

## SKAPELSE, TID OCH EVIGHET

”I begynnelsen var Ordet” skriver Johannes och Första Mosebok förkunnar att ”i begynnelsen skapade Gud himmel och jord”. För Origenes var de två texterna en och densamma: ”Gud har skapat allting i sitt ord, det vill säga sedan all evighet i sig själv.” Mäster Eckhart tänker på samma vis: han menar att vad som framgår av dessa två ”i begynnelsen” är Gud som ett förnuft i vilket både Ordet och världen finns. Arius däremot blandar ihop de grekiska homonymerna födelse och skapelse, tolkar Johannes efter Första Moseboks termer och förvandlar Sonen till en skapad varelse.

För att betona både det gudomliga väsendets okännbarhet och Kristi gudomlighet särskilde fäderna dessa två begynnelser. De gjorde en skillnad mellan naturens verk, som hör till Guds ursprungsväsen, och viljans verk, som förutsätter ett förhållande till en annan som finns bara tack vare detta förhållande. Johannes anspelar alltså på en evig begynnelse, Ordets begynnelse, och termen, som här används bildligt, visar på en evig relation. Den får däremot sin fulla betydelse i texten från Första Mosebok, där världens tillkomst ger upphov till tiden. Ontologiskt talat kommer alltså Första Mosebok efter Johannesevangeliets inledning. De ”två begynnelserna” är olika, utan att för den skull vara helt främmande för varandra, vilket blir klart när vi drar till minnes de gudomliga idéernas viljekaraktär och visheten, som är evig och samtidigt vänd till detta ”andra” som ”begrinner” i ordets rätta bemärkelse. Visheten själv förkunnar ju: ”Herren ägde mig redan vid begynnelsen av sin väg, före sina gärningar i urtiden. Av evighet är jag insatt...” (Ords 8:22-23). ”Begynnelsen” i Första Mosebokens första vers innebär alltså tidens skapelse. Därmed uppstår ett förhållande mellan tid och evighet som är problematiskt på precis samma sätt som skapelsen *ex nihilo*. Två hinder måste undanröjas här. Det första består i att stå inför Bibelns utsagor som ”grek”, det vill säga ren metafysiker, och vilja begränsa de gåtfulla i deras symbolism till en sådan grad att man inte längre behöver ”kasta sig ut i tron”. Teologin behöver inte tigga förklaringar vid filosofernas port – det är enbart teologin som kan ge svar på filosofernas frågor. Inte genom att motarbeta mysteriet och tron, utan genom att låta tankeverksamheten nära sig av mysteriet och med trons hjälp förvandla den till ett

alltomfattande personligt engagemang. Den sanna teologin övergår och förvandlar metafysiken.

Det andra hindret består i att av motvilja till filosoferna vara enbart ”jude”, det vill säga att tolka Skriftens jordnära symbolism bokstavligen. En del moderna bibelforskare, främst (men inte uteslutande) protestanter, vill noga bevara sitt tänkande från allt som även avlägset påminner om filosofi. I sin bok *Kristus och tiden* vill sålunda Oscar Culmann förkasta hela evighetsproblematiken som platonisk och hellenistisk och utgå från den rena bibeltexten. Bibeln är en djup källa; men dess allra äldsta delar, i synnerhet Första Mosebok, följer ett urtida tänkesätt som inte gör någon skillnad mellan konkret och abstrakt, bild och tanke, symbol och symboliserat. Man kan kalla det en lyrisk eller sakramental logik, synbart enkel men rik på det Ord som ger en ojämförbar översinnlighet åt köttet (och därmed åt orden och tingen). Vi använder inte längre ett sådant språk – vårt tal är kanske mindre alltomfattande, men det är mera medvetet och noggrant och kan fånga den urtida tanken utan dess stoffhydda, på en intellektuell nivå – inte med hjälp av spetsfundigheter, utan i åskådande insikt. En som i våra dagar tolkar Bibeln måste våga tänka. Det är inte ostraffat som man spelar barn – om man vill undvika abstraktioner på djupet så kan man ändå inte, för själva språkets skull, undvika abstraktioner på ytan. Resultatet blir inte den forntida författarens barnlika förundran, utan bara barnsliga idéer. Evigheten blir linjär, precis som tiden – man föreställer sig den som en linje utan slut! Världens timliga existens, från skapelsen till Kristi återkomst, utgör en liten del av denna linje... Evigheten blir till ingenting mera än en tid utan början eller slut, från det oändliga till det obestämda. Vad händer då med översinnligheten? Det räcker med att påpeka att det ändliga och det oändliga inte kan mätas med samma mått för visa hur fattig denna filosofi är (ty något slags filosofi är det ju ändå).

Fäderna, som är varken greker eller judar, utan kristna, har svarat på denna fråga genom att omfatta Bibeln med hela dess djup istället för att häda med sterila resonemang eller plattheter.

För den helige Basileios är tidens första ögonblick ännu ej tid. ”Liksom vägens början ännu inte är väg och husets början inte är hus, är tidens början ännu ej tid, inte ens ett minimalt stycke tid”. Vi kan inte föreställa oss detta

första ögonblick, åtminstone om vi helt enkelt definierar ett ögonblick som en punkt i tiden (vilket är en felaktig uppfattning, som den helige Augustinus har påvisat, eftersom framtiden ständigt går över i det förflutna utan att vi någonsin kan fånga nuet i tiden). Det första ögonblicket är odelbart – det är inte ens oändligt kort, utan omätbart efter tidens mått; det är ett gränsögonblick och därför utan längd.

