



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR,
IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Skapad *ex nihilo*

Om skapelsens konsekvenser för människans vara

Created *ex nihilo*
The consequences of creation for the human being

Victor Hjort

Termin: VT15
Kurs: RKT145 Examensarbete för
kandidatexamen, 15 hp
Nivå: Kandidatnivå
Handledare: Andreas Nordlander

Abstract

This thesis discusses the existential consequences for the human being in *creatio ex nihilo*, where the main subjects of discussion are contingency, freedom and identity. The starting-point of the discussion lies in the presentation of the history of the doctrine of creation, especially the doctrine of *creatio ex nihilo*. Once the historical and philosophical importance of the doctrine of creation is clear, the anthropological and theological consequences are obvious; creation is contingent and at the same time deeply dependent upon God. The contingency of creation may bring a sense of non-necessity among people, and therefore it makes the question of human freedom and identity in the doctrine of creation utterly important.

Keywords: anthropology, contingency, *creatio ex nihilo*, creation, freedom, identity, theology.

1. Inledande kapitel	4
1.1 Bakgrund	4
1.2 Syfte och frågeställningar.....	5
1.3 Avgränsningar	5
1.3.1 Antropologi	5
1.3.2 Historisk avgränsning.....	7
1.3.3 Avgränsning av teologisk litteratur	7
1.4 Teori	7
1.4.1 Retrieval theology	7
1.4.2 Begreppet “människa”.....	8
1.4.3 Begreppet “identitet”	9
1.5 Metod	9
1.6 Tidigare forskning	10
1.7 Disposition	12
2. En presentation av <i>creatio ex nihilo</i>	13
2.1 Vad säger <i>creatio ex nihilo</i> ? Grundläggande antaganden i läran.....	13
2.1.1 Diskussion med medelplatonism.....	14
2.1.2 Diskussion med gnosticism	16
2.1.3 Diskussion med nyplatonism	17
2.1.4 Sammanfattning av den grundläggande diskussionen i framväxten av <i>creatio ex nihilo</i>	18
3. Vad säger <i>creatio ex nihilo</i> om människan?.....	20
3.1 Människan som skapad av Guds vilja	20
3.2 Distinktionen mellan Skapare och skapelse	22
3.3 Kontingent tillvaro som följd av <i>creatio ex nihilo</i>	25
3.4 Frihet som konsekvens av kontingens – Wingren om det skapades frihet.....	27
3.4.1 Frihet genom en större kontext.....	32
3.4.2 Sammanfattning om frihet genom en större kontext.....	34
3.5 Fritt identitetsskapande?.....	34
3.5.1 Sammanfattning om identitetsskapande i <i>creatio ex nihilo</i>	38
4. Avslutande diskussion.....	40

1. Inledande kapitel

1.1 Bakgrund

I denna uppsats behandlas läran *creatio ex nihilo* – skapelse ur intet – och dess konsekvenser för hur människan och hennes tillvaro är beskaffad. *Creatio ex nihilo* är genom kyrkohistorien en allmänt vedertagen lära. *Creatio ex nihilo* har varit ett fundament för skapelseteologin sedan dess slutgiltiga formulerande på 100–200-talen hos Theofilus av Antiokia och Irenaeus av Lyon, via Augustinus av Hippo på 300-talet, Thomas av Aquino på 1200-talet och Karl Barth på 1900-talet fram tills idag. I nutida teologi är både framstående evangelikala teologer som William Lane Craig och Paul Copan, och framstående katolska teologer som David B. Burrell och Janet M. Soskice, företrädare för läran.

Skapelseteologi har dock sällan varit utgångspunkt för svensk och luthersk teologi, istället har rättfärdiggörelse, frälsning och försoning stått i centrum.¹ Beroende på var man har sin teologiska utgångspunkt så förändras synen på människan. Tar man sin teologiska utgångspunkt i soteriologin så ligger det nära till hands att utmåla människan som syndare i behov av gudomlig hjälp till förändring och frälsning. Den sekulära nidsbilden av klassisk kristen människosyn landar ofta just där, att människan aldrig är god nog och i ständigt behov av att förändras till något hon inte är. Förvisso ligger det en viss sanning i nidsbilden då försoningen inte hade behövts om människan redan hade levt sitt liv helt och hållet med Gud, å andra sidan täcker inte denna människosyn hela bilden av människan i den kristna teologin, utan är endast en del av helheten. I denna uppsats kommer jag, trots den svenska teologins fokus på soteriologi genom historien, använda mig utav Gustaf Wingren, som är den av de stora svenska teologerna som engagerat sig i skapelseteologi. Wingrens bok *Skapelsen och Lagen* läses här i ljuset av den nutida internationella diskussionen om skapelseteologi, vari bland andra Burrell och Soskice är framstående. Detta gör att Wingren läses på ett nytt sätt och hans teologi förs in i en ny kontext.

Denna uppsats har dock inte som avsikt att argumentera emot en antropologi med utgångspunkt i soteriologin, utan avsikten är snarast att undersöka hur *creatio ex nihilo* och skapelseteologin kan komplettera den, ibland ganska instrumentella, soteriologiska

1. Jfr. Arne Rasmusson, "A Century of Swedish Theology" i *Lutheran Quarterly* vols XXI, (Milwaukee, WI: Lutheran Quarterly, 2007) 129-141. Rasmusson Beskriver vad "de fem stora" teologerna i den svenska 1900-tals teologin hade för fokus. Nathan Söderblom hade i huvudsak ett religionshistoriskt fokus, med inriktning på uppenbarelsehistorien och religiösa erfarenheten; Einar Billing hade ett övergripande fokus på den "förekommande nåden," vilket resulterade i folkkyrkan som ecklesiologi; Anders Nygren hade en kantiansk utgångspunkt och hans teologi ämnade i mycket att argumentera för kristendomens särart och relevans i vetenskap, etik, estetik och religion; Gustaf Aulén hade i huvudsak ett teocentriskt fokus, där Guds agerande i världen poängterades, vilket resulterade i boken *Christus Victor*; till sist, Gustaf Wingren som utgick mycket ifrån skapelseteologin och som kritiserade den moderna teologin för att reducera teologin till kristologi och ecklesiologi. Att endast en av "de fem stora" i svensk teologi under 1900-talet utgick ifrån skapelseteologi tyder på att den inte har varit i fokus för teologin, och därav inte heller för den teologiska antropologin, i Sverige.

antropologin. Med instrumentell menar jag hur människans liv lätt kan reduceras till att bli föremål för frälsning och försoning i soteriologisk antropologi, och därav finns det en risk att människan lägger sin livskraft i nästa liv istället för detta, och lägger sitt fokus i eskatologin istället för här och nu. I en sådan instrumentell syn på livet kan människans jordiska liv alltså bli ett tillstånd av tuktning och förberedelse inför livet i himmelriket.² Denna syn på människolivet behöver inte vara felaktig *per se*, men den kan onekligen bli ett förnekande av livet som gåva från Gud och närma sig tanken om att frälsningen och eskatologin blir en befrielse från detta liv, vilket skulle vara något utav en gnostisk tanke. Skapelseteologin ligger inte i polemik med soteriologin vad gäller människosyn, syndafallet står ju i direkt koppling till skapelseberättelserna i Genesis, men skapelseteologin har dock i allmänhet ett större fokus på att Gud faktiskt har skapat "himmel och jord" och därmed också skapat människan, och gjort detta av en, för människan outgrundlig, anledning. Av detta följer en teologisk diskussion om människan med ett större fokus på människans liv före den slutgiltiga försoningen och ett bejakande av livet som en gåva från Gud.

1.2 Syfte och frågeställning

Syftet med denna uppsats är att undersöka vilka konsekvenser Guds "fria kärlekshandling" – skapelsen ur intet – får för den teologiska antropologin, det vill säga, vem människan är ur ett skapelseteologiskt perspektiv.

Frågeställningen jag arbetar utifrån är: Vad får läran om skapelsen ur intet – *creatio ex nihilo* – för existentiella³ konsekvenser för människans situation? Främst i fråga om människans kontingens, frihet och identitet?

