ibid, 132f
[96] Ibid, 134
[97] Ibid, 135

natur, men de andra två problematiserar på ett annat sätt tanken på att det skulle finnas någon orörd eller ”första” natur. Stinissen menar att det paradisiska tillståndet inte är något i det förflutna som vi förlorat utan att det handlar om en eskatologisk vision och framtida verklighet. Larsson menar att naturens egen brutalitet ofta överdrivits för att rättfärdiga människans övergrepp på den.[98] Men det finn också en fara, som både Brander och McFague pekar på, som handlar om en form av idealiserad bild av naturen som något helt harmoniskt och paradislikt. Brander visar till det självklara att det inte går att frånse från att det finns grymhet, om man så vill, i naturen som inte är skapad av människan. Han visar också speciellt till det faktum att människan, oavsett kultur, alltid har påverkat naturen på ett eller annat sätt.[99] Brander menar att arbetet med begreppet skapelsens integritet är grundat i två grundläggande föreställningar. Detta handlar för det första om att man menar att det finns en naturlig balans i de ekologiska systemen och för det andra att man ser på biosfären som en levande holistisk organism.[100] Men Brander menar att man utifrån ett avståndstagande från en antropologisk helhetssyn får behov av ett mer medvetet teocentriskt perspektiv och då sker en förskjutning från ett kristologiskt perspektiv till ett mer trinitariskt och dynamiskt perspektiv.[101]

Brander menar att det fanns en syn på naturen, vilken var dominant på 80-talet, där man såg på skapelsen som oproblematisk och balanserad och människan som det direkta ekologiska problemet. Han menar istället att man bör utgå ifrån en ekologisk förståelse av en natur som befinner sig i nästan permanent obalans med inslag av både kaos och destruktion.[102] Brander hänvisar till Charles Birch och Ronald Preston som pekar på ekosystem som metafor. De menar att det finns svårigheter med att sätta gränser för ekologiska system, också oavsett den mänskliga faktorn är de ekologiska systemen stadda i förändring. Brander hänvisar också till Donald Worster som menar att människan är präglad av ett arkadiskt tänkande där man i västerlandet ser på naturen som i optimal harmoni. Birch och Preston menar att en sådan sak som artutrotning alltid har förekommit.[103] Dessutom har människan alltid mer eller mindre påverkat naturen, ofta på ett negativt sätt.[104] Brander lyfter därför hållbarhetsbegreppet som han menar är mer användbart är begreppet skapelsens integritet. Detta begrepp grundar sig på förståelsen att man inte ska belasta systemen så att de genom mänsklig exploatering går under. Det utgår ifrån ett liv präglat av kretsloppstänkande så att den biologiska mångfalden bevaras.[105]

McFague menar, med hänvisning till geografen Edward Soja, att vi idag vet om att det inte

[98] Ibid, 67
[99] Brander 2002, 17
[100] Ibid, 44
[101] Ibid, 33
[102] Ibid, 42
[103] Ibid, 45f
[104] Ibid, 47
[105] Ibid, 48

finns någon orörd natur. Däremot menar hon att vi samtidigt också, genom att acceptera detta faktum, glömt bort att vi är produkter av och beroende av naturen. Speciellt gäller detta, menar McFague, stadsborna. McFague använder sig av uttrycken *first nature* och *second nature*. Den första naturen är här benämningen på vårt och alltings ursprung, det som är grunden. Våra städer är vad McFague kallar andra naturen, den omvandlade första naturen. Hon menat att vi i vår urbaniserade värld har förlorat känslan av vårt beroende av det som är ”mer än oss”. Vi har glömt bort den första naturen och de tjänster naturen tillhandahåller uppskattas sällan.[106] McFague hänvisar vidare till Soja som menar att vi inte ska se den naturliga och den sociala världen som skilda åt, något han menar befrämjar dualismen mellan naturen och människan. Begreppen plats och rum (space and place) handlar om ”bodies and their most basic needs: food, water, habitat, medical care, education, work, and leisure”.[107] Genom att se till den rumsliga dimensionen kan människan se sin plats rent fysiskt i Skapelsen och världen. Att vara människa är att vara placerad (i rummet).[108] McFague menar att vi inte får glömma den koppling som finns mellan vår egen hälsa och planetens.[109]

3.2.2 Människan och skapelsen

Brander visar i sin framställning till hur människan är beroende av skapelsen. Hon kan inte klara sig utan den, något som också McFague menar, se ovan. Människan och naturen hänger ihop genom att människan är skapad av jorden. Skapelseberättelsen är en enda. Som ett tecken på samhörigheten mellan människan och djuren pekar både Larsson och Stinissen på människans namngivande av alla djur. Larsson menar utifrån t.ex. Salomos vishet 7:15-22 att om vi har kunskap och känner de olika arternas namn kommer vi automatiskt visa mer omsorg om dem och har därmed också mer intresse för deras fortlevnad. [110] Larsson menar också att det är en poäng att människan har kunskap om jorden och dess varelser eftersom han menar att kunskap leder till empati. Vidare menar han att skapelsens ekosystem är uttryck för en Gud som älskar skönhet och variation och som också vidmakthåller dess existens. Han menar vidare att naturen utifrån Bibeln aldrig ses som ett självständigt system utan det är del av relationen och därmed intimt beroende av både Gud och människan. I referens till Edens trädgård visar han till att människan och naturen behöver varandra. Människan fick enligt 1Mos 2:15 i uppgift ”att bruka och vårda” skapelsen, men detta betyder inte för Larsson att hon får göra vad som helst! Larsson pekar istället på att ”Gud är den som har makten att definiera den sunda relationen mellan människan och skapelsen.”[111] Larsson menar på att människan i lustgården

[106] McFague 2008, 122; 127
[107] Ibid, 124
[108] Ibid, 123f
[109] Ibid, 126
[110] Larsson 2010, 41f
[111] Ibid, 38f

hade en hälsosam och meningsfull livsuppgift vilken gav henne mening och tillfredsställelse, värdighet och integritet, något som är viktigt för människan identitet och välbefinnande. Han menar vidare att det redan i skapelseberättelsen finns en nära relation mellan människan och djuren, vilket bl.a. är grundat i att människan av Gud får i uppgift att ge namn till alla djuren. Det upprättas härmed en nära relation som har sin grund i att människan och resten av skapelsen är beroende av varandra för sin överlevnad. Larsson lyfter också fram att i detta handlande från Gud finns en önskan om att vi också ska skaffa oss detaljkunskaper om skapelsen och dess olika arter, något som Larsson ser som argument för naturvetenskaplig forskning.[112]