Vad är då ett ögonblick? Detta är ett problem som sysselsatte antikens tänkare. Zenon leddes av en oeftergivlig rationalitet in i en återvändsgränd och förklarade tiden för förnuftsvidrig, eftersom den var, eller snarare inte kunde vara, på en gång rörelse och vila. Platon, som hade en större känsla för det gåtfulla, gav uttryck åt fascinerande tankar beträffande det ”plötsliga”, som enligt honom inte är tid, utan gräns och därför en öppning mot evigheten. Det dimensionslösa och icke varaktiga nuet visade sig vara evighetens närvaro.

Just så uppfattar den helige Basileios det första ögonblick i vilket varats helhet uppstår, symboliserat av ”himmel och jord”. Det skapade dyker upp i en ”plötslighet” som är både evig och timlig, på gränsen mellan evighet och tid. ”Begynnelsen”, som logiskt talat motsvarar gränsbegreppet i geometrin (gräns mellan två ytor, till exempel) är ett slags ögonblicklighet som i sig är tidlös, men vars explosion ger upphov till tiden. Här sammanträffar den gudomliga viljan med vad som hädanefter blir och förblir – själva uppkomsten av skapelsen är alltså en förändring, en ”begränsning”, och det är därför som tiden är en form för det skapade, medan evigheten i sig tillhör Gud. Denna ursprungstimlighet förringar emellertid inte det skapade på något vis: en gång skapat skall det aldrig försvinna, ty Guds ord står fast.

Den värld som så har skapats kommer alltid att finnas till, även när tiden upphör eller snarare förvandlas i epektasens oändliga nyhet, eftersom denna ju själv är en skapelse. På så vis möts den första och den åttonde dagen i samma mysterium och blir till ett i söndagen. Denna är på samma gång veckans första och åttonde dag, dagen då vi träder in i evigheten. Veckans kretslopp sluter sig i lördagens gudomliga sabbatsvila – därbortom ligger söndagen, dagen för världens skapelse och nyskapelse, uppståndelsedagen, som är liksom den evighetens ”plötslighet” som hör till den första och sista gränsen. Den helige Basileios utvecklade dessa tankar i högre grad än till och

med alexandrinarna, och han lade vikt vid att man inte skulle knäfalla på söndagen just för detta mysteriums skull, ty detta är dagen då man kommer ut ur slavens tidsbundenhet för att göra ett symboliskt inträde i Riket, där den upprättade, frälsta människan tas emot som Guds barn tillsammans med den Uppståndne.

När man talar om evigheten måste man undvika de kategorier som används för tiden. Om Bibeln ändå gör bruk av dem så är det för att med hjälp av en rik symbolism visa det goda i tiden – den låter mötet mellan Gud och människan mogna; den är till sitt väsen fristående och möjliggör den mänskliga frihetens äventyr; den kan förvandlas. Fäderna upplevde detta mycket starkt och aktade sig för att definiera evigheten som tidens motsats. Kategorierna som bestämmer tiden är rörelse, förändring, övergång från ett tillstånd till ett annat; men man kan inte rada upp dessa jämte någon statisk evighets orörlighet, oföränderlighet och fasthet. Det skulle vara evighet i Platons förnuftsvärld, inte hos den Levande Guden. Om Gud lever i evigheten måste denna levande evighet nå bortom oppositionen mellan rörlig tid och orörlig evighet. Den helige Maximos understryker att den föreställbara världens evighet är *en skapad evighet*. Proportioner, konsekvenser och orubbliga kosmiska strukturer, liksom geometrin i idéerna som ger skapelsen dess ordning och matematikens uppbyggnad utgör *eonen*, den eoniska evighet som precis som tiden har börjat (varav dess namn, ty den gav upphov till ”denna eon (detta tidevarv)” genom att komma från icke-vara till vara), men förblir oföränderlig och underkastad en tidlös existens. Denna eoniska evighet är fast och orubblig – det är den som håller samman världen och gör den begriplig. Tid och eon, synlig och fattbar, hänger samman, de är jämförbara, eftersom de båda har en begynnelse. Eonen är orörlig tid, tiden är rörlig eon. Det är enbart deras gemensamma existens och det faktum att de går in i varandra som kan göra tiden tänkbar.

Eonen är nära förknippad med änglavärlden. Både änglar och människor deltar i tiden och eonen, men på olika vis. Den mänskliga tillvaron är bunden av tid som eonen gör begriplig, medan änglarna inte har upplevt tidens fria val annat än i sin skapelses stund – ett slags ögonblickstemporalitet ur vilken de har kommit ut, antingen i en eon av tjänande och lovsång eller i en eon av uppror och hat. Det finns ändå ett slags fortskridande inom eonen, ty änglanaturen kan utan uppehåll växa i tillägnandet av det eviga goda, fast utan

följd i tiden. Änglarna ter sig alltså som förnuftsbegåvade världar i sig som tar del i utformandet av den eoniska evigheten.

Den gudomliga evigheten, å sin sida, kan inte definieras vare sig av de förändringar som hör tiden till eller av den oföränderlighet som hör eonen till. Den är bortom båda två. Den oundgängliga apofatismen förbjuder oss att föreställa oss den Levande Guden efter matematiklagarnas evighet. Den ortodoxa teologin vet därför inte av någon oskapad tankevärld. Det kroppsliga skulle annars vara det enda skapade och det skulle då framstå som jämförelsevis ont. Det oskapade når bortom alla motsättningar, i synnerhet den mellan det tänkbara och det påtagliga, det timliga och det eviga. Problematiken med det eviga leder oss tillbaka till den intighet ur vilken den gudomliga viljan reser oss för att låta en annan än Gud träda in i evigheten.