1.3 Avgränsningar

1.3.1 Antropologi

Denna uppsats har som avsikt att behandla teologisk antropologi, som är ett stort och vagt ämne och som därför bör avgränsas som begrepp i min uppsats. Till att börja med har jag avgränsat antropologin som helhet till teologisk antropologi. Detta avgränsar ämnet ifrån

2. Gerhard May, *Creatio ex Nihilo : The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, övers. A. S. Worrall, (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 164-165: Irenaeus av Lyon blev företrädare för *creatio ex nihilo* i polemik med gnosticismen, dock var det inte frågan om gudsbild eller läran om materia, utan snarast låg hans fokus på människan och frälsningshistorien, "Man and his salvation are the aim and goal of the creation." I detta utgår Irenaeus från en soteriologi där frälsningshistorien börjar redan i och med Guds förbund med Adam, vidare genom förbundet med Noa och Sinaiförbundet, och sedan höjdpunkten i det slutgiltiga förbundet i Evangeliet om Jesus. Denna soteriologi är inte felaktig, men drar man den till sin spets gör den skapelsen till något irrelevant. Om skapelsen, sedan dess begynnelse, endast är till för att frälsas kan man fråga sig varför den skapades från första början?

3. Min användning av begreppet "existensiell" syftar snarast till frågan om *vem* människan är, och inte till frågan *om* eller *vad* människan är.

strikt filosofisk antropologi, fysisk antropologi och sociokulturell antropologi. Fastän dessa ämnen är intressanta är det inte av någon större relevans att diskutera till exempel Darwins teorier om människan eller humanekologi, vilket skulle vara fysisk antropologi. Det är inte heller relevant att diskutera vem människan är i olika etniciteter och kulturer, vilket skulle vara sociokulturell antropologi. Den filosofiska antropologin kommer att vidröras, men ej som självständig vetenskap, utan endast genom teologins diskussion med filosofin.

Den teologiska antropologin är i sig också ett stort ämne. Som redan sagts ska jag inom teologisk antropologi avgränsa mig ifrån *soteriologisk* antropologi, det vill säga hur människan beskrivs i termer av "synd" och "nåd," och "blir det hon ska vara" genom frälsningshistorien. Med andra ord, hur människan beskrivs före och efter syndafallet och dess konsekvenser, och hur hon förändras i och med försoningen genom Jesu verk på jorden. Att ha sin utgångspunkt för antropologi i soteriologin kan göra att det antropologiska fokuset inte riktigt ligger på människan, utan snarast på hennes process från punkt A till punkt B. Min avsikt är även att avgränsa antropologin i uppsatsen från *eskatologisk* antropologi. Eskatologi syftar i detta fall snarast till "Guds rike" som tas i fullt uttryck vid tidens slut. I och med att Guds rike ofta förstås som redan kommen genom Jesu uppståndelse så finns det en tanke om att Guds rike är "här men ännu inte," vilket tyder på en process fram till den yttersta dagen då Guds rike kommer realiserats fullt ut. En antropologi som tar utgångspunkt i eskatologin fokuserar mer på processen om vad människan kommer bli i Guds rike än på vad människan är här och nu, likt om man tar utgångspunkt i soteriologin, och därav är eskatologisk antropologi inte av primärt intresse för min uppsats. En tredje utgångspunkt för den teologiska antropologin är *treenigheten*, vilken jag också ska avgränsa mig ifrån. Denna utgångspunkt behandlar hur "personerna" i treenigheten "blir till" i relation till varandra. Detta innebär ungefär att relationerna mellan de trinitariska personerna konstituerar *personer i gemenskap* och *gemenskap bland personer*. Detta schema överför man sedan på mänskliga personer. Att ta utgångspunkt i treenigheten skulle i denna uppsats vara intressant och skulle vara kompatibelt med *creatio ex nihilo*, dock har uppsatsen ett smalare fokus på just *creatio ex nihilo* och antropologin med utgångspunkt i treenigheten kommer därav inte att behandlas i denna uppsats.⁴

Istället för att lägga mitt fokus för antropologi i ovanstående läror så ligger fokus i denna uppsats på antropologin som följer av skapelseteologi, mer specifikt som följer av läran om

4. David H. Kelsey, "The Human Creature" i *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, redigerad av John Webster, Kathryn Tanner, Iain Torrance (Oxford: Oxford University Press, 2007), 122-123: Inom den teologiska antropologin är inte de olika utgångspunkterna för antropologi i motsatsförhållande till varandra, utan snarast kompatibla och komplementära. Min avgränsning emot den teologiska antropologin som har sin utgångspunkt i soteriologi, eskatologi och i treenigheten är alltså inte utav polemik, utan snarast för att begränsa uppsats till något hanterbart och rimligt för en kandidatuppsats.

creatio ex nihilo. Ser man till vilka bibliska passager som mina diskussioner utgår ifrån så kan man säga att det ligger ett klart fokus på berättelsen före syndafallet, på Guds initiala skapelse, det vill säga Genesis 1-2. I och med detta fokus avgränsar jag ämnet ifrån frågan om människans potentiella "synd" och ondska och lägger istället fokus på vad det betyder för människan att Gud har skapat henne från intet.

1.3.2 Historisk avgränsning

Eftersom *creatio ex nihilo* har en lång historia i den kristna teologin så har jag även valt att avgränsa mig till en specifik tidsperiod. Uppsatsen är avgränsad till modern teologi, närmare bestämt från och med Gustaf Wingren på 1950-talet fram till och med nutida teologi. I min litteratur hänvisas dock flitigt till både kyrkofäder från så tidigt som 100-talet e.Kr. och till Thomas av Aquino, detta på grund av att mycket av den litteratur jag använder i uppsatsen är av typen *retrieval theology*, därmed hänvisas kyrkofäderna och Thomas av Aquino sekundärt och den äldsta primärlitteraturen jag hänvisar till är Wingrens *Skapelsen och Lagen* från 1958.

1.3.3 Avgränsning av teologisk litteratur

Vad gäller teologiska inriktningar i litteraturen har jag gjort en avgränsning emot ortodox, östkyrklig teologi. Denna avgränsning är mycket på grund utav min bristande förförståelse av den ortodoxa teologin, samt den teologiska tradition och kontext jag själv är en del utav, den svenska, är mycket tydligt västkyrklig. Å andra sidan har jag inte avgränsat min litteratur till strikt protestantisk litteratur, utan har engagerat mig mer i katolsk än i protestantisk teologi då jag har uppfattat att katolsk teologi har behandlat det ämne jag behandlar i uppsatsen i större utsträckning än protestantisk teologi.

1.4 Teori

1.4.1 Retrieval theology

Som sagt är i stort sett all den litteratur som används i denna uppsats av slaget *retrieval theology*, vilket är en teoretisk utgångspunkt som innebär att man går bakåt i den teologiska historien och hämtar resonemang och idéer för att sedan låta dem bli del av den nutida teologiska diskussionen. I *retrieval theology* vill man hämta ur äldre teologi delvis för att man anser att den moderna teologin inte alltid har lyckats med att möta den kritik som modernismen har kommit med, till exempel teologins brist på empiri, och därigenom har den moderna teologin mist sin egen grund: "...the insecurity of theology in modern intellectual

culture has much to do with theology's alienation from its own subject matter.”⁵ Delvis hämtar man ifrån den teologiska historien för att man anser att den kristna traditionen i någon mening är auktoritativ, och inte per automatik underordnad moderna normer och kriterier. I detta vill man hämta resonemang ur äldre teologi för att se vad den kan ge i en modern kontext: “The Christian tradition is cumulative, and its theology does not start *de novo* but with ‘classics’.”⁶

För ämnet för denna uppsats, konsekvenserna för människan i *creatio ex nihilo*, lämpar sig en sådan teoretisk utgångspunkt då *creatio ex nihilo* är en förmodern lära och är det fundament på vilket min diskussion baseras. Frågan om *creatio ex nihilo*s legitimitet kommer alltså inte diskuteras utan läran får ses för vad den är, då det snarast är lärans konsekvenser för människan som är ämnet för diskussionen. Utifrån detta är *retrieval theology* en bra utgångspunkt för min uppsats.