Stinissen menar att en kristen människosyn är grundad i triptyken skapelse, syndafall och frälsning, men han menar att fokus ofta har legat på syndafallet och det har varit väldigt lite fokus på skapelsen.[113] För Stinissen är det en poäng att människan har sitt ursprung i och är skapad av Gud. Han menar att det är viktigt och centralt att se människan som skapad, av Gud, och det i detta finns en tydlig koppling mellan Skapelsen och Frälsningen.[114] Människans identitet bygger på att hon har sina rötter hos Gud, att hon kommer ur Guds hand. Det går därför inte att ge en definition på vad människan är utan att samtidigt nämna Gud.[115] Stinissen menar att människan är skapad god, men med tiden och genom syndafallet har hon förlorat en del av sin godhet.[116] Världen är skapad god, allt är gott och i skapelsens början finns ingen ondska. Det onda kommer sig av att människan har förvanskat och missbrukat den goda tillvaron. Stinissen pekar också på att det inte är Guds fel att det finns ondska.[117] Synden är ett faktum för att människan är dubbel. Hon är splittrad. För Stinissen är berättelsen om syndafallet en berättelse om mänsklighetens drama. Han menar vidare att ormen i syndafallsberättelsen är symbolen för det onda som har funnits före människan och ormen anknyter också till en tredubbel längtan hos människan: odödlighet, att bli som gudar och att få kunskap om gott och ont, dvs. om allt. Stinissen menar att det var Guds mening att människan skulle ha allt detta, att hon skulle bli delaktig i gudomlig natur, att inte behöva dö och att få all kunskap. Men det Adam och Eva gör är att de i förtid griper efter den gåva som Gud vill ge dem i sinom tid. Stinissen menar att om människan respekterat att hon inte var mogen skulle hon kunnat växa i ödmjukhet och insikt och i respekt för skapelsens integritet skulle hon lagt jorden under sig på det sätt som Gud menade, med kärlek, men istället tillskansade hon sig kunskap som hon inte var redo för. Detta innebär idag att hon har teknisk och genetisk kunskap som hon inte kan hantera och detta har också lett till att människan blivit en tyrann där hon utarmar naturen, förstör den, manipulerar den efter

[112] Ibid, 40
[113] Stinissen 2007, 10
[114] Ibid, 17
[115] Ibid, 18
[116] Ibid, 10
[117] Ibid, 55

eget tycke och förgriper sig på den.[118]

Även för McFague är det viktigt att människan ser skapelsen och sin plats i den. Människan som kropp kopplar hon också till sin metafor av jorden och hela skapelsen som Guds kropp och Guds avbild. Hon menar att det ligger i människans natur att längta efter Gud. Människan ska älska Gud genom skapelsens skönhet. McFague menar vidare att vi möter Gud genom att tillgodose andras behov, när vi ser till deras kroppar och samtidigt offrar vår egen.[119] Människan är en del av Skapelsen och som sådan är hon precis som allt annat skapad av Gud, men människan har också ett ansvar. Hon är ansvarig för att världen ser ut som den gör idag med ojämlikhet och klimatförändringar etc. McFague menar att det inte är Gud som orsakar lidande, precis som Stinissen ovan, utan det är vi människor som gör det.[120] Men samtidigt är det viktigt för McFague att betona att människans behov är större än hennes girighet.[121] Hon betonar att det inte finns någon religion som har ”saliga är de giriga” som sin maxim. McFague menar vidare att vi är relationella varelser och individens välbefinnande hör samman med välbefinnandet hos helheten. Människan är beroende av Skapelsen. Hon är liksom allt annat i skapelsen del av helheten. McFague pratar om interdependence (beroende) och interrelational (förhållande). Den ekologiska tanken är att allt hör ihop. Människan är, liksom allt annat, beroende av resten av Skapelsen och är också i relation med den. Människans välbefinnande står i förhållande med övriga Skapelsens välbefinnande.[122] Hon menar att människan inte får ta för mycket plats och att hon måste lämna plats åt andra. Därför är både skapelsens överlevnad och människans egen överlevnad beroende av detta ömsesidiga förhållande. McFague menar att människan ska praktisera kenosis, att hon ska dra sig tillbaka och lämna plats för andra. Att hon till och med ska offra sin egen kropp för andra kroppars skull, som Jesus gjorde på korset. Han gav sig själv för att världen skulle kunna leva. Kenosis används här i betydelsen självbegränsning.[123] McFague menar att alla kroppar behöver utrymme och att en kenotisk känslighet handlar om att ta ett steg tillbaka, att ge plats åt andra än bara sig själv. Hon menar att vi är kallade av Guds kärlek till universell kärlek till alla.[124]

Den främste förebilden för människan är enligt Stinissen Kristus. Han menar vidare att Kristus är mest sig själv på korset.[125] Stinissen menar att Jesus lever helt försonad med skapelsen, djuren och arbetet. Det betyder att vi aldrig kan möta Gud annat än i verkligheten här och nu.[126] ”Världen

[118] Ibid, 97f
[119] McFague 2008, 115; 118
[120] Ibid, 118
[121] Ibid, 88
[122] Ibid, 85
[123] Ibid, 136
[124] Ibid, 149
[125] Stinissen 2007, 52
[126] Ibid, 128f

måste tas på allvar, för den är skapad av Gud". Gud är i hela skapelsen.[127] Han menar vidare att den goda skapelsen inte heller får göra oss blinda för synden. Stinissen menar att människan har en benägenhet att missbruka skapelsen. Han menar därför att askes kan lära människan att inte kasta sig över skapelsen och att inte plundra den. Stinissen pekar på att Kristus är med från början och att i och med honom är allt skapat. Det betyder, menar Stinissen, att vi är bundna till Kristus inte bara genom vårt dop utan också genom att vara skapade.[128] Det handlar om ett ursprungligt förbund. Därför kan vi inte förstå skapelsen utan Kristus. Stinissen menar att människan från början är bestämd till att bli Kristuslik. Det betyder att vi har vår äkta identitet i den uppståndne Kristus.[129] Stinissen menar vidare att det också innebär att naturen indirekt genom syndafallet drabbas av Guds förbannelse. Där jorden har blivit en fientlig jord som med motvilja frambringar det som behövs för människans överlevnad. Stinissen menar att det var meningen att människan skulle samarbeta med Gud, men människan har glömt bort det rätta sättet att arbeta. Hon vill själv bestämma och skapa och därför våldför hon sig på skapelsen.[130] Stinissen hänvisar till Josef Ratzinger som menar att syndens djupaste innehåll är att människan förnekar att hon är skapad. Hon uppfattar istället sitt beroende av Skaparen som slaveri, hon vill bestämma själv. Därmed förnekar hon också att hon är skapad som Guds avbild, dvs. att hon helt är relaterad till andra. Stinissen menar vidare att "synd är antikärlek" och därför är det enda budet människan behöver kärleksbudet.[131]

McFague menar att människans värdighet och skapelsens integritet grundar sig att se allt och alla som värdefulla. Hon menar att det centrala i den första skapelseberättelsen inte är att människan ska "subdue and dominate the rest of creation"[132], men att det är gott, att allt Gud har skapat är gott. Detta innebär vidare, menar McFague att allt liv har värde, inte bara det som människan anser vara henne till nytta. Här McFague menar att detta är ett grundläggande värde, som inte bara genomsyrar skapelseberättelsen, utan också t.ex. FNs Earth Charter. Hon menar vidare att det inte är riktigt att dela upp varken människor eller andra varelser i onda och goda, nyttiga eller onyttiga. Enligt McFague är det inte är möjligt att älska Gud utan att samtidigt också älska skapelsen.[133] McFague menar att människan måste se på världen, precis som Gud gör upprepade gånger i den första skapelseberättelsen, att se att det är gott. Människan måste förstå att hon inte lever *på* jorden, men *i* den. Hon kan inte bestämma om hon vill gå in i eller forma relationer, hon är redan i dem. Världen är ett nätverk av relationer. Det interrelationella innebär en process och kontinuitet. Vi är både lika och olika alla

