

SKAPELSE SOM EN KALLELSE TILL HELIGHET

Under de senaste åren har både new age och den gröna rörelsen vuxit enormt och trängt djupt in i den allmänna kulturen. Det ”hot” som new age förmodas utgöra för katolsk tro och tradition togs nyligen upp på ett välunderrättat och aningen humoristiskt sätt i ett gemensamt dokument från de påvliga råden för kultur och interreligiös dialog, kallat *Jesus Kristus, bärare av livets vatten*. Vad den gröna rörelsen beträffar har påven ofta tagit upp ekologiska teman i sina tal och encyklikor. Ett sätt att förstå dessa sinsemellan förbundna fenomen är att se dem som ett allmänt svar på vår oförmåga att uppleva människans sammanhang med kosmos. En period av rationalism verkar ha gjort oss främmande från resten av den naturliga världen och samtidigt berövat oss ”hänförelsens” upplevelse. Det är som om den värld som den moderna vetenskapen ställer oss inför är för liten för att rymma vår djupaste längtan. Moderna romantiker söker därför sammanhang, gemenskap och översinnlighet. Men de söker inte detta i vanligt religiöst liv, utan i vad som uppfattas som alternativ till övermodig vetenskap och ”institutionell” religion. Det är helt och hållet möjligt – och alltmer brådskande – att utifrån den katolska traditionen återfinna både sammanhang, gemenskap och översinnlighet. Detta kan ske utan att man ger efter för den moderna romantikens överdrifter. Nyckeln till dessa tre ligger nämligen inte i något alternativ till kristen tro, utan i en djupare förståelse av vad inkarnation och Treenighet innebär. Vad modern katolicism kallar ”en allmän kallelse till helighet” är i sista hand kallelsen till att förenas med Gud i den heliga Treenighetens liv. Denna enhet kommer till stånd genom människan, men omfattar och förvandlar i sista hand hela världsalltet. Den svarar mot människohjärtats behov av det övernaturliga, men innesluter samtidigt den naturliga skapelsen.

Trefaldigt deltagande

Thomas av Aquinas åstadkommer en perfekt jämvikt mellan de insikter som har förts vidare från hans platonska och aristoteliska föregångare, men hans filosofiska syntes styrs inte av lärjungeskap till någon bestämd grekisk lärare. Hans mästare är en jude. Det berättas att Aquinas i sin tankemöda vilade huvudet mot tabernaklet där hans eukaristiske Herre var. Anekdoten är

avslöjande för stommen i hans metod, en metod som möjliggjorde Aquinas' djupa insikt i Guds existens och hans uppenbarelse som JAG ÄR i Andra Mosebok (3:13-15). För Thomas är Gud den i vilken "essens" och "existens" sammanfaller: Gud är ren existensakt, vilket betyder evig, obegränsad och full existens.¹ I motsats till allting annat behöver inte Gud få sig existensen *given*, han behöver inte föras från möjlighet till verklighet innan han kan sägas "vara." Särskillnaden mellan väsen och vara fördjupar den teori om deltagande som är Platons gåva till kristendomen. Här skulle jag vilja föreslå att den kräver att vi gör en särskilnad inom själva deltagandet. Jag kan urskilja tre typer eller nivåer av deltagande i Gud.

Hur platonisk eller aristotelisk den kristne tänkaren än var fordrade den judisk-kristna uppenbarelsen av det gudomliga skapandet en precisering av de filosofiska traditioner som gått i arv från grekerna. Ett enkelt deltagande i en idé – även en idé som finns i Guds sinne – kan inte få något att existera. Enligt Thomas kan det endast ge svar på "vad" detta något är. För att vi skall kunna säga "att" det är måste det också delta direkt i *esse*, vilket är Guds själva väsen, den fullkomliga existensakten.² Det är därför som jag skulle vilja tala om ett slags dubbelt deltagande hos Thomas, till skillnad från det enda deltagande Platon förutsätter. Det är ett tvåfaldigt deltagande som skiljer faktiskt existerande ting (substanser) från deras former. Och det är detta som gör att Thomas kan lägga fram en kristen skapelselära som ser mycket annorlunda ut än läran om naturlig emanation. Det andra deltagandet – deltagandet i *esse* – är inte "automatiskt." Det måste alltså komma till stånd genom ett personligt ingrepp, en medveten handling. Gud är inte bara ursprung till, utan också skapare av världen.