1.4.2 Begreppet “människa”

Antropologi är läran om människan, och denna uppsats syftar till att behandla just människan utifrån *creatio ex nihilo*. En viss avgränsning av begreppet “människa” är dock viktig för att begreppet inte ska bli för stort. Begreppet “människa” syftar i denna uppsats både till människosläktet i stort och till den enskilda människan. I båda syftningarna av begreppet görs en generalisering vilket resulterar i att “människan” egentligen syftar på den “generella människan.” I uttrycket att “människan är skapad av Gud” åsyftas alltså ingen specifik människa, utan snarast människor i största allmänhet. Vidare, utifrån antagandena om människan i *creatio ex nihilo* kommer diskussionen i mycket föras i termer om människans “natur,” alltså den allmängiltiga kärnan hos människan. Uppsatsen kommer å andra sidan inte ta människan som en kontextuellt betingad varelse i större beaktning, och därav inte heller diskutera olikheten människor emellan.⁷

“Människan” som generaliserande begrepp kommer i denna uppsats att omtalas i femininum, vilket inte är någon ansats att cementera människan som särskilt feminin, utan för att man tidigare i det svenska språket har gjort så, vilket gör läsningen mer naturlig. Anledningen till att jag inte använder begreppet “hen” är dels för att det fortfarande är för

5. John Webster, “Theologies of Retrieval” i *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, redigerad av John Webster, Kathryn Tanner, Iain Torrance (Oxford: Oxford University Press, 2007), 586.

6. Ibid., 590.

7. När det talas om människans “natur” i denna uppsats så finns det ingen personlig ansats att cementera människan till någon specifik kulturell beskrivning, dock talar *creatio ex nihilo*, genom bl.a. Thomas av Aquino, om att alla människor existerar i relation till Gud, alltså om något allmänmänskligt. Därav blir det relevant att tala i termer av människans “natur.”

ideologiskt laddat, vilket riskerar att sätta ett annat fokus på min uppsats än det jag avser, och dels för jag inte förmår att formulera "hen" i alla kasus, på naturliga sätt.

1.4.3 Begreppet "identitet"

I min diskussion om människan i *creatio ex nihilo* är frågan om *vem människan är* den allra mest centrala. I denna fråga använder jag begreppet "identitet," vars konnotationer kan dra åt många olika håll. I denna uppsats kommer "identitet" användas synonymt med "jaget" eller "självet" och behandlas mest i samband med frågan om identitetsbildande. Frågan om identitetsbildande syftar snarast till frågan om varifrån människan kommer, vem hon själv säger att hon är och vem hon djupast är. Den kommer i mindre utsträckning handla om hur människan bildar sin identitet genom etnisk, nationell, eller kulturell tillhörighet, utan istället mer fokus på vad som är grund till den enskildes personlighet. Utifrån detta kommer diskussionen om identitetsbildande också att behandlas i termer av människans "natur."⁸

1.5 Metod

Som metod har jag använt mig av *inhållslig idéanalys*, vilken är en metod som innebär att man ser till innehållet i en given text snarare än till textens tillkomst historia och kontext. I en innehållslig idéanalys börjar man med att för det första klargöra textens idéinnehåll, för det andra klargöra idéernas ståndpunkter, alltså dess argumentationslinjer och de logiska sambanden ståndpunkterna emellan, för det tredje gör man en hållbarhetsprövning i vilken man prövar om ståndpunkterna, argumentationslinjerna och de logiska sambanden faktiskt håller, det vill säga huruvida de är logiska och rimliga givet textens utgångspunkter.⁹

I arbetet med denna uppsats började jag med att läsa tematiskt om *creatio ex nihilo* för att förstå vad som är lärans grundläggande delar och vilken argumentation dessa delar bygger på. Efter att de grundläggande dragen i läran klarnade för mig så läste jag vidare om *creatio ex nihilo*, men med frågan om dess konsekvenser för människan i förgrunden, var jag fann sambandet mellan kontingens-frihet-identitet, vilka är de tre huvudsakliga ämnena denna uppsats behandlar. När väl sambandet kontingens-frihet-identitet hade klarnat så läste jag vidare om dess samband och innebörd för människan. En innehållslig idéanalys lämpade sig bra för denna uppsats då den har behandlat *creatio ex nihilo* på ett tematiskt vis, och inte utifrån någon specifik teolog.

8. Se not 7 ovan.

9. Jfr. Carl-Henric Grenholm, *Att förstå religion : Metoder för teologisk forskning*, (Lund: Studentlitteratur, 2006), 213-214.

1.6 Tidigare forskning

På grund av *creatio ex nihilo*-lärans långa historia så är detta avsnitt begränsat till tidigare forskning i modern tid. *Creatio ex nihilo*-läran hamnade under upplysningsteologi och liberalteologi under 1700- och 1800-talen lite i skymundan och dess, och hela skapelseteologins, teologiska relevans har ibland negligerats i sin helhet. Denna negligering kan härledas till bland annat en kantiansk epistemologi och naturvetenskapens framfart, som båda två betonade vikten av empirisk data för sann vetenskap. I detta oroade sig Friedrich Schleiermacher bland annat för huruvida den centrala kristna läran om skapelsen skulle kunna bemöta naturvetenskapens empirism, och därav ville Schleiermacher reducera skapelseteologins betydelse i teologin.¹⁰ Under 1900-talet har skapelseteologin och *creatio ex nihilo*-läran dock återfått sin teologiska relevans genom teologer som Karl Barth, Jürgen Moltmann och den svenske teologen Gustaf Wingren, och i nutida teologi finns det många som argumenterar för den teologiska relevansen i skapelseteologi. Skapelseteologins stora renässans, som skett relativt nyligen, har ett antal olika anledningar, de fyra mest utmärkande är: (1) Den ekologiska krisen och dess medföljande diskussion som har mött vårt samhälle sedan senare delen av 1900-talet. Häri har det blivit relevant att skapa teologi angående miljöfrågor och att börja se jorden som Guds skapelse i en argumentation för att bruka och inte missbruka, och så vidare. (2) Vidare har skapelseteologin, och kanske framför allt *creatio ex nihilo*-läran, fått ett uppsving för att fysiker har utvecklat kosmologin på ett sådant sätt att det åter har blivit intressant att diskutera metafysik, och däri diskutera Gud som en potentiell skapare. När man i fysiken har sett hur välkalibrerat kosmos var redan i början av sin existens, det vill säga i den direkta följden av Big Bang, så menar vissa att tillblivelsen av kosmos kan ha varit övervakad av något gudomligt. (3) Utöver detta har exegeter på nytt upptäckt hur skapelseteologin genomsyrar Bibeln. Skapelseteologin blir uppenbar i bland annat frälsningens kosmologi, och då till exempel i ett återställande av den ursprungliga skapelsen. Detta har gjort att teologer har sett en större relevans av skapelsen i många teologiska fält. (4) Skapelseteologin har också fått ett nytt ljus genom jämförande studier med judendom och islam, och även österländska religioner, där man sett stora likheter religionerna emellan.¹¹

Några av de verk som behandlar skapelseteologi, kontingens och dess konsekvenser ska nu presenteras. Till att börja med så presenteras den svenske teologen Gustaf Wingrens bok *Skapelsen och Lagen* från 1958. *Skapelsen och Lagen* behandlar relationen mellan just

10. Bruce L. McCormack, "Introduction : On 'Modernity' as Theological Concept" i *Mapping Modern Theology : A Thematic and Historical Introduction*, redigerad av Kelly M. Kapic och Bruce L. McCormack, (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012), 6-8.

11. David Fergusson, "Creation" i *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, redigerad av John Webster, Kathryn Tanner, Iain Torrance (Oxford: Oxford University Press, 2007), 72.

skapelsen och lagen, framför allt om vilken roll människan har i relationen däremellan. *Skapelsen och Lagen* blir aktuell i denna uppsats då Wingren diskuterar människans natur, det vill säga hennes relation till Gud och hennes uppgift på jorden, utifrån ett skapelseteologiskt perspektiv.

Gerhard Mays bok *Creatio ex Nihilo : The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought* från 1994 är en kartläggning av *creatio ex nihilo*-läran i den allra tidigaste kyrkan. May visar genom citat och teologi från kyrkofäderna på hur läran successivt växte fram i urkyrkan, ur vilken polemik och med vilka motiv den formades. Denna bok har blivit en milstolpe i den moderna diskussionen om *creatio ex nihilo*, då den använts flitigt som referens i mycket av diskussionen i ämnet.

David B. Burrells bok *Faith and Freedom : An Interfaith Perspective* från 2004 behandlar i huvudsak människans kontingens och frihet utifrån ett skapelseteologiskt perspektiv. I bokens första kapitel, "Distinguishing God from the World," klargör Burrell den i *creatio ex nihilo* väsentliga distinktionen mellan Skapare och skapelse, utifrån denna distinktion utvecklar han resten av sina resonemang i boken. Denna bok beskriver väl kopplingen mellan skapelsen *ex nihilo*, kontingens och frihet, vilka är de huvudsakliga ämnena i denna uppsats.