[127] Ibid, 130
[128] Ibid, 131
[129] Ibid, 132
[130] Ibid, 111f
[131] Ibid, 118f
[132] McFague 2008, 146
[133] Ibid, 146f

andra på jorden.[134] Det är våra släktingar. Balansen mellan individ och kollektiv. Den ekologiska enheten innebär att helheten är uppbyggd av olikheterna hos delarna. Därför menar McFague att det är viktigt att se att rättvisa och hållbarhet hör ihop.[135]

Människan är bestämd av Gud att leva i naturen. Brander hänvisar till Douglas John Hall som lyfter tre modeller för människans relation till skapelsen. Där han menar att *med*-relationen är den som mest liknar på Guds sätt att förhålla sig till världen, Immanuel, Gud med oss. Om människan lever med skapelsen betyder det också att hon lever i närhet till och i beroende av den. Brander menar att det är en poäng för Hall att det inte går att se på människan i förhållande till skapelsen som att dess existens endast var berättigad om den var till nytta för människan. Det är ett perspektiv som han ser som oupplösligt förenat med moderniteten. Hall menar, enligt Brander, ”att slutsatsen att människans rådande berättigar till underläggelse och godtyckligt nyttjande är av relativt sent datum och att det går på tvärs mot såväl Bibelns utsagor som mot den tidiga kyrkans texter, där mänsklighetens missbruk av skapelsen beskrivs med katastrofala följder.”[136] För Hall är relationen människan över naturen den väsentliga orsaken till den ekologiska krisen och han hävdar också nödvändigheten med att bryta med detta synsätt.[137] Halls svar på detta är alltså: människan med naturen. Ordet *med* anknyter också till den relationella natur som har sin utgångspunkt i Guds eget sätt att knyta an till det skapade.[138] Den relationella Immanuel-karaktären ”framför Hall som det enda uppfordrande och efterföljansvärda förhållandet till den övriga skapelsen för den som är skapad att vara Guds avbild och till att utföra förvaltarens uppdrag.”[139]

Människan har makt över skapelsen och hon kan på ett negativt sätt utnyttja denna makt. För Larsson är det en poäng, utifrån läsning av Bibeln, att naturens välbefinnande och mänsklig rättvisa hör ihop. Han hänvisar till flera av Bibelns profeter som lyfter fram ett sådant samband, t.ex. hänvisar han till Jeremia som han menar förstod människans synd som orsak till miljöförstöringen vilket i sin tur också kan leda till att årstidernas växlingar försetts ur spel.[140] Vidare visar Larsson också till 4 Mos 35:33-34 som ett exempel på att profeterna kräver botgöring för synder begångna mot naturen. Larsson menar att ekologin, utifrån bibliskt och religiöst språkbruk, utgår ifrån hur allt hålls samman i Kristus och hur Gud vill upprätta förbindelsen mellan människa och djur. Dessutom slår vårt sätt att handla i förlängningen tillbaka på oss själv. Människan mer eller mindre biter sig själv i svansen när hon förstör sin omgivning och miljö, då hon som beroende av den för sin fortlev-

[134] Ibid, 148
[135] Ibid, 149
[136] Brander 2002, 100
[137] Ibid, 101
[138] Ibid, 102
[139] Ibid, 103
[140] Ibid, 43

nad, förstör för sig själv. För Larsson betyder det att Bibeln kallar människan, de kristna, att ta del i miljökampen.[141] Larsson menar att sabbaten, både den nödvändiga vilan och de judiska jubelårslagarna, är något centralt i människans relation till skapelsen. Där, menar han, är Gud en förebild för oss människor, Gud vilade därför ska vi också göra det. Larsson menar att firandet och tillbedjan av Gud på sabbaten är något både människor och skapelse ska göra. Sabbatslagarna hade till uppgift att ge marken tid för återhämtning.[142] Larsson menar vidare att vi ska se på hela kosmos som en gudstjänstfirande församling (ex. Ps 148). Men han menar också att sabbaten är nödvändig för naturens, ekologins och rättvisans skull (2 Mos 23:10-11).[143]

3.2.3 Vara och handla

Människans närvaro i skapelsen är central i ekologiskt tänkande. Brander talar både om människan som både varande och handlande. Han menar att förvaltarbegreppet utgår ifrån och fokuserar på människans handlande, vad människan gör, medan modellen av människan som mikrokosmos mer ser till varat, vad människan är.[144] För McFague är den viktigaste frågan för ekologin den om vem vi är och vem vi tror Gud är. Hon menar att vi förutsätter dessa båda saker utan att reflektera vidare. Klimatkrisen är, därför menar McFague, ett teologiskt problem.[145] Hon menar att all teologi är antropologi. McFague menar att vi lever utifrån antaganden om vem vi tror vi är, men människan måste istället bli medveten om vem hon är. Hon måste finna sin kontext. Vi har länge levt med en individualistisk syn på människans liv, men istället måste vi se oss som ekologiska medborgare.[146] Hon menar att vi måste återvända till den äldsta och djupaste kristna teologin. Den kosmologiska teologin. Hon menar, med hänvisning till Simone Weil, att kyrkans katolicitet och allmängiltighet också måste inkludera världen, hela världen: ”if salvation means the well-being of all creation – and not just some human beings who are saved for life in another world – then the catholicity of the church demands that ”creation not be left of” and that ”Jesus be loved as a world.”[147] McFague hänvisar vidare till teologen George Hendry som menar att kristen teologi sker i tre kontexter: kosmologisk, politisk och psykologisk. McFague menar att alla delar behövs: skapelsens integritet, mänsklighetens välbefinnande och frid i människans själ.[148] Frälsningen av individen från synd har inget att göra med ekonomisk aspekt, men om frälsning innebär skapelsens välbefinnande här och nu, har

[141] Ibid, 44
[142] Larsson 2010, 59f
[143] Ibid, 61
[144] Brander 2002, 7ff
[145] McFague 2008, 31
[146] Ibid, 129
[147] Ibid, 33
[148] Ibid

ekonomi en viktig roll.[149]

Brander hänvisar till Paulos Gregorios antropologi som ser människan som ”avsedd att göra det gudomligt givna immanent i skapelsen genom sin – i djupaste mening – mänskliga närvaro. Hon är avsedd att i tillbedjan och lovsång lyfta hela den skapelse som hon är förenad med till Gud.”[150] Dessutom är människan inte bara en *methorios* mellan Gud och skapelsen utan hon är också på gränsen mellan det onda och det goda. Detta genom att hon är fri att välja och det hon väljer får konsekvenser både för skapelsen och för Guds närvaro i skapelsen genom människan.[151] Gregorios menar att människans plats mellan ont och gott är en plats med delaktighet i både Guds närvaro och i den gudsfrånvända frånvaron.[152] Han menar vidare att Gregorios lånar av Theilard de Chardin begreppet hominisering av skapelsen. Där den hominiserade skapelsen slutligen ska diviniseras, gudomliggöras.[153] Brander menar att mikrokosmosbegreppet önskar svara på vad människan och är det ortodoxa sättet att formulera hur hennes närvaro kan förstås och hur hon relationellt förhåller till skapelsen och Gud. Han menar att förvaltarbegreppet inte svarar på frågan om vad människan är utan istället hade som ambition att utmana människan till ett mer aktivt handlande. Brander menar att Hall såg förvaltarskapet som ”en antropologisk framställning inriktad på ett rätt handlande”, ortopraxis. Brander menar att ”skapelsens integritet i antropologiskt hänseende inte bara är avhängig av människans handlande på gott och ont utan på hennes närvaro”[154].