G. K. Chesterton har på ett enastående vis gett uttryck för detta sätt att betrakta verkligheten som skapelse och därmed som ren gåva. Tag till exempel det här stycket ur hans bok *Chaucer*:

Det finns bakom alla våra liv en avgrund av ljus, mera bländande och outgrundlig än någon avgrund av mörker; och detta är nuets avgrund, existensens, det faktum att saker och ting verkligen finns och att vi

¹ Nyplatonikerna särskiljer ibland vara och bortom-vara eller "icke-vara." Såsom varande den högsta principen är det nyplatonikernas överväsenliga gudom som blir Thomas' *actus essendi*, det gudomliga *esse*.

² *Esse* tas givetvis emot i enlighet med substansens förmåga, som definieras – och därför begränsas – av dess väsen.

själva är så otroligt verkliga att vi ibland knappt kan tro det. Det är det fundamentala faktum att vi finns, snarare än inte finns. Det är omöjligt att tänka, men vi kan inte heller tänka bort det, även om vi ibland är tanklösa om det – tanklösa och framför allt otacksamma.³

Det finns också *en tredje form* av deltagande som är bekant i kristen teologi, om än ej vanligen under detta namn. Det är deltagande i Guds eviga liv genom nåd. Att delta i Gud genom ren existens som skapelse, det som jag har kallat det andra eller dubbla deltagandet, är nämligen inte tillräckligt för att försäkra det eviga liv som de grekiska kyrkofäderna kallar *theosis* och S:t Thomas sammanställer med det direkta skådandet av Gud i hans väsen. Denna ”saliga” (eller saliggörande) vision, som fullbordar eller fullkomnar vår natur, förutsätter ytterligare en gåva – en gåva som egentligen bara kan tas emot av de heliga. ”Saliga är de renhjärtade, ty de skall se Gud.” Man kan inte skåda utan att först ha blivit ren.

Detta trefaldiga deltagande går i Treenighetens tecken. Det andra deltagandet återspeglar, i skapelsen, Sonens utgående från Fadern, medan den tredje typen av deltagande återspeglar den Helige Andes utgående som den kärleksfulla enheten mellan Fader och Son. Detta är precis som det skall vara, ty det är bara Andens nåd som kan göra den skapade varelsen ett med Gud i salighet. Det är mottagandet av den Helige Ande – ”persongåvan” (för att använda ett uttryck i Johannes Paulus II:s encyklika om den Helige Ande) – som gör att den salige kan nå bortom relationen skapad-Skapare och äntligen ta plats i Guds treenighetsliv.

Även inom Treenigheten finns det ju givande och mottagande. De tre personerna är av samma gudomliga substans just därför att denna substans skänks *in toto* av den ena personen till den andra. Den gudomliga naturen eller väsendet – vilket hos S:t Thomas är detsamma som existensakten eller *esse* – är för evigt fullkomligt given och för evigt fullkomligt mottagen av var och en av de tre gudomliga personerna. Skolastikerna definierade de gudomliga personerna som ”substantiella relationer.” Det är ett ganska abstrakt sätt att säga att ”Gud är kärlek.” Ty kärlek betyder givande och

³ G. K. Chesterton, *Chaucer* (London: Faber & Faber, 1932), 36.

mottagande. Detta är den djupaste innebörden av vad det verkligen är att befinna sig ”i relation” till varandra.⁴

Frihet i Gud

Om allt detta tal om givande skall vara mer än en metafor måste Gud på något vis vara fri – fri att skapa och fri att frälsa. Om världen helt enkelt strömmar ut från Gud av naturlig nödvändighet, som ett slags överflöd av det Goda, orsakat av dess naturliga tendens att vidarebefordra sig själv till andra, mindre former av verklighet, skulle Gud inte vara fri att ge. Världen skulle på ett vis ha drivits fram ur honom.