Creation and the God of Abraham från 2010 har en intressant historia då man efter en teologisk konferens med namnet "*Creatio ex Nihilo Today*," 2006, bestämde sig att skriva en bok i ämnet. Boken består av 14 kapitel varav alla har olika författare, och den är redigerad av David B. Burrell, Carlo Cogliati, Janet M. Soskice och William R. Stoeger. Varje kapitel diskuterar *creatio ex nihilo* ur ett särskilt perspektiv, vilket ger boken en väldig bredd, och ger en övergripande bild av läran liksom några kortare djupdykningar i vissa områden.

Förutom Wingrens *Skapelsen och Lagen* så finns det två andra svenska verk som behandlar ämnet för min uppsats, varav det första är Roland Spjuths doktorsavhandling *Creation, Contingency and Divine Presence : in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jüngel* från 1997. Spjuths avhandling är en jämförelse mellan de två barthianska teologerna Thomas F. Torrance och Eberhard Jüngel och behandlar sambandet mellan skapelsen, kontingens och gudomlig närvaro utifrån dessa två teologer.

Det andra svenska verket är Andreas Nordlanders doktorsavhandling *Figuring Flesh in Creation : Merleau-Ponty in Conversation with Philosophical Theology* från 2011. I denna avhandling diskuteras den franska fenomenologen Merleau-Pontys betoning av kroppens betydelse för uppfattningen av världen utifrån ett teologiskt perspektiv, där *creatio ex nihilo* används som ett fundament. Den noggranna genomgången av uppkomsten av och det

grundläggande innehållet i *creatio ex nihilo* i avhandlingen har varit till stor hjälp i denna uppsats.

1.7 Disposition

Denna uppsats har en tydlig disposition som börjar med en kortfattad förklaring om vad *creatio ex nihilo* är för något, där dess uppkomst, dess betydelse för skapelseteologi och dess renässans under 1900-talet redogörs. Därefter redogörs i korta drag för vad *creatio ex nihilo* initialt ville säga, i vad för slags polemik den formulerades och varför dess grundläggande antaganden (till exempel att materia är skapat) är så viktiga. Det är först i den tredje delen som konsekvenserna för människan i *creatio ex nihilo* människan behandlas. Den första konsekvensen som diskuteras är människans kontingens, ur vilken människans frihet och identitet sedan diskuteras. Med andra ord, konsekvensen som följer av att människan är skapad av Guds vilja och inte av nödvändighet är att människans vara är kontingent men samtidigt beroende av Gud, utifrån människans kontingens och beroende diskuteras sedan hennes frihet och identitet.

Motivet till att dispositionen ser ut som den gör, från en allmän presentation av *creatio ex nihilo* till ett allt smalare fokus på lärans konsekvens för människan, det vill säga kontingensen, är för att man som läsare av uppsatsen ska få en god medvetenhet om varifrån läran och alla dess konsekvenser kommer ifrån, samt att man ska få se hela argumentationslinjen för människans kontingenta tillvaron och dess konsekvenser.

2. En presentation av *creatio ex nihilo*

2.1 Vad säger *creatio ex nihilo*? Grundläggande antaganden i läran

Creatio ex nihilo – “Skapelse ur intet” – är en grundläggande och central del av klassisk kristen skapelsesteologi. Läran användes i sin nuvarande form, utan ambivalens, först i slutet av 100-talet av Theofilus av Antiokia och i början av 200-talet av Irenaeus av Lyon.¹² Sedan dess har *creatio ex nihilo* utan större debatt varit en självklar del av kristen skapelsesteologi, i de flesta trosinriktningar.¹³ I modern teologi finns dock de som har motsatt sig *creatio ex nihilo*. Det är främst liberalprotestantismen som har varit kritisk däri bland andra Friedrich Hegel, som menade att Gud “blir till” i och med världens utveckling, alltså att Gud uppenbarar sig själv genom världshistorien. Detta utgår från en kantiansk epistemologi som menar att människan som subjekt inte kan uppfatta andra ting till fullo i dess “objektivitet,” utan ting måste konstrueras i det mänskliga subjektet. Vidare utgår Hegels antagande även från en djup ontologisk koppling mellan Gud och människan, vari Gud självförverkligas genom det mänskliga medvetandet; med andra ord, Gud får vetskap om sig själv genom människans vetskap om Gud.¹⁴ Hegels tanke om att Gud är beroende av människan går emot en av de grundläggande teserna i *creatio ex nihilo*, Guds oberoende av människan. Hegel var kanske inte främst teolog, men hans tankar influerade mycket av den samtida teologin, och teologin därefter. Läran är inte heller obestridd i nutida teologi. Teologen Catherine Keller menar att läran har en för liten biblisk förankring, och att den istället har kommit till i polemik med andra läror. Keller menar att anledningen till varför kyrkofäderna tog ett så starkt avstånd ifrån en pre-existent materia eller ett pre-existent kaos (två argument som det redogörs för nedan) var för att man ansåg att ett ursprung i kaos skulle leda till olikhet och oordning i kyrkans bekännelser. För att skapa enhet gjorde kyrkofäderna som de styrande gjorde i den grekisk-romerska kulturen, de skapade läror som skulle leda till ett teologiskt konsensus om att världens ursprung, det vill säga att det är ett: *ex nihilo*. Vidare menar Keller att de heterodoxa tendenserna i urkyrkan, i detta fall den pre-existenta materian, är feminin, i kontrast till den unifierande maskulina tendensen hos kyrkofäderna. I och med dessa unifierande tendenser har många av de “feminina” läror som klassificerades som heterodoxa blivit tillintetgjorda till förmån för den blivande, maskulina ortodoxin. I detta kritiserar alltså

12. May, *Creatio ex Nihilo*, 178.

13. Jfr. Ernan McMullin, “Creation *ex nihilo*: early history” i *Creation and the God of Abraham*, redigerad av David B. Burrell, Carlo Cogliati, Janet M. Soskice, William R. Stoeger, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 20

14. McCormack, “Introduction”, 10-11.

Keller *creatio ex nihilo* för att vara en unifierande och förtryckande lära gentemot heterodoxier.¹⁵

Kritiken av *creatio ex nihilo* från Hegel, och kanske framför allt från Keller, är adekvat och viktig att ta seriöst. Dock är denna uppsats inte ett försvar av *creatio ex nihilo* som lära, utan snarast en presentation av läran och en diskussion om dess konsekvenser. Därav fokuserar uppsatsen på vad *creatio ex nihilo* lär istället för att försvara dess legitimitet. I presentationen av *creatio ex nihilo* finns det tre frågor som är relevanta att ställa: vad säger *creatio ex nihilo*? vad är dess primära motiv? och vad står den i polemik emot? Ytterst sett säger läran vad dess namn syftar på: att Gud har skapat allting ur intet, *creatio ex nihilo*. Här är det intressant att se varifrån denna tes kommer, vilket ska undersökas genom en undersökning av teologins diskussion med medelplatonismen om huruvida materia är evigt eller inte, och med gnosticisismen om huruvida materia – alltså skapelsen och därmed vår materiella existens – är ont eller inte, och med nyplatonismen om huruvida Gud är tvungen att skapa.

2.1.1 Diskussion med medelplatonism

Medelplatonism var en intellektuell strömning från den tid då kristendomen formulerades, alltså 50 f.Kr.–250 e.Kr. Den är sprungen ur platonism och teologins stora diskussionsämne med medelplatonismen var huruvida materia är pre-existent själva skapelsen, vilket medelplatonismen menade att den var. Medelplatonismens antagande om en pre-existent materia har delvis sin grund i Parmenides tes: *ex nihilo nihil fit* – ur intet kommer inget.¹⁶ Den logiska konsekvens som följer av Parmenides tes är att materia aldrig haft någon början; det vill säga, eftersom materia finns kan den inte ha frambringats eller uppkommit ur intet, då inget kan komma ur intet, vilket resulterar i att materia är evigt. Med detta sagt följer en annan konsekvens, eftersom materia inte har skapats följer att materia är evigt, och därmed finns det inte heller någon temporal början för universum.¹⁷ Problemet med denna syn på materia var att den inte var koherent med den gudsbild kyrkofäderna fann i Bibeln. I diskussionen och formulerandet av *creatio ex nihilo*-läran, på 100-200-talen, var Guds frihet, allmakt och storhet i centrum för de kristnas gudsbild. Kortfattat resonerade de kristna ungefär såhär: Om materia är oskapat, alltså evigt, så är inte Gud ensamt evig och suverän, därmed inte överordnad världen på samma sätt, och således inte lika fri i förhållande till skapelsen som

15. Jfr. Catherine Keller, *Face of the Deep : A Theology of Becoming*, (London: Routledge, 2003), 44.

16. Andreas Nordlander, *Figuring Flesh in Creation : Merleau-Ponty in Conversation with Philosophical Theology*, (Lund: Centre for Theology and Religious Studies, Lund University, 2011), 251.

