

”OCKSÅ KVINNAN ÄR GUDS AVBILD”¹

Den föreställning som grundar sig på Första Mosebok 1:26-27, att människan är skapad till Guds avbild, spelar inte alls samma betydande roll i den hebreiska Bibeln som den senare skulle göra i den patristiska antropologin, i samband med kristologin. Det är ett udda stycke i begynnelsen av det gamla förbundet och som varken utvecklas eller fördjupas förrän den judiska tanken, på Philon av Alexandrias tid, möter den grekiska filosofin. Användningen av begreppet avbild för att beskriva relationen mellan världen och det gudomliga är vanlig inom denna, åtminstone i den mån den härrör från platonismen. I avsikt att omvända filosofin till Kristus ville fäderna på 300-talet tala som filosofer. I synnerhet Basileios av Cesarea och Gregorios av Nyssa fann i de två verserna från Första Mosebok den skriftliga grunden för en syntes som förenar den bibliska antropologin och de ”sanningsfrön” (logos spermatikos) som finns utspridda i den hedniska visheten. De begrundade och kommenterade dem alltså utförligt. Deras företrädare i detta var Philon och Origenes. Till skillnad från dem var de emellertid noga med att lägga åt sidan alla gnostiska spekulationer och försätta sin antropologi i ljuset av den kristna uppenbarelsens radikala nyhet.

I den grekiska filosofin, i synnerhet platonismen och nyplatonismen, används begreppet ”avbild” för att beskriva relationen mellan gudomen och världen, mellan Gud som är Absolut och varelserna som inte består i sig själva. Den betecknar då på en gång ett naturligt släktskap, en ontologisk relation och en degradering, allteftersom man avlägsnar sig från det opersonliga Ena och sjunker ned till de påtagliga varelsernas mångfald. På något sätt och i någon mån deltar dock alla dessa varelser i gudomligheten *enligt naturen*. För den vise består frälsningen i att följa samma led i den motsatta riktningen, stiga upp genom väsendena för att återfinna det Ena och sjunka in i det. Denna föreställning påverkade vissa kristna mystiker från den patristiska epoken, som till exempel Evagrius av Pontos. Hos den kristna antropologins grundare, Irenaeos av Lyon och framför Basileios av Cesarea och Gregorios av Nyssa betecknar emellertid uttrycket ”Guds avbild” eller ”vara till Guds avbild” en radikalt annorlunda relation när det används om människan.

¹ Basileios av Cesarea

Enligt Bibeln är avståndet mellan den översinnlige, personliga Guden och varelsena han skapat oändligt. Det är detta oändliga avstånd, ett avstånd som utesluter allt *naturligt* släktskap, som man vill komma åt när man förkunnar skapelsen ur intet, *ex nihilo*. Det är enbart Gud som, efter sin kärleks överflöd och fullkomliga frihet, kan nå den andra sidan av avgrunden som skiljer det skapade från Skaparen. Han liksom överskrider sin egen transcendens. Det som den kristna teologin kallar nåd är just denna relation av fullkomligt fri kärlek som erbjuds den med frihet begåvade varelsen av den personlige Guden när han skänker honom existens. I denna bemärkelse är nåden rakt motsatt den *naturaliga* relationen, som ju är nödvändig. I en annan bemärkelse motsvarar nåden den mänskliga naturens dynamiska och fundamentala inriktning såsom skapad och velad av Gud. Det är just den betydelsen som gäller i den bibliska förkunnelsen av människan, skapad till Guds avbild, såsom fäderna förstod den.

Fädernas antropologi utgör inte ett enda block. Det finns inte rum i den här artikeln för en systematisk undersökning av hur begreppet Guds avbild har förståtts, även om vi skulle begränsa oss till enbart Basileios och Gregorios av Nyssa. Inom ramen för en gemensam teologi och ett både mystiskt och eskatologiskt perspektiv uppvisar fäderna skillnader på vissa punkter. De tvekar och söker ibland, placerade som de är mellan den grekiska dualismen och den bibliska personalismen. Bortom dessa skillnader och denna tvekan finner man dock, som fader John Meyendorff och före honom Vladimir Lossky har visat,² en i grunden identisk, gudscentrerad och dynamisk människosyn. Det är visionen av en mänsklighet som i djupet av sin natur inte är eller snarare *blir* sig själv annat än om den existerar ”i Gud” eller ”i nåd.” Människan är en ”existens” som är öppen uppåt och kallad till att ”växa i det gudomliga livet.” Hon gör det genom en gåtfull synergi mellan sin skapade frihet och den gudomliga fläkt som är det i henne som inte kommer från henne själv, men ändå är närmare henne än hon själv och ger henne liv. I en kommentar till berättelsen om människans skapelse enligt Första Mosebok 2:7 skriver Gregorios av Nazianzos:

Guds Ord tog en näve nyskapad jord, formade den med sina odödliga händer till vår skepnad och gav den liv; ty anden som han blåste in i den var en stråle av den osynliga Gudomen. Så skapades människan av

² John Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, s 185-187. På svenska, Artos 2006

jord och ande, en avbild av den Odödlige, ty den andliga naturen finns hos de båda.³

Gudsavbilden är inte *någonting*, en bestämd del av människan. Den motsvarar den alltomfattande, dynamiska inriktningen hos en som är kallad till att ständigt överträffa sig själv och nå bortom sin natur. Som sådan är gudsavbilden både en gåva och en uppgift – uppgiften att *bli* ”till Guds likhet.”

Anthropos skiljer sig på ett radikalt sätt från alla andra skapade varelser genom sin förmåga att överträffa sig själv. Gregorios ler åt de filosofer som anser sig förhårliga människan genom att presentera henne som ett mikrokosmos. I det bibliska perspektivet är människan långt större än världen, eftersom hon äger livsanden, den gudomliga gnistan som Gud har blåst in i henne. Människan skapades sist av alla varelser och är, enligt Guds eviga plan (som synden kan störa, men inte förstöra), kallad till att härska över världen, att utforska den och glädja sig över världsalltets skönhet.⁴ Denna konungslighet förutsätter en djup solidaritet. Mänskligheten är, enligt en bild som Gregorios av Nyssa använder, en ”fri spegel” som tar emot och sprider ljus när den vänder sig till den sol som är Gud. Om den vänder sig bort från solen hamnar den i mörker, och världen med den.⁵

De kappadokiska fäderna använde inte termen *person* eller hypostas för människan i samma betydelse som den får i deras treenighetsteologi, där den betecknar den absoluta skillnaden i den till naturen absoluta gemenskapen eller identiteten hos Fadern, Sonen och den Helige Ande. Deras uppfattning om gudsavbilden i människan, som uppvisar olika nyanser hos var och en, ligger emellertid mycket nära den moderna uppfattningen om människans person, en uppfattning som förresten kommer från den kristna triadologin. Personen är ”nous” förstått som ”människans särskilda förmåga att nå bortom sig själv och delta i Gud.”⁶ Den är människans frihet, som i synnerhet Gregorios av Nyssa insisterar på – inte så mycket kunskap om sig själv som självbehärskning, herradöme över sig själv och världen. Personen är det som gör människan till en gåtfull existens som, precis som Gud själv, sträcker sig

³ Gregorios Nazianzos, *Poemata Dogmatica*, VIII-VV. 70-75, P.G.T. 37, kol 452.

⁴ Gregorios av Nyssa, *Människans skapelse*, kap II-VI.

⁵ *Ibid.* kap XII, 164a.

⁶ Jeohn Meyendorff, *op. cit.* s 214.

bortom alla begrepp man vill stänga in henne i.⁷ En-treheten, fullhet av gemenskap mellan olika personer, är arketyper för denna återställda gemenskap, vars profetiska tecken och frö kyrkan är. Ty kyrkan är början på en gemenskap där varje person är kallad att delta i det gudomliga livet och så förverkliga sig i sin egen enhet, i gemenskap med alla andra.

Detta är en vision som fäderna uttryckligen utvidgar till att omfatta hela mänskligheten. Den gäller människan, skapad en enda till avbild av den ende Sonen, som är den substantiella avbilden av Fadern. Befriad från all grov antropomorfism betecknar denna senare term den transcendenta och överpersonliga Källan till allt som finns. Genom sin inkarnation har Ordet

anammat mänskligheten på ett sätt som inte lämnar någon mänsklig hypostas vid sidan om, utan ger alla en möjlighet att i honom återställa sin enhet.⁸

Det är i detta perspektiv av mänsklighetens enhet som man bör förstå den hypotes om en dubbel skapelse som Gregorios av Nyssa lägger fram. Först och främst, eller snarare ursprungligen, en skapelse i tidlös, logisk bemärkelse av den fullkomliga, universella människan till Guds avbild. I andra hand, i avsikt att förebygga fallet, som drar med sig dödligheten, skapelsen av en sammansatt mänsklighet som skall försäkra fortplantningen av en mängd bekönade individer. Med tonvikt på denna enhet skriver Gregorios av Nyssa:

När Skriften säger, ”Gud skapade människan”, anger den allmänna formen att det rör sig om hela mänskligheten. I denna skapelse nämns inte Adam ... Namnet som ges åt den skapade människan är inte ett personligt namn, utan den universella människans namn. Det är nämligen inte i någon del av människonaturen som avbilden finns, precis som skönheten inte ligger i någon bestämd egenskap. Det är hela släktet som äger denna avbild.⁹

⁷ Gregorios av Nyssa, *op. cit.* kap XI, 156a: ”Eftersom vi inte kan lära känna vår egen andes natur, som är till sin Skapares avbild, kan vi förstå att den i sig äger den fullkomliga likheten till Den som står över den och att den genom sitt mysterium är präglad av den ogripbara naturen.”