## SKAPELSEN – EN KOSMISK ORDNING

“I begynnelsen skapade Gud himmel och jord”. Den himmel och jord det rör sig om på skapelsens första dag är inte dem som vi ser: av dem kommer den ena inte till förrän på den andra dagen, med dess “valv”, eller rentav på den fjärde, med “ljusen”; och den andra kommer till när vattnet drar sig undan på den tredje dagen. Den första dagens “himmel och jord” avser hela universum, synligt och osynligt, tanke och kropp. Himlen är hela den väldiga andliga värld som omger vår jordiska tillvaro – oräkneliga änglasfärer. Berättelsen i Första Mosebok nämner dem bara helt kort för att sedan ägna all uppmärksamhet åt jorden. Här och var i de två testamentena dyker det upp ord om dessa andliga världar, men alltid helt kort. Den helige Gregorios av Nyssa tyckte sig sålunda se en symbol för änglavärldarna i de nittionio lammen som lämnades på berget – det hundrade, som hade gått vilse, skulle vara vår värld. I själva verket kan vi i vårt förfall inte ens räkna vårt universum bland dessa andliga väldigheter.

Att Skriften är förhållandevis tyst om detta är anmärkningsvärt. Det visar på jordens betydelse – jorden är mittpunkten. Detta är inte någon kvarleva av en primitiv kosmologi, oförenlig med vårt postkoperniska universum (i hur hög grad är förresten inte sådana världsbilder symboliska?). Det rör sig inte om en fysisk geocentrism, utan om en andlig. Jorden är *andlig mittpunkt* därför att

den är människans stofthydda och människan, som är porten som förbinder det odefinierade synliga med det osynliga, är skapelsens centralfigur, den i vilken kropp och tanke förenas, rikare än änglarna och delaktig i "himlens" och "jordens" alla världar. Det är människans hjärta som slår i universums mitt, och enbart den helige, vars renade hjärta omfattar de fjärran galaxerna, kan säga om dessa "stjärnbeströdda sfärer" kanske är återskenet av änglarnas eoner och därför inte behöver frälsas.

Den gudomliga ekonomin utspelar sig på jorden och det är skälet till att Bibeln vill hålla oss kvar vid jorden. Bibeln inte bara förhindrar att vi förskingrar oss bland de kosmiska väldigheterna (som vår fallna natur förresten inte kan förstå annat än i deras uppsplittrade form) och skyddar oss från de fallna änglarnas rovlystnad, så att vi kan hålla fast vid Gud. När den talar om änglar gör den det dessutom alltid i samband med den jordiska historia i vilken den gudomliga ekonomin tar del, tillsammans med ekonomins tjänare (och motståndare).

Det är alltså med jorden som centrum som skapelseverket beskrivs i Första Mosebokens sex dagar. De sex dagarna, symboler för veckans dagar, är mera en skala i värde än i tid – de särskiljer de grundelement som på en gång skapades den första dagen och ger form åt de koncentriskt sfärer av varat i vars mitt människan står och, i princip, sammanfattar dem alla.

"Jorden var öde och tom (här avses hela vårt kosmos), djupet täcktes av mörker" – detta är allting, men ännu utan särskilnad. "Guds Ande svävade över vattnet" – som en ruvande fågel, säger den helige Basileios. Liksom i dopet betecknar här vattnet elementens formbarhet.

"Gud sa: Ljus, bli till! Och ljuset blev till". Detta är Guds första befallning. Hans Ord träder in i grundämnen och väcker ljuset, den första "koden" i tillvaron. Ljuset är alltså det skapades fullkomlighet, "ljuskraften" som de "viljande orden" uppväcker; den strålar ut från Ordet och ger liv åt mörkret. Följaktligen rör det sig mindre om fysiska vibrationer än om sinnets ljus. Gud upprättar växelspelet mellan ljus och mörker. "Han skilde ljuset från mörkret". Mörkret tillhör skapelsen och får inte förväxlas med den ursprungliga "intigheten", denna gåtfulla gräns som i så fall skulle framstå som grovt substantiell. Mörkret som uppstår i denna den första dagens slutfas

(Gud kallade mörkret ”natt”) utgör den skapade varelsens möjlighet. Det är en alldeles god sak, det är fruktsamhet, liksom jorden som får sådden att växa. Gud har inte skapat det onda; i den första tillvaron finns det inget rum för ont mörker. Den första dagens goda mörker ger uttryck för fruktsamhetens skötesgåta, jordens och magens egen livsprincips mysterium, mysteriet med allt som avlar i ordets goda bemärkelse och allt som bär på liv.

På den andra dagen skilde Gud en gång för alla på vattnet ovan och vattnet under, det vill säga den jordiska tillvaron, begränsad av ”valvet”, och änglarnas eoner, som därefter inte mera omnämns i Första Mosebok.

På den tredje dagen börjar de kosmiska beståndsdelar vars sammanblandning vattnet symboliserade att skiljas från varandra efter Guds befallning. Vattnet i dess bekanta form samlar sig och jorden dyker upp. Denna får befallningen att frambringa växter, det vill säga den första livsformen. Jordan lyder Ordet, livets ursprung, på en gång Treenighetens andra person och den samordnande kraften i hela Treenigheten.

På den fjärde dagen uppstår himlakropparna med sitt regelbundna kretslopp. Den ordning Logos följer är den synliga himlens ordning. Livet som kom till ”dagen” före kräver tid, dagars och nätters rytm. De första dagarnas samtida skapelse blir för den skapade varelsen dag efter dag.