Det handlar om hur människan förstår och gestaltar sin närvaro, medvetet och omedvetet. Brander menar att vi måste förstå båda begreppen, mikrokosmos och förvaltare, som aktiva. Både närvaron och agerandet är aktiviteter. Brander menar att genom att korrelera de två begreppen får den antropologiska föreställningen både en nödvändig intransitivitet och en nödvändig transitivitet, människan är både ansvarigt närvarande och ansvarigt handlande - en förståelse av människan som aktiv närvaro och aktiv praktiker.[155] Brander vill se på en antropologisk beskrivning av människan som både ser till förvaltare (agerande)och mikrokosmos (varande). Brander menar att Halls förståelse av förvaltarskapet innebär att förstå förvaltarskapet som människans redan befintliga grundbestämning. ”Människan *är* förvaltare – hon kan vara god förvaltare eller en usel – men hon kan aldrig komma från det faktum att hon är förvaltare.”[156] Detta innebär att hela mänskligheten har ett gemensamt ansvar för hela biosfären och förvaltarskapet hos Hall tar därför sin utgångspunkt i det globala perspektivet. Det handlar vidare för Hall om en övning i teologisk praxis. För Brander är det

[149] Ibid, 34
[150] Ibid, 157
[151] Ibid
[152] Ibid, 159
[153] Ibid, 160
[154] Ibid, 191
[155] Ibid, 192
[156] Ibid, 87

tydligt att det förvaltarskapet för Hall inte handlar om ett attribut man kan applicera på människan, begreppet har ”den vidsträckta potentiella och inklusiva karaktär, som gör att det intar en alldeles speciell plats i antropologin.”[157]

3.3 Människan, skapelsen och Gud

Detta avsnitt behandlar frågan om hur ser man på människan i förhållande till Gud. Här diskuteras också hur författarna ser på skapelsen i förhållande till Gud och därmed indirekt även människans roll i detta. Även frågor om Gudsbild diskuteras. I detta avsnitt diskuteras även människans uppdrag och ansvar i förhållande till skapelsen och Gud och frågor om frälsning och gudomliggörelse.

3.3.1 Världen och Gud

Det finns både likheter och skillnader mellan McFagues och Stinissens teologi. För det första betonar båda världen som varande i Gud. En skillnad är att McFague talar om världen som Guds kropp och Guds avbild, men Stinissen betonar att det är kyrkan och inte världen som är Guds kropp. McFague menar att människan ska leva i världen som om den var Guds kropp.[158] Hon hänvisar till Simone Weil som talar om att vi ska se, men inte äta. Weil pekar på att vi har en ”kannibalistisk” syn på kärleken där vi vill använda Gud för våra egna syften. McFague menar att det handlar om att älska vår nästa utifrån modellen att se världen som Guds kropp:

> It involves attention to the needs, primarily the bodily. Physical. Mundane needs of other human beings and other life forms. It means feeding and clothing others; trying to alleviate their pain and oppression; doing what is necessary so they may flourish. It involves, among other things, knowing what makes others flourish – ”ecological literacy.”[159]

Kroppsmetaforen hos McFague har som poäng, menar jag, att betona vår delaktighet i Skapelsen, men också lyfta materiens plats i kristen teologi. En av anledningarna till att vi tagit avstånd från och inte helt tagit vårt ansvar för världen är enligt Larsson att västerländsk kristendom under medeltiden blev influerad av Aristoteles och logisk tänkande/rationell analys. Han menar att man i öst inte gjorde skillnad mellan skapelse och frälsning utan man såg människan som en del av skapelsen, men i väst betonade man nådens (andens) och naturens riken som två åtskilda världar.[160] Larsson menar att undantaget var keltisk kristendom som genomsyrades av en stark holistisk verklighetsuppfattning.[161] Larsson menar också att Luther hade en teologi med stark uppskattning av hela ska-

[157] Ibid
[158] McFague 2008, 113
[159] Ibid, 112f
[160] Ibid, 73
[161] Ibid, 74f

pelsen.[162] Han menar att det därför är en poäng att vi återerövrar den ”ursprungliga” synen på materien och det kroppsliga som något gott. Stinissen menar också, som jag visat ovan, till hur människan är både ande och materia och Brander pekar ovan, med hänvisning till ortodox teologi, hur människan ses som delaktig i både den materiella världen och i Gud, både gudomlig och mänsklig. En grundläggande tanke är här att människans gudslikhet inte sitter bara i förnuftet eller hjärnan utan i hela människan, både ande och kropp. På så sätt är Gud också i sin skapelse, genom människan.

Men det går också att tänka sig Gud som ännu mer konkret närvarande i skapelsen, ett synsätt som Sallie McFague företräder. Hon hänvisar till exempel till Dietrich Bonhoeffer som talar om Gud som varande i byns centrum. Det handlar om en Gud som är närvarande. Vidare menar hon utifrån ett sådant tänkande att en ”earthly” Gud och en inkarnerad Gud måste bry sig om skapelsen. Hon tänker sig det som en rörelse mot jorden. En Gud som därför är nära och immanent. För McFague är det en poäng att se Gud som radikalt närvarande i världen. Människan är därför ”be-ings-in-community living in the presence of God”.[163] För McFague är det viktigt att peka på att det bara finns en värld och en verklighet och att denna är gudomlig. Grunden för inkarnationellt tänkande är att det gudomliga är fysiskt.[164] Därför använder hon sig av metaforen att se världen som Guds kropp.[165] Detta sätt att beskriva Gud och världen ligger väldigt nära panteism. För mig är det tydligt att McFague är fullt medveten om att “we are in the realm of panentheism and maybe pantheism.”[166] Men hon menar att det är “better to err on the side of presence or the absence of God?”[167]. Denna åsikt kan diskuteras, men jag tror inte att McFague är ute efter att beskriva en panteistisk syn. Poängen för McFague är istället att visa på Guds närvaro i Skapelsen och att människan därför inte gör fel i, utan egentligen är det det enda rätta, att rikta sig mot skapelsen, för det är där Gud är.[168] Att se världen som Guds kropp innebär för McFague att Gud både är transcendent och immanent.[169] Hon menar att det ligger i Guds natur att vara inkarnerad.[170] Men sam-tidigt pekar hon på att Gud och världen inte är identiska. Gud är kraften/makten och alltings källa och ursprung. För människan betyder det att hon inte har sin grund i sig själv utan i något utanför henne själv, i Gud. Människan är, precis som allt annat skapat, beroende av Gud.[171] McFague menar också att det är viktigt

[162] Ibid, 76
[163] Ibid, 96
[164] Ibid, 105
[165] Ibid, 106f
[166] Ibid, 114
[167] Ibid, 115
[168] Ibid, 113
[169] Ibid, 71; 76
[170] Ibid, 72
[171] Ibid, 76

att se att Frälsaren och är den samme som Skaparen.[172]