Arthur Lovejoy har gett namnet ”fullhetsprincipen” åt den teori som hävdar att Gud måste skapa allt, eller kategorierna av allt som kan existera, för att i största möjliga mån kunna utskänka sin godhet.⁵ Det får inte finnas några ”hål” i det skapade. S:t Thomas verkar anamma fullhetsprincipen när han (i SCG 1:75-76) hävdar att Gud, då han vill sig själv, vill allt som deltar i hans egen godhet och skönhet, och att han vill sig själv och detta ”i en enda viljeakt.” Ty

när han vill sig själv vill Gud all som finns i honom. Och allting förexisterar i honom genom sina egna förebilder.

Thomas lägger dock till att Gud inte vill allt detta andra ”av nödvändighet” (SCG 1:81), ty dess existens är inte nödvändig för en som redan är fullkomlig.

Den gudomliga godheten beror inte på världsalltets fullkomlighet och denna fullkomlighet bidrar inte heller med någonting (SCG 1:86, 6).

Allt som kan delta i Guds godhet existerar i och för sig inte, menar Thomas, även om hans argument här – att skapelsen inte är oändlig – verkar lite tunt (SCG 1:81, 4).

⁴ Se angående detta Michael Schultz och Margaret Turek i *Communio*, sommaren 2002 och sommaren 1999.

⁵ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Harvard University Press, 1936). Den stora kedjan är också en stor cirkel, ty *exitus* följs av *reditus*, i vilken allting förs till sitt slutliga mål i Gud, som också är dess ursprung.

Thomas slår också vakt om Guds frihet genom att göra flera viktiga särskillnader, inte minst mellan olika föreställningar av ”frihet.” Han menar att Gud inte kan sägas handla helt enkelt utifrån ”naturlig nödvändighet”, eftersom han verkar på intelligent vis efter eget beslut och egen vishet och därför själv ger upphov till sin handling (SCG 2:23-30). På samma gång är naturligtvis Fadern inte ”fri” att inte älska Sonen eller Sonen att inte älska Fadern. Gud är inte fri att inte vara Gud, att inte *vara kärlek*. Kärleken är frihetens fullkommande, och frihet är att till fullo vara sig själv, inte bara att kunna välja mellan olika alternativ. Frihet och nödvändighet måste sammanträffa i Gud, ty båda utgör ett slags fullkomlighet.⁶

En annan särskillnad som Thomas gör är den mellan nödvändighet och *convenientia* (det som är ”lämpligt” eller ”gott”).⁷ Han skriver om människans vilja:

När den vänder sig till något som är absolut nödvändigt för dess mål rörs den mot detta med nödvändighet; men när den vänder sig till något enbart därför att det är rätt och riktigt gör den det utan nödvändighet. Sålunda vänder sig inte heller den gudomliga viljan till det den åstadkommer av nödvändighet (SCG 1:82, 8).

Enligt Thomas skapar sålunda Gud det som finns därför att det är rätt, inte för att han *behöver* det och inte heller därför att han *tvingas* av någonting utanför honom själv.

S:t Thomas har alltså en ”fullhetsprincip”, men i något förändrad form. Han har än en gång tagit ett grekiskt filosofiskt arv och infogat det i sin kristna världsbild – förnuft och tro samarbetar. Det var inte nödvändigt, men rätt och gott att Gud skapade allting som en avbild av den gudomliga visheten – och Gud gör alltid vad som är rätt och gott. Om vi förnekar detta påstår vi att hans verk är nyckfulla eller slumpartade (som den västerländska kristenhetens nominalister och voluntarister faktiskt menade). Nej, det som finns är vackert, och det har skapats för att spegla och delta i Guds skönhet.

⁶ I det femte bandet av *Theo-Drama* säger von Balthasar att ”Guds frihet är dess egen nödvändighet” (*Theo-Drama*, vol 5: *The Last Act*, översatt till engelska av Graham Harrison, San Francisco: Ignatius Press, 1998).

⁷ John Milbank och Catherine Pickstock har utforskat detta begrepp på ett intressant vis i det tredje kapitlet av sin bok *Truth in Aquinas* (Routledge, 2001).

Denna tankeled kan förlängas i riktning mot Treenigheten. För kristendomen fullkomnas det Gudas naturliga tendens att meddela sig själv helt och hållet i Treenigheten. Det finns inget behov av att gå utanför den gudomliga naturen. Thomas säger dock inte detta rätt ut. Vad han riktar in sig på med sin diskussion om Guds frihet att skapa är att alltings mål eller ändpunkt finns i Gud, medan Guds eget mål inte är i det skapade, utan i honom själv. Hursomhelst får Guds frihet ännu större betydelse när vi tar i beaktan det ”tredje deltagandet” eller deltagandet i Guds inre liv genom den Helige Andes nåd. Nåden som fullkomnar vår natur *kan inte tvingas*. Det är verkligen en fri gåva, lika fri som den ursprungliga skaparakten.