17. Simon Oliver, "Trinity, motion and creation *ex nihilo*" i *Creation and the God of Abraham*, redigerad av David B. Burrell, Carlo Cogliati, Janet M. Soskice, William R. Stoeger, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 133: Aristoteles menar att det inte finns någon temporal början till för universum.

han vore om han också hade skapat materia. Alltså, för att inte begränsa Gud frihet, storhet och allena rådande evighet efter vad skapelsen är, så blev skapelsen ur intet en förutsättning för den unga kyrkan på 100-200-talet.¹⁸

Vad säger den bibliska skapelseteologin i diskussionen om pre-existent materia kontra *creatio ex nihilo*? Ser man till den bibliska skapelseberättelsen i Genesis 1-2 så finns det å ena sidan inga explicita beskrivningar om huruvida materia är skapat eller evigt, å andra sidan finns det olika teorier som indikerar både det ena och det andra. Det som å ena sidan indikerar att materia skulle kunna vara evigt är teorin om att Gud inte skapar genom att skapa materia, utan skapar kosmos genom att skapa ordning bland befintliga kaosmakter. Det man i Genesis 1:2 i Bibel 2000 uttrycker med “Jorden var öde och tom, djupet täcktes av mörker och en gudsvind svepte fram över vattnet” är det man brukar tolka som att det rådde ett befintligt kaos, det vill säga något pre-existent, i universum innan Gud i de följande verserna i Genesis 1 skapade ordning.¹⁹ En teori som skulle stämma väl överens med Platons mytiska kosmologi i *Timaios*.²⁰ Det finns alltså indikationer på pre-existent materia i Genesis 1-2, men å andra sidan finns det också indikationer på att materia är skapat. Dessa indikationer är (1) att uttrycket “himmel och jord” i Genesis 1:1. “Himmel och jord” är ett uttryck som i den judiska tankevärlden vid den tid Genesis skrevs betecknade allt som finns. Därav, om Gud i begynnelsen skapade himmel och jord, så skapade Gud också materia.²¹ Nästa indikation är (2) hur Gud i Gamla Testamentet är tillägnad ett eget verb för skapande: *bārā*. Detta hebreiska verb används endast när Gud skapar något, i kontrast till det verb som används när människor skapar, *yāsar*, vilket snarast associerar till att forma eller dana, vilket man menar är något annat än att skapa. Verbet *bārā* gör alltså Guds skapelsehandling till något annat än människors och skapelsens egen skaparkraft, vilket kan uppfattas som att Guds skapelsehandling också innefattar en *skapelse* av materia medan människors skapande

18. Jfr. Nordlander, *Figuring Flesh*, 254.

19. Jfr. Tryggve Mettinger, *I begynnelsen : En forskare tolkar bibelns urberättelser och tar en promenad i astrofysikens universum*, (Uppsala: Bibelakademiförlaget, 2013), 55-61: Mettinger förklarar hur “öde och tom [tōhū wābōhū]” av många forskare anses associera till “intighet och tomhet,” att jorden var “öde och tom” kan alltså syfta på ett för-tillstånd till den egentliga skapelsen. I bl.a. detta bibelställe och i Gen 2:5-7 kan man läsa ut “ännu-icke-avsnitt” i den bibliska skapelseteologin, vilka Mettinger menar ger en religionshistorisk öppning. Om man skulle tolka “öde och tom” som ett “ännu-icke-avsnitt” är likheten mellan den bibliska och den babyloniska kosmogonin här stor; själva skapelsen i det babyloniska verket Enuma Elish föregås av ett “ännu-icke-avsnitt,” där skapelsen sker genom en kamp i gudavärlden, i en uppgörelse med kaosmakterna. Även den feniciska kosmogonin (ca 500 f.Kr.) har ett urtillstånd i ett oändligt kaos. Det religionshistoriska argumentet är att den bibliska skapelseberättelsen har lånat mycket ifrån samtida skapelseberättelser, d.v.s. ifrån den babyloniska. Att den feniciska skapelseberättelsen också liknar Enuma Elish bekräftar argumentet om att religioner lånade från varandra; därav kan ett urtillstånd i kaos tolkas in i den bibliska kosmogonin.

20. Oliver, “Trinity, motion and creation *ex nihilo*”, 133.

21. Mettinger, *I begynnelsen*, 62: “Himmel och jord” används för att beskriva två ytterligheter, vilka har i uppgift att innefatta ytterligheterna och allt däremellan. Himmel och jord syftar alltså på allting.

egentligen syftar mer på ett formande eller förändrande av befintlig materia.²² Bibelns egen skapelseberättelse gör alltså inga explicita och tydliga utsagor om huruvida materia är skapat eller inte, och förmår då inte heller att på egen hand avgöra om medelplatonismens syn på evig materia är riktig eller ej, och är därmed inte heller ett odelat argument för *creatio ex nihilo*. Frågan om Gud skapade ur intet eller formade materia verkar kanske inte vara av större betydelse i författandet av skapelseberättelsen, och huruvida materia är skapat eller evigt gör kanske inte heller någon avgörande skillnad i läsningen av densamma. Skapelsen ur intet har ändock, som sagt, stora konsekvenser för andra teologiska frågor, framför allt i frågan om gudsbild.²³

2.1.2 Diskussion med gnosticicism

Den andra idéströmning som kristna *creatio ex nihilo*-förespråkare tog spjörn emot var gnosticismen, mer specifikt dess skapelselära vilken resulterar i en lära om materia som något ont. Den gnostiska skapelseläran bygger till stor del på den platonska kosmologin som menar att kosmos är konstituerat av tre delar: Gud, idéer och materia.²⁴ I denna konstitution har Gud skapat idéerna, utifrån vilka Demiurgen har fått i uppgift att konstruera den materiella världen. Eftersom materia inte är lika hög som idéerna i den platonska kosmologin så motsvarar inte Demiurgens skapelseverk vad som var idéernas intention; den materiella skapelsen uppfyller helt enkelt inte idéernas krav. I kontrasten mellan en god Gud och god idévärld och en uppenbart brusten och operfekt värld väcks teodicéproblematiken i gnosticismen. Utifrån gnostikernas klara distinktion mellan Gud och Demiurgen, och utifrån antagandet att materia på sin höjd ses som ett nödvändigt ont, förmår gnosticismen att svara på teodicéproblemet genom att förkasta både Demiurgen och materia som onda ting.²⁵ Av detta följer konsekvensen att människans materiella existens är oönskad och värdelös och att endast den immateriella existensen har ett värde, annorlunda uttryckt: kroppen blir ett materiellt fängelse ur vilket Gud – och inte Demiurgen – befriar den immateriella själen.²⁶ Den samtida kristendomen vände sig emot det mesta i den gnostiska kosmologin, för *creatio ex nihilo*-förespråkarna var det framför allt antagandet att om Demiurgen som skapargud och materia och skapelsen skulle vara ond som låg till grund för polemik. Den judisk-kristna

22. Ibid., 33-35, 62; William Lane Craig & Paul Copan, *Creation out of Nothing : a biblical, philosophical, and scientific exploration*, (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004), 49-59.

23. John Webster, “Love is also a Lover of Life’: *Creatio Ex Nihilo* and Creaturly Goodness” i *Modern Theology* 29:2, (Oxford: Blackwell Publishing, 2013), 159: Webster påpekar att det varken kosmologi, naturfilosofi eller antropologi som är grunden till läran om skapelse ur intet, utan först och främst framställandet av den Treeniges perfektion och välvilja.