Larsson menar att det fanns ett ekologiskt tänkande redan i urkyrkan och hos kyrkofäderna.[173] Detta kan man se om man t.ex. ser på trosbekännelsen. Larsson menar att det också finns andra ekologiska tankar ifrån kyrkofäderna vilka är bäst bevarade i de östra ortodoxa kyrkorna, där han menar att det finns en djup och konsekvent skapelseteologi. Larsson menar att de kappadociska fäderna såg på Guds storhet och glans som universums skapare, där hela kosmos är ett heligt underverk och Guds skaparverk och energi visar på en ändlöst pågående skapelse. Man menar att Gud är både en del av och utanför sin skapelse – något som han menar kan liknas vid panenteism. Skapelsen ses både som något medvetet och i direkt relation till alla personerna i Treenigheten. Han menar att man också poängterar Sonens aktiva roll i Skapelseprocessen.[174] I den nicenska trosbekännelsen, som är den mest spridda och använda trosbekännelsen bland kristna idag i hela världen, är alla tre personerna i treenigheten tydligt och direkt relaterade till skapelsen. Denna förståelse är grundad på kyrkofädernas teologi som i sin tur är grundad i biblisk teologi. Larsson visar på att Anden, *zoopoios*, är den som skapar livet och därmed också det biologiska livet.[175] Anden är livgivaren, både andlig och biologisk (jmf *ruach,* gudsvinden i 1 Mos 1). Han menar att duvan ofta har används synonymt med Anden och att duvan i Noaberättelsen också visar på budskapet om en ny jord, där Gud den treenige är källan till allt liv. Larsson är kritisk emot att man i den protestantiska världen bortsett från vad han menar är en viktig del av kristologin, nämligen den om den kosmiske Kristus. Larsson menar att Kristusbilden i NT är mycket större än vad som fått utrymme i många församlingars undervisning.[176]

Stinissen hänvisar till Maximos Konfessorn som beskriver världen som en brinnande buske. Jesus Kristus fyller hela världen, han är allt och genom döden har han blivit ett med världens hjärta. Kristi uppståndelse visar att Guds eld redan brinner i världen.[177] Stinissen visar till att den härlighet hela jorden är full av är Kristus, Faderns fullkomliga avbild. Han menar vidare att en växande ”kristifiering” innebär människans och världens utveckling mot att mer och mer låta sig genomlysas av detta ljus. Stinissen menar att vi kan bidra till Kristi ”fullhet”. Ja, vi inte bara kan, vi måste, eftersom skapelsen är beroende av människan. Stinissen hänvisar till Aniastasios Synaïten som på 600-talet betonade världens nyskapelse och förklaring.[178] Världsalltet är aldrig Kristi kropp, kyrkan är Kristi kropp. Endast kyrkan deltar helt i Kristi liv. Samtidigt finns det inga klara gränser för kyrkan,

---

[172] Ibid, 83
[173] Larsson 2010, 68
[174] Ibid, 69
[175] Ibid, 71
[176] Ibid, 72f
[177] Stinissen 2007, 191-194
[178] Ibid, 195f

det handlar om olika grader av tillhörighet till kyrkan. Ordet/Logos bor i hela skapelsen och hela skapelsen är ett ord som talar om Gud. Människan är skapad som ett subjekt som kan förstå detta ord.[179] Han menar att fragmenten förstås utifrån helheten och att Guds ande gör världens mångfald till ett. Allt skapat kan föra oss till det oskapade, det synliga till det osynliga. Genom att Gud alltmer genomsyrar oss blir vi och skapelsen mer och mer transparenta. När vi låter Gud vara med börjar jorden bli ett paradis. En gudomliggjord människa återfinner paradiset och bejakar helhjärtat Guds skapelse. En gudomliggjord människa får låna Guds ögon och då blir det att döma en omöjlighet.[180] Stinissen menar att jesuiten Teilard de Chardin har en syntetisk vision om människan och världen som handlar om att sprida kunskap om världens gudomliggörelse. En kristologisk spiritualitet ser att skapelsen från början är på väg mot Kristus, Omega och genomskinlighet. Kristi förklaring handlar om att Kristus blir förklarad i allt.[181] Stinissen menar att för mystikerna är Jesus Kristus människans centrum. Kristus är universums centrum. Att se att ”[v]erkligheten bildar en enhet”[182]. Han visar till att liturgin och skapelsen har i grunden samma mål - gudomliggörelsen. Förvandlingen i eukaristin är en första ansats till hela skapelsens gudomliggörelse, brödet är *jordens frukt* och *människans arbete*.[183]

3.3.2 Människans uppdrag och ansvar

Brander hänvisar till Douglas John Hall som menar att skapelseberättelsens råda och härska måste ses i relation till den som uttalade orden, Gud. En kärleksfull Gud som dessutom skapat människan till sin avbild och likhet vill gott. Med teologins kärlekspraktik i fokus vänder sig Hall till det svårhanterliga konceptet med människans roll i skapelsen: råda över eller härska över. Brander menar att Hall framställer, med Kristusmönstret i minnet, rådandet i en tvåfaldig dimension: för det första den ansvarstagande och omsorgsfulla distributionen. Den utförs av hushållets förvaltare som både har ett unikt ansvar och en unik utrustning. För det andra handlar det om att människan är platsen där skapelsen formulerar sig i sammanhängande tal, människan talar å skapelsens vägnar. Hon är *Homo loquens*. Människan ger röst åt skapelsen och bör därför ansvarigt uttrycka sig i bön och lovsång å hela skapelsens vägnar.[184] ”Förvaltaren tillhör skapelsen och äger mycket gemensamt med den övriga skapelsen, samtidigt som förvaltaren både har en särskild utrustning och ett särskilt uppdrag.”[185] Brander menar att det är av vikt att vända sig till den kristna teologins skapelseantropologi

[179] Ibid, 197
[180] Ibid, 214; 217-220
[181] Ibid, 221f
[182] Ibid, 224
[183] Ibid, 223-226
[184] Brander 2002, 104
[185] Ibid, 104

för att se om det finns material som både kan beskriva människan som en del i den ekologiska helheten och samtidigt som en unikt ansvarig varelse. Människan måste inse ”såväl *ofrånkomligheten* som *rikedomen* i hennes hemmahörighet i den ekologiska väven.”[186] Han menar vidare att ”den ekologiska delaktigheten gör det humana inslaget till ett *mysterium*”[187].