Skapelsen i Gud

Låt oss nu ytterligare betrakta dessa två gåvor, av existensen och av deltagandet i det gudomliga livet, så att vi kan dra några slutsatser beträffande skapelsens relation till Gud.

Det är viktigt att upprepa att när Gud skapar allt som är mindre än han själv ger han också sig själv (hel och odelad) åt det som är mindre än han, precis som han ger sig själv när han föder Sonen. Guds ”enkelhet” är nämligen sådan att han inte kan ge sig själv delvis. Han ger sitt eget väsen helt och hållet, det vill säga hans *esse*. Det som är mindre än han själv kan naturligtvis bara ta emot en del av vad han har att ge. *Genom sin existens* står det emellertid i relation till Gud på ett sätt som liknar relationen mellan de gudomliga personerna – i synnerhet det sätt på vilket Sonen förhåller sig till Fadern, det vill säga genom att ta emot gåvan av *esse*. Att vara skapad är alltså att befinna sig i ett förhållande med Gud som liknar Sonens förhållande till Fadern.

Att vara skapad innebär därför att vara till Sonens avbild. Även stenar och stjärnor, växter och djur, svampar och virus är aspekter och fragment av denna avbild. De är fragmenterade bilder av *esse*. Mänskliga djur med medvetande och vilja är fullkomligare bilder. Men det vore ett misstag att betrakta alla dessa bilder och bildstycken som isolerade från varandra, även om vi i någon mån kan räkna upp dem en efter en. Även *helheten* är en avbild. Kosmos är inte bara en samling enskildheter, utan en enhet som själv tar emot existens från Gud och speglar hans skönhet. Medeltida tänkare

beskrev människan som *mikrokosmos* på grund av detta återsken av helheten i delarna. De satte människan i skapelsens centrum därför att de var bra på metafysik, inte därför att de var dåliga på fysik (det är intressant att notera att den moderna vetenskapens avskaffande av denna metafysik i själva verket aldrig ”avsatte” människan från sin centrala plats i skapelsen. Hur marginella vi än anser oss vara, rent fysiskt talat, är vår inverkan på världen och vår strävan efter att kontrollera den gränslösa).

Denna medeltida antropologi är dock fortfarande otillräckligt trinitär. Gudslikheten är ännu inte ett fullkomnat faktum i oss – att enbart i kraft av vår skapelse vara Sonens avbild är ännu inte att vara till Guds likhet.⁸ Både djur och stenar kan göra liknande anspråk. Allt skapat är gjort till Guds ”avbild” i den bemärkelsen att det bildar en *analogi*. Men verklig ”likhet” är mer än en analogi. För att vara till Guds likhet måste man delta i det dynamiska förhållande som Sonen har till Fadern och Fadern till Sonen i den Helige Ande. Förverkligandet av denna gudslikhet, som är vår naturs slutliga fullkomnande, beror på hur vi använder vår frihet med nådens hjälp.

Vi är alltså inte tvungna, utan *kallade* till att älska såsom Sonen älskar Fadern. Vi är kallade till att skänka honom allting i lov och tacksägelse, som ett offer i Anden. Det är bara så som vi kan bli vad vi är menade till.

Om vi nu på nytt beskriver detta i deltagandetermer torde det stå klart att det ”tredje deltagande” som jag talar om, det som är deltagande i Guds eget inre liv genom den Helige Andes nåd, inte står utanför det första och andra deltagandet, utan tvärtom är ”inneboende” i dem. Det uppenbarar deras mening och mål, meningen med deras struktur. Nåden bygger på naturen, den tar inte dess plats. Den ger en fullkomlighet som, även om den är oväntad, förefaller helt och hållet självklar så snart den ger sig tillkänna, eftersom den motsvarar en längtan inom oss som vi knapp ens vågar ge uttryck för.