24. Nordlander, *Figuring Flesh*, 251.

25. Ibid., 251.

26. Jfr. Ibid., 251.

traditionen har alltid talat om Herren som den enda guden, och skapelseberättelsen i Genesis talar om Gud som skapare och Guds skapelse som god.²⁷

Den blivande kristna ortodoxin svarade på gnosticisms negativa inställning till materia och det jordiska livet genom att betona sin syn på skapelsen och livet som en gåva från Gud, vilket gör att livet måste ses som gott. I detta låg en tanke om att kritik mot skapelsen också innebär en kritik mot Gud. Ett annat argument de kristna använde för att betona materians godhet var Jesu inkarnation; om det är så att Gud själv, genom Jesu inkarnation, blivit materia så kan inte materia vara ond, eftersom Gud i sin konstitution är godhet. Ett tredje argument som användes är att materia är god eftersom den är skapad av Guds egen vilja och godhet.²⁸

2.1.3 Diskussion med nyplatonism

Creatio ex nihilo växte också fram i diskussion med nyplatonismen, som var en idéströmning som i mångt och mycket går tillbaka till filosofen Plotinus på 200-talet e.Kr. En av de grundläggande läroorna i nyplatonismen var trefaldighetsläran, som i korta drag är en hierarkisk kosmologisk struktur där Gud, kallad det *Ena* eller *Enda*, via förnuftet och varat kallat *Nous*, sträcker sig ända ner till *Själen*. I denna hierarki emanerar det *Ena* först *Nous*, därefter emanerar *Nous* själen och materia, vilket innebär att varje del av hierarkin är emanerad från det som är steget högre upp i hierarkin.²⁹ I sin ytterlighet så resulterar detta emanationsschema i att allting emaneras ifrån det *Ena*, det vill säga både *Nous*, själen och materia. Detta gör att nyplatonismen skiljer sig från medelplatonism och gnosticism på en väsentlig punkt, nämligen den om alltings ursprung. Medelplatonismen menar att materia är oskapad och därav har inte materia något ursprung, gnosticimen menar att idéerna kommer från Gud och materia är skapad av Demiurgen vilket gör att alltings ursprung inte är odelat, utan snarast uppdelat på olika parter. Dessa antaganden om alltings ursprung var något den kristna teologin vände sig emot, då den menade att allt är skapat av Gud. Å andra sidan visade sig nyplatonismen vara mer kompatibel med den kristna teologin, då den menar att allt emaneras från det *Ena*, vilket gör att allting har ett och samma ursprung, nämligen Gud.³⁰

Teologin och nyplatonismen har alltså gemensam grund i tanken om att det endast finns ett ursprung för allting, frågan blir då: vad var ämnet för diskussion mellan den kristna teologin och nyplatonismen? För teologin var det stora ämnet skapelsens frihet och icke-nödvändighet. I nyplatonismen är det *Ena*, enligt sin konstitution, tvungen att ständigt

27. Ibid., 252.

28. Ibid., 253; Webster, "Love is also a Lover", 161: Webster argumenterar utifrån Thomas av Aquino för att skapelsen torde vara god eftersom Gud i sin konstitution är idel godhet.

29. Nordlander, *Figuring Flesh*, 258-259.

30. May, *Creatio ex Nihilo*, 5.

emanera skapelsen, vilket gör att skapelsen är till av nödvändighet och Gud inte är fri i sitt skapande. Teologin ville, som sagt, värna om Guds frihet gentemot skapelsen och om skapelsens kontingens, vilket gjorde att *creatio ex nihilo* växte fram i polemik med nyplatonismen.³¹

2.1.4 Sammanfattning av den grundläggande diskussionen i framväxten av *creatio ex nihilo*

Creatio ex nihilo har alltså vuxit fram dels i diskussion med medelplatonism, där det centrala ämnet var huruvida materia är evigt eller inte. Medelplatonismen utgick ifrån Parmenides tes *ex nihilo nihil fit* – ur intet kommer inget, vilken resulterar i att ingenting kan skapas utifrån intet, materia blir därmed evig. För *creatio ex nihilo*-förespråkarna ansågs denna syn på materia gå emot den gudsbild man fann i Bibeln; om materia var oskapad hade Gud inte varit alltings skapare och därmed inte lika fri och suverän i förhållande till skapelsen, som om materia var skapad av Gud. Med motivet att bevara Guds frihet gentemot skapelsen blev det oundvikliga resultatet av polemiken med medelplatonismen alltså läran om att Gud skapade allt ur intet.

Den andra diskussionen i framväxten av *creatio ex nihilo* var med gnosticisismen som, i korta drag, löste teodicéproblemet genom att tillskriva skapelsen till skaparguden Demiurgen och därefter förkasta både Demiurgen och materia som ond. För *creatio ex nihilo*-förespråkarna var Demiurgen problematisk av två anledningar, dels då tanken om Demiurgen som Skapare tummade på den stränga monoteismen i judisk-kristen tradition, dels gick tanken om Demiurgens skapelseakt emot den bibliska tanken om att skapande är en gudomlig handling, vilket kan uttydas av bland annat det hebreiska verbet *bārā* som endast används när Gud skapar. Förkastandet av materia som ond var också ett problem för *creatio ex nihilo*-förespråkare då det gick emot den judisk-kristna tanken om att skapelsen är god och en gåva från Gud. Med andra ord, utifrån viljan att se skapelsen och materia som god så resulterade polemiken med gnosticisismen i att skapelsen och livet anses vara en gåva av Guds goda och fria skaparvilja.

Den tredje diskussionen var med nyplatonismen som i sin hierarkiska kosmologi menade att allting, det vill säga *Nous*, själen och materia, av nödvändighet emaneras från det *Ena*, det vill säga Gud. Ur nödvändigheten av skapelsens emanation följer konsekvensen att Gud inte frivilligt skapar, vilket kompromissar med Guds frihet och skapelsens kontingens, vilka var viktiga antaganden för den kristna teologin.

Utifrån dessa tre motiv, Guds frihet gentemot skapelsen, skapelsens inneboende godhet och skapelsens kontingens, formulerades skapelsens anledning som "Guds fria kärleksakt,"

31. Ibid., 5.

vilket i korthet innebär att Gud har skapat motiverad av sin egen fria vilja, och däri skapat utifrån kärlek.³² I denna formulering, att Gud skapat på grund av sin fria vilja, finns en implikationen att Gud inte skapat av någon nödvändighet. Detta utgår från tanken att Gud inte behöver skapelsen för sin egen del – skapelsen är något icke-nödvändigt för Gud – utan Gud är oberörd oavsett skapelsens vara eller icke-vara.³³ Denna tanke leder till att skapelsen är ytterst icke-nödvändig, från Guds sida sett, men å andra sidan finns skapelsen på grund av Guds vilja till dess existens. Skapelsens tillvaro är alltså kontingent, den är inte till av nödvändighet men existerar ändå beroende av Guds kärlek och vilja.

32. Fergusson, "Creation", 80.

33. Webster, "Love is also a Lover", 165: Webster argumenterar utifrån citat ur Thomas av Aquinos *Summa Theologica* Ia.73.2, "God gains nothing and loses nothing by the existence or non-existence of creatures, having 'no need for the things he created' since he is 'perfectly happy within himself'."

3. Vad säger *creatio ex nihilo* om människan?

Ovan har argumentationslinjerna för tre väsentliga delar av *creatio ex nihilo*-läran redogjorts, det vill säga, argumentationslinjen för Guds frihet gentemot skapelsen; för skapelsens godhet; och för skapelsens kontingents, som följd av Guds frihet. Som man märker utav dessa argument så grundas *creatio ex nihilo*-läran i huvudsak i motivet att skapa och bevara en viss gudsbild, det vill säga den fria, goda och suveräna guden. Vad säger denna skapelsesyn om människan? Initialt säger den, intressant nog, inte mycket explicit om människan, men utifrån den gudsbild man vill frambringa och utifrån den syn på materia som följer därav så finns det vissa implikationer om människans natur i *creatio ex nihilo*. De tre implikationer som hamnar i fokus nedan är människan som skapad av Guds vilja, den tydliga relationen och distinktionen mellan Skapare och skapelse, och människans tillvaro som kontingent.