Världens frälsning och människans frälsning hänger ihop både för Larsson och Stinissen. Larsson pekar på människans ansvar inte bara för sin egen utan för hela skapelsens frälsning. I berättelsen om Noa gör Noa det som blir en bild för människans uppdrag genom Jesus Kristus, att frälsa världen från synden. För Larsson är det en poäng att frälsningen sker inom skapelsens ram. Detta innebär också att Guds frälsande verk inte bara riktas till människan utan till hela skapelsen. Precis som andra delar av sitt resonemang grundar han detta i Bibeln. Han lyfter bl.a. fram Ps 36:7 och Jona 4:11 när han menar att Guds förbund och Guds löften gäller hela skapelsen, med betoning på hela.[188] Larsson pekar på att man inom modern teologi, inspirerad av ortodoxt tänkande, just betonar Jesu försoning genom kors och uppståndelse som en förnyelse av hela skapelsen.[189] Larsson menar att Bibelns eskatologiska vision är ekologisk. Där det handlar om en framtida vision av ett paradis. I Jesu liv är denna vision närvarande verklighet. Den fungerar också som en stark inspirationskälla till aktiva kärlekshandlingar här på jorden. Han menar att vi är kallade att visa glimtar av denna värld redan här och nu, t.ex. är brödundret ett exempel på att överflöd av föda endast kan ske genom att människan delar Guds gåvor. Larsson visar också till verser i Jesaja och Hosea som handlar om att spänningen mellan människans samhälle och naturen kommer utplånas.[190] Larsson hänvisar till Rom 8:18-21 och menar att också skapelsen har del i den framtida härligheten. ”I Kristus är även försoningen ekologisk och har med naturen att göra!”[191] Han menar att skapelsens hälsotillstånd måste relateras till allas hälsa och att människan ska försonas för andras skull. Utifrån Uppenbarelseboken har det nya förbundet koppling till 1 Mos och skapelsen, bl.a. finns referenserna till Livets träd.[192]

För Stinissen är det en viktig poäng att människans gudomliggörelse också innebär världens gudomliggörelse. Människan är den som orsakade syndafallet. Men den andre Adam, Kristus kom för att återupprätta inte bara människan utan hela Skapelsen. Stinissen menar att när människan skiljer sig från Gud drabbar det också den värld hon lever i. Skapelsen är skadad och dess utveckling är hämmad. Stinissen liknar världen vid en organism som lider av syrebrist. Han menar att

[186] Ibid, 194
[187] Ibid, 194f
[188] Larsson 2010, 30
[189] Ibid, 36
[190] Ibid, 65f
[191] Ibid
[192] Ibid

Guds Ande var menad att andas fritt genom skapelsen men att den har blivit hejdad. Skapelsen hålls fången och är fjättrad av syndens bojor. Därför gäller gudomliggörelsen, menar Stinissen, inte bara människan utan hela skapelsen.[193] Människan och världen hör samman. När människan faller, faller också världen och när människan räddas, räddas också världen. Stinissen påpekar att världens öde beror på människan, inte tvärtom.[194] Det människan ska göra är att gå till Gud. Eftersom världen är en gudsuppenbarelse handlar omvändelse därmed också om att få ett nytt förhållande till världen. Stinissen menar att Augustinus ser på världen som en första bibel. Världen är i Gud. Där det ”onda är rynkorna på världens ansikte”[195]. Världen är Guds symfonier. Stinissen menat att det stora dramat är människans blindhet, att hon har som en slöja för våra ögon. Därför behöver människan sitt sjätte sinne, tron. Gud sprider vällukt och denna vällukt är skapelsen. Man kan se det som att världen är i Gud som en svamp i havet, det handlar både om immanens och om transcendens: Gud är i mig och jag är i Gud.[196]

Larsson pekar på två grundläggande tankelinjer om Skapelsen utifrån Bibeln. För det första handlar det om lovsången till Skapelsens Gud som grundar sig i skapelsens under och skönhet. Men det handlar också om det ansvar människan anförtrotts i sin kallelse genom att vara en ödmjuk, lyhörd och trogen del av Skapelsen.[197] Larsson menar att ”den som försummar skapelsen negligerar själva grundmeningen i Bibelns budskap.”[198] Människans uppgift handlar om att ta ansvar för den värld hon fått av Gud att förvalta. Stinissen menar vidare att det handlar om att se härligheten i svaghet och lidande. Att i den lidande människan se Kristi sargade ansikte och därmed också se något av Guds härlighet. Stinissen menar att Jesus bär hela skapelsen i sig och håller på att föda fram den till en ny gestalt. Det handlar om att möta Guds härlighet i sin egen bräcklighet.[199] Människan och hennes omgivning påverkar varandra. Människan är skapelsens krona men hon kan bara uppfylla sin kallelse om hon är i ständig kontakt med den övriga skapelsen. Människans uppgift är att ge röst åt skapelsen så att allting upplyfts i en medveten och kärleksfull lovsång till skapelsen. Han menar att skapelsens uppgift är att väcka människan till detta. Urbaniseringen är i sig inget ont men städernas skönhet får inte förblinda oss så vi förlorar kontakt med den orörda naturen.[200] Människans bortvändhet från Gud innebär att hela skapelsen har blivit fördunklad. Gud visar sin suveränitet över synden och ömhet mot människan genom att ändå låta så mycket skönhet finnas kvar i skapelsen, som läkemedel och tröst. Stinissen menar att vi ska ertappa Skaparen på bar gärning, vi stö-

[193] Stinissen 2007, 185f
[194] Ibid, 187
[195] Ibid, 189
[196] Ibid, 188ff
[197] Larsson 2010, 17
[198] Ibid, 23
[199] Stinissen 2007, 209f
[200] Ibid, 211

ter på Skaparen och hans skapargärning. Det är en plats för Guds skapande närvaro.[201]

4 Sammanfattning och avslutande diskussion

4.1 Sammanfattning/resultat

Syftet med uppsatsen var att studera synen på människan och hennes roll i skapelsen utifrån tre svenska eko- och/eller skapelseteologer, Stinissen, Brander och Larsson och jämföra denna med en uttalat ekofeministisk teologi, McFague. Min frågeställningar var: Vad är människan enligt nutida/aktuell svensk litteratur inom ekoteologi/skapelseteologi och finns det skillnader eller likheter med ekofeministisk teologi? Till denna hade jag tre underfrågor:

- Vilka modeller/bilder används för att beskriva människan?
- Hur ser man på människan i förhållande till Skapelsen?
- Hur ser man på människan i förhållande till Gud?

Vilka modeller/bilder används för att beskriva människan?

De svenska teologerna jag studerat ger inte en helt enhetlig bild av människan, men jag har funnit några likheter dem emellan. Människan beskrivs som förvaltare, mikrokosmos, präst och som Guds avbild. De olika beskrivningarna är både bilder av vem och vad människan är men visar också på hennes roll och relation till Gud och skapelsen. Förvaltarbegreppet är ett länge använt och inarbetat begrepp. Här betonas särskilt människans ansvar och uppdrag som Guds förvaltare av skapelsen. Men som jag visat ovan kan en sådan beskrivning vara problematisk. Både Larsson och Brander visar på problem med förvaltarbegreppet. Men där Larsson gärna håller kvar tanken på människan som förvaltare lyfter Brander mikrokosmosbegreppet som ett komplement till förvaltarbegreppet. Då han menar att mikrokosmosbegreppet betonar människans delaktighet med både Gud och skapelsen, något som visar till både hennes beroende och nödvändiga relationalitet. Att använda bilden av medlidare och medoffer, som Larsson lyfter, betonar människan som både skapad och som delaktig i skapelsen. Både Brander och Stinissen visar på människan som präst eller liturg en syn där människan har en liturgisk funktion, vilket också lyfter en sakramental förståelse av skapelsen. I diskussionen om människan som Guds avbild behandlas både hennes nuvarande och framtida gudslikhet. Larsson betonar t.ex. att människan ska samarbeta med Gud, inte motarbeta skapelsen och i slutändan sig själv.

McFague betonar vikten av att människan vet vem hon är. Hon måste vara medveten om sin dubbelhet och inte blunda för den. Det är viktigt att tala om människan som dubbel. Hon har en spe-

[201] Ibid, 212

ciell roll och uppgift i skapelsen och på grund av detta är hon skapad särskild och unik i förhållande till övriga skapelsen. Hon står i en nära relation med både Skaparen och skapelsen. Hon är en del av skapelsen, sårbar och beroende och samtidigt ansvarig för vad som händer. Därför företräder McFague bilden av människan som Guds medarbetare och partner.