Själva vår skapelse är alltså en kallelse till helighet. Kosmos är själv inte avslutat förrän Treenighetens avbild fullkomnats i världen genom skapelsens självuppoffrande till Fadern i Sonen genom Anden, utfört genom människan. Skapelsens slutliga fullkomnande sker i Kristus, mikrokosmos och

⁸ “Vi skall göra människor som är vår avbild, lika oss” (1 Mos 1:26). Skillnaden mellan avbild och likhet, två termer som västerländska tolkare ofta har betraktat som synonymer, spelar en stor roll i den orientaliska och ortodoxa traditionen. Jag sammanställer den med särskilnaden mellan det andra och det tredje deltagandet.

förmedlare, den ende genom vilken universum i sin helhet personaliseras, genom kyrkan som är hans förlängda kropp. Nicolas Berdiaeff skriver:

Det är i kyrkan som gräset växer och blommorna slår ut, ty kyrkan är inte annat än det kristianiserade kosmos. Kristus trädde in i världsalltet. Han korsfästes och uppstod med det på nytt, och därigenom skapades allting på nytt. Hela världsalltet följer hans vandring till korsfästelse och uppståndelse.⁹

Sammanfattning

Världsalltet och allt i det deltar i Guds idéer, som definierar alltings mångfaldiga natur, men det deltar också (i kraft av sin existens) i Gud själv. Kosmos är emellertid inte gudomliggjort ännu, ty det har inte personaliserats. Dess existens kan inte äga mer än en vag likhet med Guds existens så länge det inte är en *personlighet*. Det är enbart som en del av Gudsmänniskan som det kan börja ta del i Guds eget liv, som är kärleksutbyte, ständigt självutgivande mellan gudomliga personer. Världsalltet kan endast leva ett skuggliv så länge det inte har fångats upp i Guds kärlek genom upplyftandet i Sonens eviga offer till Fadern, i den gudomliga liturgin. Men inom liturgin förs det in i Treenigheten, där all verklighet för evigt finns i härlighet.

Det är till denna enhet med Kristus som allt i skapelsen har kallats, ty det var för dess skull som allting skapades i begynnelsen. Naturen är formad inifrån av denna *telos*. Ju mera olikartat och varierat det som naturen framställer är, ju mera dess former är till synes främmande, exotiska och egendomliga för människorna och för varandra, desto mera fragmenterad framstår naturen. Varje ofullständigt fragment förutsätter dock en helhet. Den moderna upptäckten av ekologiskt, ömsesidigt beroende bara visar på den mystiska helhet alla varelser hör till. Denna fullkomlighet har ett centrum, som i likhet med alla centra är mindre än helheten, men omfattar och styr allting annat. Denna mittpunkt, Gud i människan, är av ringa storlek, men det ger en nyckel till förståelsen av helheten.

Påven Johannes Paulus II gav uttryck för denna vision i *Dominum et Vivificantem* (nr 50):

⁹ Nicolas Berdiaeff, *Freedom and the Spirit* (London: Geoffrey Bles, 1935), 331-332.

Guds Sons människoblivande innebär att inte bara människans natur har tagits upp i gemenskap med Gud, utan också, på ett vis, tillsammans med denna natur, allt som är ”kött”: hela mänskligheten, hela den synliga och materiella världen. Inkarnationen äger därmed också en kosmisk betydelse, en kosmisk dimension. Den ”förstfödde i hela skapelsen” förenar sig, när han blir människa i Kristi individuella mänsklighet, på något sätt med människans hela verklighet, som är ”kött”; och i denna verklighet med allt ”kött”, med hela skapelsen.

Detta är säkert vad moderna män och kvinnor söker i den gröna rörelsen och i new age religionerna. Världen är inte ett ting, utan en pågående utveckling. Det är en gemenskap av skapade varelser, öppen mot ett mål som når bortom dem alla. Allt som är skapat är ett uttryck för Guds kärleksfulla uppmärksamhet. Allt speglar på ett unikt vis någon aspekt av oändligheten i vilket det blir evigt. Genom att ta del i Kristus dör skapelsen, men den uppstår också, en ny himmel och en ny jord. På denna nya jord finns det en helig stad som också är en trädgård,

som kommer ned från himlen, från Gud, redo som en brud som är smyckad för sin brudgum (Upp 21:2).

Stratford Caldecott