⁸ John Meyendorff, *op. cit.* s 214.

⁹ Gregorios av Nyssa, *ibid.*, 185b, s 159-160.

Den universella människan som redan finns i Guds tanke är dock inte ett abstrakt ideal. Det är den konkreta totaliteten av mänskligheten samlad i Kristus, *Totus Christus*, den fullhet som Anden gradvis för till sin fulla resning genom sitt arbete i människohistorien.

I ett perspektiv som präglas av en viss dualism förefaller förvisso, enligt hypotesen om människans dubbla skapelse, uppdelningen av mänskligheten i två kön främmande för gudsavbilden. Det är inte att den är ond, eftersom den är avsedd av Gud, men den har enbart kommit till för att förebygga fallet. Sexualiteten representerar ett slags nedgång i det djuriska som föregår syndafallet. Därmed framstår den också som på något vis parallell till den rent andliga gudsavbilden. Den verkar inte vara berörd av den senares utstrålning. Sexualiteten tjänar ett transcendent syfte, nämligen mänsklighetens slutliga gudomliggörande, men är ändå inte själv förvandlad. Kvinnan förlorar visserligen inte sitt värde i denna vision, men förkroppsligar hon inte frestelsen för munken, som har avlagt kyskhetslöfte och avstår från att fortsätta sin existens i sina efterkommande? Kanske de spänningar som finns i hans antropologi återspeglar vad Gregorios av Nyssa själv upplevde när han, som var en gift man, måste avstå från det äktenskapliga samlivet då han blev biskop.

Basileios av Cesareas sätt att ta sig an problemet är mera enligt Skriften, mera pastoralt och mindre påverkat av filosofiska spekulationer. Evangeliets fundamentala personalism tränger igenom i språket, som förblir dualistiskt till sin karaktär. Han rättar en fiktiv utfrågare som tolkar termen ”människa” i Första Moseboks första kapitel som enbart ”man” och säger:

Nej! Just för att ingen på grund av bristande kunskap skall tolka ”människa” enbart som ”man” lägger Skriften till: ”man och kvinna skapade han dem.” Liksom mannen äger också kvinnan privilegiet att vara skapad till Guds avbild. Bådas naturer är lika aktningvärda, deras dygd är lika, deras lön är densamma och de faller under samma dom. Kvinnan skall inte säga: jag är svag – ty kraften finns i själen. Guds avbild bär på samma värde, alltså må också dygden och de goda gärningarna vara desamma hos båda. Det finns ingen chans för den som vill ta kroppens svaghet som ursäkt: genom barmhärtigheten blir kroppen tålig i försakelse och uthållig i vaka. Kan mannens natur tävla

med kvinnans, hon som tillbringar sitt liv i försakelse? Kan mannen efterlikna kvinnans uthållighet i fasta, i böneiver, i flödet av tårar och rådigheten i goda gärningar? ... Den dygdiga kvinnan besitter det som hör till avbilden. Du har alltså blivit lik Gud genom godhet, tålmod, samförstånd och kärlek till andra och till dina bröder, genom att avsky det onda och behärska syndiga lidelser, så att makten att befalla blir din.¹⁰

Det är anmärkningsvärt att Basileios i detta porträtt av kvinnan ”till Guds avbild” nästan avsiktligt verkar samla både kvinnliga och manliga drag – själskraft och mildhet, tålmod, godhet, fysisk uthållighet och makt att befalla. Den personliga heligheten överskrider könsskillnaden utan att förneka den. Den är ”själens” eller ”den inre människans” strålgans bakom den ”slöja” som är ”den yttre människan”, ”kroppen.” Själens och kroppen är inte främmande för varandra. Det är personen som utgör deras enhet.

Jaget finns i den inre människan. Det som är utanför är inte jag, utan mitt ... Kroppen är alltså själens instrument.¹¹

För Basileios är både mannen och kvinnan framför allt personer som är kallad till att ”fullkomna sig själva” för den härlighetskroppens skull som finns i Guds närhet, i Kristus:

Sträva efter barmhärtighet och godhet för att ikläda dig Kristus.
Närheten till honom gör dig nära till Gud.¹²

När Basileios prisar kvinnan och uppmanar henne till att nå bortom sig själv vet han vad han talar om. Han känner kristna kvinnor som har nått lika långt som eller längre än många män. Han har själv sagt att hans storasyster Makrina har varit hans mästare och väglederska i det andliga livet.