Den femte dagen låter Ordet fiskar och fåglar träda fram – det är vattnet, det våta elementet, som får befallningen att frambringa dem. Här framstår alltså de simmande och flygande varelserna som på något underligt vis verkar besläktade (rent fysiskt är de inte heller så olika), liksom även vattnet och luften, båda två sammanhängande och fuktiga. Man förnimmar tydligt att det inte rör sig om en vetenskaplig kosmogoni i den moderna bemärkelsen, utan om en vision av tillvaron och dess hierarki i vilken formens mysterium, det synligas ”sekundära egenskaper” (som vetenskapen i så hög grad har ignorerat) spelar en avgörande roll i det att de hänvisar till skapelsens *logoi*, djupen som tanken kan nå. Det är svårt för vår fallna natur att se det så, men vi kan återfinna denna vision i Kyrkans ”nya skapelse”, både i liturgins och sakramentens kosmos och i asketernas *theoria physike*.

Den sjätte dagen får jorden (som element) i sin tur befallningen att frambringa djur. Plötsligt förändras dock berättelsens ton och ett nytt tillvägagångssätt i skapandet ger sig tillkänna. Gud säger: ”Låt oss göra”. Vad betyder denna förändring?

Änglaväsendena skapades ”i tystnad” (den helige Isak). Ljuset var det första ordet. Därefter befäller och välsignar Gud (”Gud såg att allt var gott”). Den sjätte dagen, efter att djuren har skapats och Gud säger, ”låt oss göra människor till vår avbild, till att vara lika oss”, förefaller det emellertid som om han stannar till och Treenighetens tre personer samråder. Att pluralformen används här visar att Gud inte är ensamhet. Detta är det ”gudomliga rådslaget”, vars överläggning bekräftar att skapelsen inte kommer sig av vare sig nödvändighet eller nyckfullhet, utan är en fri och genomtänkt akt. Varför måste de Tre samråda inför människans skapelse istället för att ge en enkel befallning åt jorden, som när djuren blev till? Det är därför att människan, som är ett personligt väsen, måste bekräftas av Gud i hans personliga aspekt, till vars avbild hon skapas. Guds befallningar frambringar olika delar av den skapade tillvaron. Människan är dock inte en del av den, ty en person rymmer allt i sig – hon är fri och fullständig och föds av Guds ”besinnande” som en fri helhet.

”Och Gud skapade människan till sin avbild, till Guds avbild skapade han henne, till man och kvinna skapade han dem”. Gåtan med människans singular och plural återspeglar gåtan med Guds singular och plural – det är med människan skapad till Guds avbild som med Gud: den personliga principen förutsätter att den enda naturen tar sig uttryck i en mångfald av personer. Människonaturen kan inte ägas av en monad, den förutsätter gemenskap, inte ensamhet. Det är kärlekens goda mångfald. Den gudomliga befallningen, ”var fruktsamma och föröka er, uppfyll jorden och lägg den under er”, låter förstå att det finns ett visst samband mellan det första parets sexualitet och världsherravälde och trefaldighetens gåtfulla överkommande av tvåfaldigheten i Gud. Detta paradisiska *eros* lär dock ha varit lika främmande för vår fallna och glupska sexualitet som människans prästerliga herravälde över skapelsen för det rådande dödandet och jagandet på båda sidor. Gud gör det ju helt klart: ”Åt markens djur (och så vidare) ger jag alla gröna örter att äta”. Låt oss inte glömma att skapelseberättelsen använder sig av den fallna världens kategorier, samtidigt som fallet har förändrat ordens själva mening. I

vår värld är sexualiteten, ”förökandet” som Gud ålägger och välsignar, oupplösligen förknippad med splittring och död. Skälet till detta är att människan ända in i sin biologiska existens har genomgått en katastrofal förändring. Hennes kärlek skulle inte rymma en så stor paradislängtan om det inte funnes kvar i henne det smärtsamma minnet av en ursprungstillvaro där världen och nästan var kända *inifrån*, där döden alltså inte fanns.

”Gud såg att allt som han hade gjort var mycket gott”. En förnyad välsignelse, *som dock försätter människan på samma plan som de andra varelser som kommit till på den sjätte dagen.*

Efter denna skapelseberättelse, som utgör Första Mosebokens första kapitel, kommer så en andra berättelse i kapitel två. Skapelsen beskrivs där på ett helt annorlunda vis. Bibelforskningen säger att det är två olika traditioner som har utvecklats sida vid sida, två olika berättelser som efterhand har vävts samman. Detta är säkert helt riktigt om man ser enbart till textens materiella tillkomst, men för oss är det faktum att de två texterna följer på varandra Andens verk. Ingenting sker av en slump i Bibeln, allt har en mening. Det är inte ur mänskliga omständigheter eller av mänsklig vilja som Bibeln uppstår, utan ur den Helige Ande, som ger den dess djupa sammanhang. Bibeln kan inte skiljas från Kyrkan och inte heller förstås utanför Kyrkan. Det som intresserar oss är alltså inte att veta hur det kommer sig att två skapelseberättelser följer på varandra, utan varför det är så och vilken mening som ligger dold i det.

Medan den första berättelsen samlade människan och de andra jordiska varelserna under en och samma välsignelse och betonade människans enhet med kosmos på naturens nivå, gör den andra berättelsen helt klart vad som är människans roll. Dess perspektiv är helt annorlunda: i den är människan inte bara skapelsens höjdpunkt, utan också dess *princip*. Redan från början får vi veta att det inte fanns några växter därför att människan ännu inte hade skapats: ”ingen människa fanns som kunde odla jorden”. Därpå beskrivs människans skapelse i detalj: ”Då formade Herren Gud människan av jord från marken och blåste in liv genom hennes näsborrar, så att hon blev en levande varelse”. Fäderna lägger vikt vid att människan alltså är formad av Gud själv, av hans händer, och inte framställd enbart av hans Ord (vilket för oss tillbaka till den första berättelsens ”rådslag”, eftersom Sonen och Anden enligt den helige Irenaeus är Guds ”två händer”). Det är också Guds egen