3.1 Människan som skapad av Guds vilja

Som man kan utläsa av resonemangen ovan så är Guds frihet gentemot skapelsen central i *creatio ex nihilo*-läran. Denna frihet innebär inte endast att materia och människan är skapad *ex nihilo*, utan även att Gud har skapat utifrån en *fri intention*. En konsekvens av den starka betoningen på Guds frihet gentemot skapelsen är att skapelsen, inklusive dess naturlagar, har definierats till att vara till av absolut icke-nödvändighet, det vill säga, att skapelsen är kontingent.³⁴ Om skapelsen å andra sidan skulle vara till av nödvändighet för Guds väsens skull – till exempel om Gud hade blivit fulländad eller uppfyllt något essentiellt behov genom sin skapelseakt – hade Gud gjort sig beroende av något skapat och Guds frihet hade inte varit av samma grad som om skapelsen är till av icke-nödvändighet. Det har till och med poängteras hur skapelsens tillblivelse och vara inte på något vis påverkar Gud; Gud är “oberörd” av skapelsens existens i den mening att Gud inte har skapat av nödvändighet för sitt eget väsens skull.³⁵

Med denna totala icke-nödvändighet av skapelsen i förgrunden, och i och med det att Gud är alltings skapare, har de möjliga anledningarna till människans existens utifrån *creatio ex nihilo*-läran deducerats ner till en enda: människan är skapad blott utav Guds vilja.³⁶ Vad innebär detta för människan? John Webster menar: “initially, it proposes a negative: the totality of created things is not eternal, necessary or underived,”³⁷ det vill säga, att vara

34. Jfr. Roland Spjuth, *Creation, Contingency and Divine Presence : in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jüngel*, (Lund: Lund University Press, 1995), 53.

35. Jfr. ovan på sida 19.

36. David B. Burrell, “The Act of Creation with its Theological Consequences” i *Creation and the God of Abraham*, redigerad av David B. Burrell, Carlo Cogliati, Janet M. Soskice, William R. Stoeger, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 44.

37. Webster, “Love is also a Lover”, 164.

skapad blott av Guds vilja kan initialt väcka en känsla av onödighet med ens existens. Att människan varken är evig, nödvändig eller icke-härrörd innebär att människan borde vara motsatsen, det vill säga ändlig, icke-nödvändig och härrörande från något annat. I och med dessa antaganden om skapelsen kan den enskilda människans roll i det hela lätt uppfattas som en parentes i världens fortgång, vilket går emot ett slags ideal av att människan ska vara av betydelse för sin samtid. I vår tid har mycket av människans vara ett tydligt fokus, man ska vara ändamålsenlig och ens prestationer ska ha ett högt värde i ur en nytto-aspekt, antingen för samhället eller för ens självförverkligande, allra helst för båda parter. Att en människa inte är skapad i nödvändighet går på så vis emot ett slags nyttoideal som annars är mycket närvarande i vårt samhälle. Om man å andra sidan vänder på det hela, och ställer frågan om varför Gud skapar trots att det inte finns någon nödvändighet i skapelsen, blir skapelsen ett uttryck för Guds överflödande välvilja och kärlek. Som följd av detta blir människolivet å ena sidan kanske inte mer nödvändigt, men å andra sidan blir människolivet en gåva, skapat, endast i anledning av välvilja, godhet och kärlek,³⁸ och ur detta följer onekligen ett ej jämförbart människovärde. Skulle människan vara skapad av nödvändighet för Guds väsen skulle människans värde finnas i den funktion som Guds väsens behov hade krävt, vilket på sätt och vis skulle reducera människans värde till en instrumentell funktion för Guds fulländande. Om så var fallet, vad för slags kärlekshandling är det om Gud har skapat utifrån nödvändighet för sig själv? och har då människan något värde utanför sitt funktionella värde? Kontrasten blir klar: är människan skapad av nödvändighet har hon ett värde i sin funktion, är människan skapad av icke-nödvändighet tillskansas hon inte något värde genom någon funktion, utan snarast i det enkla att hon finns till är hon ett resultat av Guds kärlek och vilja; människovärdet är därav oberoende av funktion i skapelsen.

Only God can bring about a life which is derived yet possessed of intrinsic substance and worth. Because God is not one being and agent alongside others, and because he is in himself entirely realised and possesses perfect bliss, he has nothing to gain from creating. Precisely in the absence of divine self-interest, the creature gains everything; because of (not in spite of) the non-reciprocal character of the relation of creator and creature, the creature has integrity.³⁹

Kontrasten till nyplatonismen blir här klar, på grund av att Gud inte skapar av någon nödvändighet eller något behov så vill Gud skapa människan. Alltså, Gud *vill* frambringa människans existens i kontrast till i nyplatonismen där Gud utifrån sin konstitution *måste* frambringa existensen. Att Gud frivilligt skapar indikerar att skapelseakten är utav kärlek,

38. Ibid., 168.

39. Ibid., 168.

medan om Gud skapar utav nödvändighet är skapelseakten varken kärleksfull eller kärlekslös, den måste bara ske.

3.2 Distinktionen mellan Skapare och skapelse

En annan konsekvens som följer av *creatio ex nihilo* är den klara distinktionen mellan Skapare och skapelse. I detta avsnitt görs först en redogörelse för distinktionen, sedan dess konsekvenser för människan.

It would be nothing great if God had made the cosmos out of pre-existent matter. There would be no difference between him and a human craftsman who out of a given material fashions what he wants.⁴⁰

I detta resonemang är det klart att Theofilus av Antiokia gör ett starkt ställningstagande för skapelsen ur intet. Citatet må i första hand syfta till att upphöja Gud som skapare, och inte bara formare av materia. I andra hand, i ljuset av synen på Gud som skapare av materia, följer distinktionen mellan Skapare och skapelse som en självklarhet, vilken gör att *creatio ex nihilo* innebär följande ställningstagande: allt som inte är Gud är skapat.⁴¹ I egenskap av en kropp som är konstituerad av materia så kan man utifrån *creatio ex nihilo*-läran med säkerhet säga att människans kropp är skapat. Å andra sidan brukar människan ofta beskrivas som konstituerad av även en eller två immateriella delar, det vill säga: själ och ande. Är dessa immateriella delar av människan skapade eller icke-skapade?

I diskussion med platonisk kosmologi, där läran om den odödliga själen är central så utvecklade Justinus Martyren tankegången: "God alone is not originate and not transitory. His unoriginate and intransitory character constitutes his being. Everything after him is originate and transitory."⁴² Justinus gör det alltså klart att endast Gud är icke-skapad, att allt efter Gud är skapat, även själen. Varför kan inte själen vara odödlig och evig? Detta besvaras i följande tankegång av Justinus: "Between a number of unoriginate beings no distinction would be conceivable; they would all have to be perfectly alike and therefore there can only be one single unoriginate being. Yet if one wished to accept the existence of various unoriginate beings, it would be impossible to give any reason for their variety."⁴³ Om själen skulle vara

40. May, *Creatio ex Nihilo*, 160.

41. Jfr. David B. Burrell, *Faith and Freedom : an Interfaith Perspective* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 6: "God is not one of the items in the world of which God is the origin."

42. May, *Creatio ex Nihilo*, 124.

43. *Ibid.*, 124: Justinus menar alltså att det inte går att göra någon skillnad mellan oskapade ting, eftersom de alla skulle vara precis likadana, och därmed vara samma oskapade ting. Om man å andra sidan förespråkar flera oskapade ting så kan man inte argumentera för variationen dem emellan. Justinus resonemang ter sig lite märkligt då två eviga sanningar kan vara olika, t.ex. $2+2=4$ och $3+3=6$. Jag tror inte Justinus skulle sätta sig emot olikheten i två matematiska sanningar, men å andra sidan tror jag inte heller det är det han vill åt. Justinus utgår från att Gud är det enda oskapade, därmed det enda som i sin helhet är perfekt, här blir det enda rimliga

oskapad skulle den utifrån Justinus resonemang alltså vara icke-urskiljbar ifrån Gud, och enligt Justinus logik också vara samma oskapade ting som Gud. Vidare, skulle man anta att alla människor har en oskapad själ skulle det, enligt Justinus logik, betyda att alla människor egentligen har samma själ, då två oskapade ting inte går att urskilja ifrån varandra. En oskapad själ blir alltså mycket problematisk, och i övrigt följer Justinus argumentation samma linje som antagandet att materia måste vara skapat; hur skulle Gud kunna särskiljas från själen om inte människans själ också var skapad? Återigen är det gudsbilden som är det huvudsakliga motivet i argumentationen, men det motivet får tydliga konsekvenser för människosynen; människan är i sin helhet skapad till både kropp och själ.