Hur ser man på människan i förhållande till Skapelsen?

Alla teologerna jag studerat genomsyras på olika sätt av ekoteologins tankegångar: en holistisk syn på Guds skapelse och på människan och ett ekologiskt tänkande där allt hör samman och där människans varande och handlande får konsekvenser inte bara för henne själv utan för hela skapelsen. Något gemensamt för alla är därför synen på att människan är relation, beroende av både skapelsen och Gud. Dessa relationer bör utmärkas av ödmjukhet och kärlek. Relationen mellan människan och skapelsen har sin grund i att skapelsen är både människans hem och ansvar. Frågan om en orörd eller harmonisk skapelse berör människans plats och uppgift i den. Den ställer också frågan om skapelsens självständighet i förhållande till människan. Människans relation till Gud och skapelsen uttrycks särskilt genom den starka betoningen av kärleksrelationen mellan både Gud och människan och människan och skapelsen. Alla författarna problematiserar människans ansvar inför Ägaren, dvs. Gud. Människan äger inte jorden utan hon är satt att förvalta och ta hand om den så som Gud vill. Larsson uttrycks detta i en stark förvaltarskapstanke, genom att betona människan som förvaltare betonas också människans ansvar inför Gud. Han menar också att det ansvar människan har fått kommer hon också få svara för. Stinissen och Larsson lyfter speciellt också människans ansvar för världens frälsning eller gudomliggörelse. Stinissen menar att den ursprungliga synden ligger till grund för det lidande hela Skapelsen nu står under. Människan måste därför, för världens skull, vända sig till Gud och låta sig bli gudomliggjord, bli så som Gud från början hade tänkt henne. Här handlar det om en mer eller mindre andlig omvändelse, medan det hos Larsson finns en starkare betoning på etik och ett aktivt handlande.

För mig är det tydligt att kenosis, askes och sabbatsbegreppen alla handlar, på olika sätt, om att avstå och lämna plats. Det handlar om hur människan ska leva med Kristus som förebild och Jesu exempel på korset härmar människan genom att inte ta mer plats än att också andra varelser får den plats och det de behöver för att överleva, men det handlar också om kunskap och respekt för sin omgivning. McFague menar att genom att praktisera kenosis ger människan plats åt andra. Detta är något som både Stinissen och Larsson lyfter. Men Stinissen pekar också på de negativa effekterna av för mycket kunskap som människan inte kan kontrollera, när det handlar om genetiskt och tekniskt kunnande som fungerar negativt för skapelsen. Jag ser här hos Stinissen en tilltalande och intressant tanke och på sätt och vis ett svar på många av de problem som vi idag kämpar med, att

människan idag har kunskap som hon inte kan hantera. Men det är också en intressant tanke att se naturvetenskapen, utifrån Larsson resonemang, som en förutsättning eller i alla fall som något positivt när det gäller människans relation till skapelsen. McFague däremot lyfter mer en helhetlig attityd och menar att människan måste ta ansvar genom att helt och hållet ändra det system efter vilket hon lever så att hon istället lever med Skapelsen och inte över den.

Hur ser man på människan i förhållande till Gud?

Hos alla de svenska teologerna finns en tydlig koppling till sidor hos McFague, kanske inte alltid på det sätt som jag förväntade mig. Som jag ser det finns det stora likheter mellan McFague och Stinissen, men det är kanske också här de största skillnaderna finns. De visar båda till synen på världen som varande i Gud. Båda betonar både människan och skapelsen som kropp. Här betonar båda inkarnationen och dess mysterium, både Guds förkroppsligande men också världens sakramentala dimension. Men där McFague använder sig av metaforen världen som Guds kropp och avbild är Stinissen tydlig med att kyrkan är Kristi kropp. Däremot menar jag att båda vill lyfta materiens plats i kristen teologi och också visa på Gud som närvarande i skapelsen. Båda ser på världen som Guds uppenbarelse, om än på olika sätt. De betonar också båda det centrala i att se kopplingen mellan Frälsaren och Skapelsen och visar till faran i att inte göra detta. Också i sina definitioner av synd finns det vissa likheter dem emellan. Speciellt handlar detta om tanken på människan som en del av skapelsen, hon är skapad, av Gud, och därmed har hon ansvar och är i ett beroendeförhållande till resten av skapelsen. Båda pekar också på människan som orsaken till ondskan.

McFagues husregler relaterar väl till de svenska teologerna och deras syn på människan i skapelsen. Människan kan och ska inte göra vad hon vill. Det är viktigt att se att hon är Guds avbild och har ett ansvar för Guds skapelse som hon ska relatera till i kärlek till Skaparen. Men då människan bryter med det sätt på vilket hon ska relatera till Gud och skapelsen uppstår synden. För Stinissen är detta något ständigt närvarande och något som skadar inte bara människan utan hela skapelsen. McFague menar också att detta är något som ständigt sker. Människan vill inte leva så som hon ska. Synd är splittring. Hos McFague betyder det att människan inte låter alla få sin del. Hos Stinissen att inte erkänna sig vara skapad och att vilja göra sitt egen och inte Guds vilja. För Larsson betyder det att människan utnyttjar sin makt negativt och förgriper sig på skapelsen.

Jag ser vidare en tydlig koppling mellan skapelseteologin och ekoteologin. De största likheterna och sambanden handlar om gudsbilden, där en närvarande treenig Gud lyser igenom båda. Alla tre personerna i treenigheten är närvarande och har en aktiv roll i skapelsen. Detta är något som speciellt Stinissen och Larsson betonar. Människans ansvar och uppdrag är också kopplat till frälsningen och Guds större plan för mänskligheten och resten av skapelsen. Gud är inkarnerad och där-

med immanent. Stinissen, Brander och Larsson pekar på hur vi ser Gud genom skapelsen. Både hur Gud gör sig synlig genom den och hur människan som svar på detta ska lyfta skapelsen i lovsång till Gud. Människan har också i uppgift att ge röst åt resten av skapelsen. McFague betonar att människan både är i ett beroendeförhållande och helt relaterad till allt i skapelsen. McFague lyfter synen på en Gud som är både transcendent och immanent.

Reflektion över metodval och resultat

Jag valde att göra en komparativ litteraturstudie utgick ifrån en medveten misstänksamhet i förhållande till litteraturen. Den valda litteraturen var skriven av män, med undantag för McFague. Utgångspunkten för författarna var övervägande västerländsk kristenhet, svensk luthersk, kanadensisk anglikansk och svensk katolsk. Men det fanns tydliga influenser från också ortodoxt kristet tänkande. Därför ansåg jag den misstänksamhet jag lade som grund viktig. Jag har nog sett fler samband till både andra kristendomstolkningar och det feministiska perspektivet än jag kanske från början förväntade mig. Jag tror i mycket att det handlar om att kyrkan idag, också den lokala församlingen och samfundet, är global. Kristna tänkare och teologer hämtar influenser också utanför sin egen kyrkotradition. Det handlar också om en vilja att i vår tid göra upp med inte bara Whites kritik utan också som svar på annan kritik mot kyrkan från t.ex. feministiskt håll. Dessutom är den ekumeniska rörelsen idag stark, vilket bl.a. märktes i ärkebiskopens möte 2008 och Kyrkornas världsrådsarbete. Det är viktigt att reflektera över hur litteraturvalet påverkar resultatet, eftersom en begränsning genom urvalskriterier innebär att man alltid utesluter perspektiv och tankar. Samtidigt menar jag att uppsatsen blev det ett möte mellan teologier som både hade likheter emellan och olikheter. Jag kan se så här i efterhand att det kunde ha varit intressant att också se till avhandlingar, både färdiga och sådana under skrivande för att lyfta aktualiteten. Det hade också varit intressant att kunna använda sig av kvinnliga svenska teologer. Men utifrån de kriterier jag valde var detta inte möjligt.