andedräkt som förvandlar leran till en ”levande varelse”. Somliga har velat tolka denna ”levande varelse” som människans andliga väsen och på så vis göra vårt förnuft till en utsöndring av Gud. Om vår själ är oskapad betyder det emellertid att vi själva är Gud, fast betungade med den jordiska leran – hela skapelsen blir till ett illusionsspel. Trots det kan den helige Gregorios av Nyssa med rätta tala om en ”gudomlig gnista” i människan. *Den oskapade nåden finns nämligen med i själva skaparakten och själen tar på en gång emot liv och nåd; ty nåden är Guds andedräkt, ”gudomlighetsströmmen”, den Helige Andes livgivande närvaro.* Människan blir levande när Gud blåser liv i henne därför att den Helige Ande är den sanna grunden för vår existens (vad beträffar förbindelsen andedräkt-näsborrar, alltså Guds andedräkt-människans andhämtning, så har den den bibliska kosmologins konkreta symbolism till grund och är inte en bild, utan en verklig analogi, som än idag kommer till användning i den ortodoxa askesen).

Djurvärlden kommer i denna andra berättelse till efter människan och i samband med henne, för att hon skall ha någon ”till hjälp”. Adam ger namn åt alla djur som Gud för fram inför honom. Världen har skapats av Gud för att fullkomnas av människan. Människan känner varelserna inifrån, hon lyfter fram deras hemlighet och bestämmer över deras utbredning – hon är skald och präst, skald inför Gud därför att ”Gud förde fram dem till mannen *för att se vad han skulle kalla dem*”.

Språket sammanföll då med tingens själva väsen och detta för alltid försvunna paradisspråk kan inte återupptäckas av forskare i det ockulta, utan enbart av de ”kärleksfulla hjärtan” som Isak Syriern talar om, hjärtan ”som brinner av kärlek för hela skapelsen ... för fåglarna, för djuren, för allt som är skapat”. Runtomkring den helige lever vilddjuren i fred, precis som när Adam gav dem namn.

I denna andra skapelseberättelse uppträder alltså människan som den jordiska världens hypostas – den jordiska naturen är en fortsättning av hennes kropp.

Det var dock bara en varelse av samma natur som kunde vara mannens medhjälpare, ”en som var hans like”. Gud lät honom då försjunka i en sömn som förde honom ut ur honom själv och bildade av hans innersta natur (symboliserad av ”revbenet”, som är nära hjärtat) kvinnan, som han ställde

inför mannen; och denne såg att kvinnan var ”av samma väsen” – ”ben av mina ben och kött av mitt kött”. För fäderna finns det en likhet mellan den Helige Andes utgående och vad de kallar Evas ”utgående” – hon är annorlunda än Adam och ändå av samma natur som han, i en naturenhet och personmångfald som påminner oss om Nya testamentets mysterier.

Liksom Anden inte är underlägsen den av vilken han utgår, är inte heller kvinnan underlägsen mannen. Kärleken förutsätter jämlikhet och det var kärleken som ville denna ursprungliga fördelning, som är källan till hela den mänskliga mångfalden.

## AVBILD OCH LIKHET

Den antika filosofin var medveten om människans centrala roll och gav uttryck för den genom att tala om ”mikrokosmos”. I synnerhet stoikerna ansåg att om människan är större än världen så är det därför att hon sammanfattar den och ger den mening – ty kosmos är en stor människa, precis som människan är ett litet kosmos. Idén om mikrokosmos fångades upp av fäderna, men de gick långt bortom allt tal om besjälande.

Att människan skulle vara universums avbild och likhet”, skriver den helige Gregorios av Nyssa, är ingenting märkvärdigt; ty jorden förgår, himlen förändras och allt vad de rymmer är lika flyktigt som de själva.

Hans humor vittnar om friheten gentemot den borttynande antikens magiska världskrafter:

När man gav denna storartade titel åt människan, i avsikt att upphöja den mänskliga naturen, tänkte man inte på att hon samtidigt tillskrevs samma egenskaper som mygg och möss.

Det är inte i det obestridliga släktskapet med världen som människans storhet ligger, utan i hennes deltagande i den gudomliga fullheten, i ”avbildens” och ”likhetens” mysterium inom henne. Gregorios av Nyssa skriver:

Såsom jord är jag bunden till livet här; men eftersom jag också är ett litet stycke gudomlighet så bär jag hoppet om det kommande livet inom mig.

Människan är ett personligt väsen, precis som Gud, och inte en blind natur. Sådan är den gudsavbild som finns i henne. Hennes förhållande till världen är på ett vis raka motsatsen till den antika föreställningen: istället för att "avindividualisera" sig i avsikt att bli "kosmisk" och uppgå i en opersonlig gudomlighet, gör hennes absoluta förbindelse med en personlig Gud att hon kan "personalisera" världen. Det är inte längre människan som blir frälst genom världen, utan världen som blir frälst genom människan. Människan är ju hypostasen av hela världsalltet som deltar i hennes natur. Det är i henne som världen finner sin personliga, hypostatiska mening. För världen representerar människan hoppet om nådegåvan och föreningen med Gud, men också risken av misslyckande och förfall. Paulus skriver:

Skapelsen väntar ivrigt på att Guds barn skall uppenbaras. Skapelsen har ju blivit lagd under förgängelsen, inte av egen vilja, utan genom honom som la den därunder. Ändå finns det hopp om att också skapelsen skall befrias från sitt slaveri under förgängelsen och nå fram till Guds barns härliga frihet (Rom. 8,19-21).

Det är genom människan som skapelsen har underkastats förvirring och död, och det är av människan som den väntar sig sin befrielse, när denna genom nåden har blivit till Guds barn.