I den rabbinska exegetikens efterföljd lägger fäderna ofta det största ansvaret för fallet hos kvinnan. Mannen faller efter henne. Han är först i skapelsen, men inte i synden. Annars uppehåller de sig inte nämnvärt vid jämförelsen mellan mannens och kvinnans ansvar, utan talar hellre om mänsklighetens

¹⁰ Basileios av Cesarea, *Om människan ursprung, Homelia I*, 18.

¹¹ *Ibid.*, 7.

¹² *Ibid.*

allmänna skuld. Den trolösa men botfärdiga Eva, som drömmer om det förlorade paradiset – men vars avkomma enligt löftet skall krossa ormens huvud – blir för dem ”en symbol för mänskligheten i dess tragiska sökande efter Gud.”¹³ På samma sätt är det hennes outsläckliga hopp om frälsning som den trolovade i Höga Visan personifierar och vars uppfyllelse Maria *magnificat* förkunnar.

Denna snabbskiss av den patristiska teologins människosyn i förhållande till kvinnans *imago Dei* är bara utkastet till ett studium som måste gå mera på djupet. Fädernas mariologi, som kräver ett studium för sig, har till exempel inte berörts här.

Det är med avsikt som jag inte tar upp de verbala attacker som fäderna ibland har riktat mot människor av kvinnligt kön. Av pastorala skäl kände de sig tvungna att ingripa mot ett moraliskt förfall som de höll kvinnorna ansvariga för, om det nu var med rätta eller ej. Aggressiviteten kan också vara ett uttryck för olösta personliga, psykologiska problem. Inte desto mindre faller denna retorik med sina överdrifter utanför deras globala, teologiska och teocentriska vision av mänskligheten. Den förminskar inte på något vis deras övertygelse om mannens och kvinnans fundamentala jämlikhet och gemensamma mål i Gud. Det är en övertygelse som Gregorios av Nazianzos ger uttryck för i en kort men slagfärdig sammanfattning:

En enda Skapare för mannen och kvinnan, samma lera, samma avbild, samma lag, samma död och samma uppståndelse för båda.¹⁴

Detta är den tanke som fäderna har gett oss i arv, ett pund som de kristna ofta har grävt ned i jorden och som andra, som inte tillhör kyrkan (eller åtminstone inte anser sig göra det), ibland har gjort bättre bruk av – men inte utan att i sin tur förfalla till andra överdrifter.

Fäderna var djupt övertygade om männens och kvinnornas lika värde, eftersom de bär på samma gudomliga avbild och båda är kallade till att gudomliggöras, det vill säga att genom nåden förenas med Gud. Av detta drog de emellertid inte slutsatsen att män och kvinnor borde ha samma poster eller

¹³ France Quéré, *La Femme Avenir*.

¹⁴ Gregorios Nazianzos, *Tal 37, 6*.

uppgifter i samhället, eller åtminstone i kyrkan. Hur förklarar man vad som verkar vara en brist på konsekvens? De skäl som är av historisk och kulturell natur förefaller till stor del förbipasserade idag. Andra, grundade på Skriften och traditionen och av teologisk natur, är värda att noga studeras. De framställs dock ofta på ett summariskt och otillfredsställande vis. Är det därför att de enbart tjänar till att rättfärdiga eller ”rationalisera” – i den psykoanalytiska betydelsen – den manliga viljan till att dominera? Denna förklaring, som förs fram av vissa feminister nuförtiden, är i sin tur överdrivet förenklad. Bakom oviljan till att prästviga kvinnor – eller åtminstone viga dem till klerikal tjänst¹⁵ - kan man ana någonting osagt, vid sidan av de uttalade skälen, ett nej som kanske grundar sig på vad som upplevs som självklart utifrån en levd erfarenhet. Det rör sig om en intuitiv känsla för symboliken i det manliga och det kvinnliga och dess ömsesidighet, en symbolik som kan avläsas i kroppen som i en bok¹⁶ och som går rakt igenom hela Skriften. I praktiken är den emellertid också fläckad av uråldriga tabun, av rester av grekisk dualism och rädsla inför sexualiteten. Tiden har nog kommit för ett klarläggande och en seriös teologisk genomgång av denna invecklade fråga, i fädernas anda. Med det förstås en skapande frihet i den äkta traditionens dynamism, inte en stelbent traditionalism.

Elisabeth Behr-Sigel

¹⁵ Historiskt talat råder det inte längre någon tvekan om att vissa österländska kyrkor vigde kvinnor till diakonal tjänst. Jmfr. R. Gryzon, *Le ministère des femmes dans l'église ancienne* (1972).

¹⁶ Susannah Herzel, *The Body is the book*, i Peter Moore, *Men, Women, priesthood* (London 1978). Det finns viktiga bidrag från biskop Kallistos Ware och fader Louis Boyer i denna bok.