4.2 Vad är en ekologisk antropologi?

McFagues bidrag till diskussionen om en ekologisk antropologi lägger fokus både på vem människan är men också var hon är. Hur människan förhåller sig till sin omgivning är av betydelse. Men som Stinissen visar har också människans ursprung betydelse. Det är viktigt för en ekologisk antropologi att människan ser sitt gemensamma ursprung med resten av skapelsen samtidigt som hon också ser sitt släktskap med Gud. Människan, menar jag, som Guds partner har ett kärleksfullt ansvar. Hon måste se sin och Guds plats i skapelsen. Skapelsen och naturen får därför inte bara ses som resurs för människan. Hon måste i kärlek och ödmjukhet se till skapelsen med respekt och inte med åtrå. Den aktuella frågan idag handlar om hur människan konsumerar skapelsen och andra

människor och Gud utan hänsyn. Vidare forskning kan fördjupa sambandet mellan kärleken och konsumtionen eller kannibalismen om man använder Simone Weils språkbruk. Förhållandet Gud och världen har jag bara varit inne på kort i denna uppsats men hade även varit intressant att fördjupa sig i frågor rörande Guds inkarnation utifrån McFagues definition.

Människan ska leva i relation. Av kärlek till skapelsen och Skaparen. Hon ska i ödmjukhet hantera den kunskap hon har och inhämta mer kunskap för att kunna visa omsorg. Människan har ansvar men är också del av skapelsen, och genom att vara Guds avbild delaktig i Gud. Frälsningens realitet måste inkludera hela skapelsen. Jag kan se att det finns tilltalande drag hos alla teologerna. Att människan och kyrkan tar sitt ansvar för Skapelsen handlar både om en andlig omvändelse, ett nytt sätt att se på världen och aktiv handling. Begreppet skapelsens integritet uttrycker, menar jag, att människan inte kan göra vad hon vill med den, men samtidigt är frågan vad skapelsen skulle vara utan människan? Ett ekologiskt tänkande handlar om att alla delar hör samman. Detta behöver inte betyda att alla arter alltid behöver finnas. Men om man tänker förhållandet mellan världen och Gud, där människan är förmedlare eller mikrokosmos, har människan en funktion att fylla. Hon är en nödvändig länk, men detta behöver inte heller betyda att hon har lov att se sig som förmer än hon är. Människan är skapad av Gud, från jorden. Människan är skapelsens förvaltare men samtidigt delaktig och medlidare. Hon har fått både ett särskilt ansvar och särskilda egenskaper av Gud för att rätt förvalta, handla och vara i Guds skapelse.

Ekologi är tanken på att allt hör samman. En ekologisk människosyn ser människan både som ansvarig och beroende. Människan har sin plats i skapelsen. Men hon är också förbunden med Gud på ett särskilt sätt. Vad är människan? Vem är hon? Hur ska hon vara? Är frågor kristen teologi måste fortsätta fråga sig, speciellt i en tid av ekologisk kris. Vem är hon egentligen i allt detta? Människan är en av Guds skapelser men hon har också en unik möjlighet att påverka den och måste därför, menar jag, vara medveten om sig själv och sin omgivning. Den speciella roll människan har innebär att hon egentligen är allt på samma gång: förvaltare, mikrokosmos, Guds medarbetare och partner, präst och skapad i Guds avbild. Men här i ligger också hennes ansvar. Därför är det viktigt för en ekologisk antropologi att visa att människan lever i skapelsen och hon står i relation med både skapelsen och Skaparen. Jag menar därför att en holistisk, ekologisk antropologi både tar människan på allvar och har sin utgångspunkt i människans gemenskap med både Gud och världen, Skaparen och skapelsen.

Litteraturförteckning

Andersson, Kerstin. *Människan, naturen och Gud. En studie av miljöetiken i nutida kristen teologi*. Diss., Uppsala universitet, 2007.

Armour T., Ellen. Sallie McFague. I *Key Theological Thinkers: From Modern to Postmodern*. Farnham: Ashgate, 2013.

Brander, Bo (red.). *En värld av sådan skönhet. Om människan och skapelsen.* Stockholm: Verbum, 1990.

Brander, Bo. *Mikrokosmos förvaltare och skapelsens integritet : den teologiska antropologin inom Kyrkornas världsråds JPIC-process med särskild hänsyn till skapelsens integritet*. Diss., Lunds universitet, 2001.

Brander, Bo. *Människan och den ekologiska väven*. Skellefteå: Artos, 2002.

Brander, Bo. ”Ecotheology”. I *Christianity: The Complete Guide*, John Bowden (red.), 360-363. London: Continuum, 2005.

Eaton, Heather. *Introducing Ecofeminist Theologies.* London/New York: T&T Clark International, 2005.

Ecotheology: Journal of Religion, Nature & the Environment. Sheffield, England : Sheffield Academic Press, c1996-2013.

Felski, Rita. ”Critique and the Hermeneutics of Suspicion” *M/C Journal.* Vol. 15, No. 1 (2012) http://journal.media-culture.org.au/index.php/mcjournal/article/viewArticle/431 (Hämtad 2014-06-09)

Hammar, Anna Karin. *Skapelsens mysterium, Skapelsens sakrament. Dopteologi i mötet mellan tradition och situation*. Diss. Uppsala universitet, 2009.

Jansdotter, Maria. *Ekofeminism i teologin. Genusuppfattning, natursyn och gudsuppfattning hos Anne Primavesi, Catherine Keller och Carol Christ*. Diss., Karlstad universitet, 2003.

Larsson, Per. *Skapelsens Frälsning. Ekoteologi i miljö- och klimathotens tid*. Skellefteå: Artos, 2010.

Löwegren, Mikael. ”En god ekoteologi”. *Svensk pastoraltidskrift* nr 24 (2010): 800-806.

McFague, Sallie. *The Body of God: an ecological theology.* Minneapolis: Fortress press, 1993

McFague, Sallie. *Life Abundant: rethinking theology and economy for a planet in peril.* Minneapolis: Fortress press, 2001.

McFague, Sallie. *A New Climate for Theology. God, the World, and Global Warming*. Minneapolis: Fortress press, 2008.

Ray, Darby Kathleen (red). *Theology That Matters. Ecology, economy and God.* Minneapolis: Fortress Press, 2006.

Stinissen, Wilfrid. *Sann människa en bok om skapelse och helighet.* Örebro: Libris, 2007.

Wåhlin, Magnus P. *En annan värld är möjlig! - Teologi i klimatkrisens tid*. Järlösa: Ordbruket, 2010.