Världen följer människan, eftersom den är liksom hennes natur – man skulle kunna kalla den för en "antroposfär". Denna förbindelse mellan människan och världen fullkomnas samtidigt med förbindelsen mellan människans avbild och dess förebild, Gud – ty personen kan inte göra anspråk på att besitta sin natur, sin egenskap av mikrokosmos i världen, med mindre än att hon för-därvar sig själv. Den är när hon ger ut den, när hon anammar universum för att uppoffra det till Gud, som hon finner sin fullhet.

Vi är alltså ansvariga för världen. Vi är ordet, logos, genom vilket den kommer till uttryck och om den hädar eller ber beror på oss. Som vår förlängda kropp är det bara genom oss som världsalltet kan ta emot nåden.

Det är ju inte bara själen, utan också kroppen som har skapats till Guds avbild. "Tillsammans har de skapats till Guds avbild", skriver den helige Gregorios Palamas.

Det går därför inte att objektivera eller, om man så kan säga, "naturalisera" avbilden genom att förlägga den till någon bestämd del av människan. Fädernas slutord om vad det innebär att vara Guds avbild är att det innebär att vara ett personligt väsen, vilket i sin tur innebär att vara fri och ansvarig. Man kan fråga sig varför Gud har skapat människan fri och ansvarig. Det är just därför att han ville kalla henne till det högsta av allt: gudomliggörandet, det vill säga att i en rörelse lika oändlig som Gud av nåd bli vad Gud är till sin natur. Detta är ett kall som förutsätter ett fritt svar och Gud vill att denna rörelse skalla vara en rörelse av kärlek. Förening utan kärlek vore automatisk, men kärleken förutsätter frihet, valets och förkastandets möjlighet. Det finns naturligtvis en opersonlig kärlek, begärets blinda rörelse, som är slav under naturliga krafter. Sådan är dock inte människans eller ängelns kärlek till Gud – annars vore vi som djur som dras till Gud genom någon grumlig lockelse av sexuellt slag. För att vara som man måste vara när man älskar Gud är det nödvändigt att erkänna att man kunde vara tvärtom, man måste erkänna revoltens möjlighet. Frihetens motstånd är det enda som ger föreningen dess mening. Kärleken som Gud vill ha är inte fysisk tilldragelse, utan motsatsernas levande spänning. Denna frihet kommer från Gud, den är sigillet på vårt deltagande i det gudomliga, Skaparens mästerverk.

Ett personligt väsen kan älska en annan mer än sin egen natur, mer än sitt eget liv. Personen, alltså gudsavbilden i människan, är med andra ord människans frihet gentemot sin natur, "att vara fri från tvång och inte underkastad sin natures välde, men kunna fritt bestämma över sig själv" (Gregorios av Nyssa). För det mesta handlar människan efter naturliga impulser, hon är betingad av sitt lynne, sin läggning, sitt arv, tillståndet i världen eller i samhället, ja, av det blotta faktum att hon lever i en historisk verklighet. Sanningen om människan befinner sig dock bortom alla betingelser och hennes värdighet ligger i att kunna frigöra sig från sin natur – inte för att förinta den eller överge den som antikens eller orientens mästare, utan för att förvandla den till Gud.

Den helige Gregorios Nazianzos förklarar att frihetens mål är att det goda skall tillhöra den som väljer det. Gud vill inte behålla för sig själv det goda

som han har skapat, han väntar sig mera än ett blint och helt naturbetingat deltagande av människan. Han vill att människan medvetet anammar sin natur för att fritt äga detta goda och med tacksamhet lära känna Guds kärleks gåvor i livet och i världen.

Eftersom de kan bli Gud genom fritt val och nåd utgör de personliga väsendena skapelsens höjdpunkt. Den gudomliga allsmakten låter med dem någonting fullkomligt nytt uppstå, en radikal "inblandning" – Gud skapar varelser som kan fatta beslut och träffa val liksom han själv (jämför det gudomliga rådslaget i Första Mosebok). Dessa varelser kan emellertid besluta sig för att vara mot Gud – innebär inte detta för honom risken att se sin skapelse fördärvas? Svaret måste bli att denna risk på ett paradoxalt vis är en del av allsmaktens fullkomlighet. En skapelse som verkligen "gör nytt" låter det "annorlunda" framträda, det vill säga en personlig varelse som är i stånd att förkasta den som har skapat honom. Allsmaktens höjdpunkt är på så vis också Guds maktlöshet, ett slags gudomlig risk. Det är enbart därför att Gud ger personen kärlekens, och därmed förkastandets möjlighet som denna är hans största skapelse. Gud tar risken av sin högsta skapelses eviga fördärv just för att den skall vara den högsta. Det är en olöslig paradox –människan är svag i själva sin storhet, som består i att hon kan bli Gud; men utan svaghet kan det inte finnas någon storhet. Detta, anser fäderna, är varför människan måste gå igenom prövningar, *peira*, så att hon kan nå medvetandet om sin frihet och den fria kärlek Gud väntar sig av henne. "Gud har skapat människan som ett djur som har fått befallningen att bli Gud", lyder ett allvarsamt ord av den helige Basileios, återgivet av Gregorios Nazianzos. För att befallningen skall kunna åtlydas måste det vara möjligt att vägra. Inför människans frihet blir Gud *maktlös* – han kan inte göra våld på den, eftersom den kommer från hans allmakt. Människan är visserligen skapad av Guds vilja och ingenting annat, men hon kan inte gudomliggöras med enbart denna vilja. En vilja är nog för skapelsen, men för gudomliggörandet krävs det två. En vilja frambringar avbilden, men för att avbilden skall bli till likhet krävs det två. Den kärlek Gud hyser för människan är så stor att han inte kan tvinga henne; ty det finns ingen kärlek utan respekt. För att få människans vilja att fritt säga ja är den gudomliga viljan redo att acceptera dess trevande, dess omvägar och till och med dess revolter. Sådan är den gudomliga försynen, och den klassiska bilden av en lärare förefaller mycket blek för envar som har

upplevt Gud som en kärlekens tiggare som står vid själens dörr och själv inte vågar öppna den.

## KRISTEN MÄNNISKOLÄRA

Människans uppdrag har med oförliknelig kraft och vidd beskrivits av den helige Maximos Bekännaren. De på varandra följande uppdelningar som utgör skapelsen skulle motsvaras av föreningar eller synteser, åstadkomna av människan med frihetens och nådens ”synergi”.

Den grundläggande skillnaden i vilken det skapades själva existens är rotad är den mellan Gud och skapelsen i sin helhet, mellan skapat och oskapat.

Den skapade tillvaron uppdelas därpå i himmelskt och jordiskt, synligt och osynligt. I det synliga universum är himlen skild från jorden. På jordens yta finns paradiset på en särskild ort. Paradisets invånare är uppdelade i två kön, manligt och kvinnligt. Adam skulle överkomma dessa skillnader genom att medvetet samla hela det skapade kosmos i sig själv, där det tillsammans med honom skulle gudliggöras. Först skulle han överkomma den sexuella särskillnaden genom ett kyskt liv och en mera fullkomlig förening än den yttre som sker genom könet, en ”rättskaffenhet” som skulle leda till innerlig gemenskap. Det andra steget skulle ha varit att förena paradiset med resten av skapelsen genom en gudskärlek som gjorde honom fri från allt och öppen för allt; med paradiset inom sig skulle han ha förvandlat hela jorden till ett paradiset. Det tredje steget skulle ha varit att med sinne och kropp övervinna alla avstånd genom att föra samman hela den synliga världen, jorden och dess valv. Därpå skulle han ha trätt in i den himmelska världen, levt änglarnas liv, anammat deras förstånd och i sig själv förenat den osynliga och den synliga världen. Till slut skulle denne kosmiske Adam ha gett sig själv, och därmed hela skapelsen, åt Gud utan att behålla någonting för sig, och han skulle av honom ha fått sig tillskänkt i kärlekens ömsesidighet, det vill säga av nåd, allt vad Gud har av naturen. I detta övervinnande av ursprungsskillnaden mellan skapat och oskapat skulle människans gudomliggörande fullbordas och genom henne hela skapelsens.

Fallet gjorde att människan inte längre nådde upp till sin kallelse. Den gudomliga planen har dock inte förändrats. Den förste Adams uppgift utfördes därför av den himmelske Adam, Kristus. Inte för att låta människan slippa, ty Guds oändliga kärlek skulle inte tillåta att någonting träder i stället för människans fria ja; utan för att ge henne en chans att slutföra sitt verk och på nytt öppna för henne gudomliggörandets väg, den oerhörda syntes i människan mellan Gud och det skapade världsalltet som är den djupaste meningen med all kristen människolära. Det var alltså nödvändigt att Gud blev människa, för syndens skull och för att människan skulle kunna bli Gud, och nödvändigt att den andre Adam invigde den ”nya skapelsen” genom att överkomma alla skillnader i den gamla. Genom sin jungfrufödsel når ju Kristus bortom könsskillnaden och öppnar för förlossningen av ”eros” två vägar som blir ett enbart i Maria, som på en gång är jungfru och mor: det kristna äktenskapet och munklivet. På korset förenade Kristus hela den jordiska världen med paradiset; ty när han lät döden tränga in i sig för att förinta den i mötet med sin gudomlighet uppfylldes jordens mörkaste ort av ljus och ingen plats kan längre vara förbannad. Efter uppståndelsen är inte Kristi kropp bunden av rummets lagar – den samlar allt det synliga och förenar himmel och jord. Genom himmelfärden gör Kristus den himmelska och den jordiska världen till ett och förenar änglakören med människosläktet. När han sätter sig på Faderns högra sida för han in mänskligheten i Treenigheten själv, bortom alla änglakretsar, och detta är början på världsalltets gudomliggörande.

Det är därför enbart i Kristus, den andre Adam, som vi kan finna adamsnaturens hela fullhet. För att bättre förstå denna natur måste vi behandla två svåra problem, som för övrigt hänger samman: sexualiteten och döden.

\*

Är det biologiska tillstånd i vilket vi idag befinner oss detsamma som för människorna före fallet? Har detta tillstånd, som är förknippat med det tragiska växelspelet mellan kärlek och död, sitt ursprung i paradiset? Fäderna kunde inte föreställa sig paradiset annat än genom den förbannade jordens prisma, och just därför finns det en risk att de blir subjektiva och låter sig påverkas av icke-kristna läror. Ett dilemma tar form: det kan ha funnits en biologisk sexualitet i paradiset, som den gudomliga befallningen att föröka sig

antyder. I detta människans ursprungstillstånd, förringas emellertid inte gudsavbilden av denna djuriskhet som pekar på både mångfald och död? Det kan också ha varit så att den paradisiska tillvaron var fri från all djuriskhet, i vilket fall synden består i själva vårt biologiska liv och vi hamnar i ett slags manikeism.

Fäderna förkastade visserligen denna andra lösning tillsammans med origenismen, men det var svårt för dem att undvika den första. I den fallna världen kan länken mellan sex och död, mellan djuriskhet och dödlighet, inte förnekas, och med detta som utgångspunkt frågade de sig om inte kvinnans skapelse redan i paradiset utgjorde ett hot mot människans möjliga odödlighet, då den ju införde ett biologiskt tillstånd som var förknippat med dödligheten. Denna negativa sida av könsskillnaden skulle ha medfört en viss svaghet, och människonaturen var hädanefter utsatt och fallet oundvikligt...

Detta oundvikliga sammanhang mellan könsskillnaden och fallet förkastades av Gregorios av Nyssa, som senare skulle följas av Maximos bekännaren. Gregorios ansåg att sexualiteten hade skapats av Gud som en möjlighet att bevara släktet och ingenting mera, eftersom han förutsåg synden. Den sexuella olikheten gav människan en försäkran som inte medförde något tvång, ungefär som en passagerare får en livväst utan att för den skull uppmanas att kasta sig i havet. Denna möjlighet skulle inte aktualiseras annat om människonaturen söndertrasades och slöt sig för nåden genom synden, som inte har någonting med sex att göra. Först i detta förfallna tillstånd, där döden är syndens lön, blir möjligheten till en nödvändighet. Det är här som vi finner den bibeltolkning som Philon först införde och som rör de ”kläder av skinn” som Gud gjorde åt människan efter fallet: dessa kläder skulle vara vår nuvarande natur, vårt grova biologiska tillstånd, helt annorlunda än paradiset genomlysta kroppslighet. En ny värld bildas som försvarar sig mot förgängligheten genom sexualiteten, varigenom lagen om födsel och död träder i kraft. Sexualiteten framstår i detta sammanhang inte som dödlighetens orsak, utan som dess relativa motgift.

Man kan emellertid inte hålla med Gregorios när han utgår från sexualitetens ”preventiva” karaktär och menar att uppdelningen i manligt och kvinnligt har ”lagts till” avbilden. Det är ju inte bara denna, utan alla skillnader i det skapade som till följd av synden har antagit splittringens och dödens karaktär.

Människokärleken, älskarnas totala lidelse, har även i sitt oundvikliga nederlag aldrig upphört att vittna om en paradisnostalgi i vilken hjältedåd och konst äger sitt ursprung. Vad paradiset sexualitet var känner vi nästan inte alls till – en väsensförenad innerlighet vars underbara förökning, som skulle ha uppfyllt allting, säkert inte förutsatte vare sig mångfald eller död. Synden gjorde ju kroppen till ett objekt (”de såg att de var nakna”) och de två första människopersonerna blev till åtskilda naturer, två individuella varelser som hade yttre samröre med varandra. Den nya skapelsen i Kristus, den andre Adam, ger oss emellertid tillfälle att ana den djupare meningen med en skillnad som helt visst inte var ett ”tillägg” – läran om Maria, kärleken mellan Kristus och Kyrkan och äktenskapets sakrament visar på den rikedom som har sitt ursprung i kvinnans skapelse. Det är dock en rikedom som vi bara dunkelt anar, förutom i Jungfruns unika gestalt, ty vårt fallna tillstånd består ännu och nödvändiggör för vår mänskliga kallelse fullkomnande inte bara äktenskapets stadgande kyskhet, utan också och kanske främst munklivets förädlande kyskhet.

\*

Kan man påstå att Adam verkligen var odödlig i sitt paradistillstånd? “Det är inte Gud som har gjort döden”, säger Salomos Vishet (1:13). För den allra äldsta teologin, den helige Irenaeus till exempel, var Adam varken nödvändigtvis dödlig eller nödvändigtvis odödlig – hans natur var rik på möjligheter och formbar, den kunde ständigt näras av nåden, som genom sin förvandlande kraft skulle föra den förbi ålderdomens och dödens skär. Detta var Adams frihetsprov. Livets träd mitt i paradiset och dess odödlighetsfrukt var alltså en möjlighet, precis som nattvarden är i vår krist-kyrkliga värld, där den helar, när och styrker oss till själ och kropp. Man måste nära sig av Gud för att fritt kunna nå fram till gudomliggörandet. Det är i denna personliga ansträngning som Adam misslyckades.

Guds förbud ger upphov till ett dubbelt problem: kunskapen om ont och gott samt förbudet i sig.

Varken kunskapen i sig eller kunskapen om gott och ont är ond. Att man behöver precisera detta röjer dock en existentiell mindervärdighet, ett faller tillstånd. I syndatillståndet är det förvisso nödvändigt för oss att veta vad som

är ont och vad som är gott för att kunna göra det ena och undvika det andra, men denna kunskap var inte någonting som Adam i paradiset behövde. Det ondas själva existens förutsätter en villig separation från Gud, ett förkastande av Gud. Så länge som Adam förblev förenad med Gud och uppfyllde hans vilja, så länge som han närde sig av hans närvaro, var en definition av detta slag inte nödvändig.

Det är därför som det gudomliga förbudet inte så mycket handlar om kunskapen om gott och ont (eftersom det onda inte finns annat än som risk – risken för Adams synd); det var snarare en avsiktligt prövning som skulle medvetandegöra den första människans frihet. Adam måste träda ut ur den barnsliga omedvetenheten och i kärlek acceptera att lyda Gud. Det var inte ett nyckfullt förbud – om gudskärleken hade anammats av människan skulle den ha fyllt henne helt och hållet och genom henne fått världsalltet att lysa av nåd. Hur skulle hon då ha kunnat föredra annat och avgränsa en aspekt av denna strålande värld, en frukt, för att dra in det i en självisk virvel som skulle få världen att slockna och bli blind för all gudsnärvaro? “Ät inte...”, “rör inte...” öppnar möjligheten till en verkligt medveten kärlek, en ständigt växande kärlek som för människan bort från det fristående åtnjutandet inte bara av ett träd, utan alla träd; inte bara en frukt, utan allt som finns att se, och öppnar för henne, och för hela universum i henne, porten till Guds glädjesal.

*Vladimir Lossky*