Vidare, distinktionen mellan Gud och världen menar David B. Burrell är en väsentlig del för en adekvat och konsekvent gudsbild, och därav en adekvat syn på skapelsen och människan.⁴⁴ Burrell utgår från Thomas av Aquino som utvecklade denna distinktion väl. I *Summa Theologica* skriver Thomas "God does not belong to the genus of substance,"⁴⁵ vilket visar klart och tydligt på den distinktion som här behandlas, då substans är en tydlig del av skapade. Uttalandet har sin grund i en vidareutveckling av den persiske filosofen Avicennas distinktion av *nödvändig* och *potentiell existens* (*necessary* and *possible being*). Avicenna menar att endast det Första existerar av nödvändighet, alltså att det Förstas essens är existens, och allt annat, som är av *potentiell existens*, får sin existens ifrån detta Första. Detta kan översättas till att Gud är det Första och det enda som existerar av nödvändighet, och skapelsen är av potentiellt vara som får sin existens av detta Första nödvändiga. Thomas utgick från Avicennas distinktion men förändrade begreppsparat till icke-sammansatt vara och sammansatt vara, där det icke-sammansatta varat är "enkelt" och endast består av existens (*esse*), i kontrast till det sammansatta varat som består av både essens och existens, där essensen alltså inte är liktydig med existensen. Poängen med Thomas distinktion mellan icke-sammansatt och sammansatt vara är delvis att särskilja Gud och världen, vilket görs genom att Gud är det enda icke-sammansatta – det vill säga, Gud är "i sin essens" existens, alltså av nödvändighet existerande – vilket separerar Gud från allt annat som är sammansatt av både essens och existens, och som därmed endast är potentiellt existerande.⁴⁶ Ur egenskapen av att vara icke-sammansatt benämner Thomas Gud som "enkel." Denna enkelhet är inte en nedvärdering eller förenkling utav Gud, vilket den vanliga dikotomin enkelhet-komplexitet brukar implicera, utan är snarast den beskrivning av Gud som tydligast särskiljer Gud från sin

resonemanget: endast Gud är oskapad, och det oskapade är perfekt, och det perfekta är på *ett* sätt, som Gud. Utifrån ett sådant resonemang blir två oskapade ting icke-urskiljbara från varandra och därmed kan inte själen vara oskapad, då den inte går att skilja ifrån Gud.

44. Jfr. Burrell, *Faith and Freedom*, 4-5.

45. *Summa Theologica* 1.3.5.1, citerad i *Ibid.*, 6.

46. *Ibid.*, 6.

skapelse. Guds attribut "enkelhet" går alltså för det första tillbaka till Avicennas ontologiska distinktion mellan vad som i sig är nödvändig existens och vad som i sig är potentiell existens, där endast Gud existerar av nödvändighet. För det andra går Guds "enkelhet" tillbaka på Thomas av Aquinos distinktion essens-existens, där Gud är "enkel" som följd av sitt icke-sammansatta vara, då Guds essens är existens. Sammanfattningsvis, Gud är "nödvändig i sig själv" för att han "i sin essens" existerar. Med andra ord, Guds essens är att existera; "God's nature is nothing other than its own existence: to be divine is (simply) to be."⁴⁷

I detta finner man alltså tanken om att Gud inte behöver någon orsak till sin existens, utan existerar nödvändigtvis *per se*. Av samma nödvändighet som Gud existerar, existerar inget annat. Vad är då orsaken till människans existens om den inte är av nödvändighet? Thomas av Aquino skriver:

The right idea of creation. The fact of saying that God made all things by His Word excludes the error of those who say that God produced things by necessity. When we say that in Him is a procession of love, we show that God produced creatures not because He needed them, nor because of any other extrinsic reason, but on account of the love of His own goodness.⁴⁸

Utifrån detta citat ligger inte orsaken till människans existens i hennes essens, utan snarast i ett slags intentionellt utflöde av Guds godhet och kärlek. Kombinerar denna tanke med Avicennas distinktion mellan nödvändigt och potentiellt vara, där endast den Förste – i detta fall Gud – existerar utav nödvändighet och som allt annat härstammar ifrån, så blir människans själva existens (*esse*) ett *esse-ad*, alltså en existens som i sig självt är en relation till sin källa.⁴⁹

Detta betyder alltså att människan endast är till i relation till sin källa, det vill säga Gud, och inte existerar "av sig själv." Frågan som uppstår här är om skapelsen är blott en emanation av Guds vilja och kärlek, eller om skapelsen också existerar "i sig själv"? Burrell menar att människan och skapelsen inte är en emanation i nyplatonisk mening – fastän begreppet ändå är det mest adekvata för Thomas av Aquino⁵⁰ – utan snarast, sedan Gud är själva varats orsak så är allt som existerar i relation till Gud (*esse-ad*) också existerande i sig självt. Detta på grund av att härrörd existens inte är mindre substantiell när den kommer ifrån Den-som-är; att ha sin existens i själva relationen till Gud betyder alltså inte att existensen per

47. Ibid., 7-8.

48. *Summa Theologica* 1.32.1, ad. 3. citerad i Burrell, "The Act of Creation", 44.

49. Ibid., 51.

50. Ibid., 52.

automatik blir mindre konkret eller immanent.⁵¹ Låt mig förklara detta med ett mer vardagligt exempel. Säg att man promenerar i en park och blir helt hänförd av dess skönhet. När man nästa dag träffar en vän och ska berätta om denna park, vad berättar man? Självklart berättar man om parken som ett i sig eget existerande ting, utan att referera till de människor som möjliggjort parkens existens. Trots att parken är helt och hållet beroende av sin finansiella grundare, och trädgårdsmästaren som utformat den, och vaktmästaren som klipper gräset och håller rent, så kan man tala om parken för sin vän som ett i sig själv existerande ting. Alltså, liksom man inte behöver referera till alla dessa människor för att tala om parken behöver man inte heller referera till Gud för att tala om människan, för att både parken och människan har sina egna substantiella existenser. Denna liknelse håller inte fullt ut då parken å ena sidan inte skulle upphöra att existera utan sin underhållare och så vidare, utan snarast formas till något annat, medan människan i egenskap som *esse-ad* skulle upphöra att existera på alla sätt och vis om hon var utan sin källa. Ändock, liknelsen förtydligar hur människan kan uppfattas och refereras till som något konkret existerande i sig själv, trots att människans existens står i totalt beroende av Gud genom att bli till i relationen till densamme.

Distinktionen mellan Skapare och skapelse har alltså många grunder i *creatio ex nihilo*-läran. För det första blev den tydlig hos Theofilus av Antiokia som menar att materian måste vara skapad, annars skulle det inte bli någon väsentlig skillnad på Gud och en skicklig hantverkare. För det andra blev det tydligt hos Justinus Martyren som menar att allt som inte är Gud härrör från något annat, ytterst sett från Gud själv. För det tredje blev det tydligt hos Burrell genom Thomas av Aquino, via Avicenna, som visar hur Gud är det enda som existerar av nödvändighet då det ligger i Guds essens att existera (*esse*), medan allt annat har sin existens i själva relationen till Gud (*esse-ad*).⁵² I detta följer konsekvensen att människan på ett mycket tydligt sätt är något annat än Gud, närmare bestämt skapad av Gud att vara *esse-ad*.

3.3 Kontingent tillvaro som följd av *creatio ex nihilo*

Med avstamp i de antaganden om människan som följer ur *creatio ex nihilo*-läran – att människan är en utan-nödvändighet-skapad varelse, som i följd av Guds vilja till liv är insatt i en högst kontingent tillvaro, vilken för människan innebär en stor frihet och ett djupt beroende av Gud – så ska frågan om kontingensen betydelse för synen på människan och hennes tillvaro nu tas upp.

51. Ibid., 51.

52. Burrell, *Faith and Freedom*, 6: Burrell visar hur Thomas utvecklar distinktionen Skapare-skapelse till att tillskriva anledningen till världens existens till Gud: "His development of it [distinktionen] assures a clear creation perspective by insisting that the 'proper effect' of the simple One is the to-be (*esse*) of the cosmos."

De direkta konsekvenserna för människan i *creatio ex nihilo*-läran som redogjorts för ovan, det vill säga, distinktionen mellan Skapare och skapelse och människans egenskap av att vara skapad endast av Guds vilja, pekar på att hennes tillvaro är kontingent. För det första pekar distinktionen på kontingens för att Gud i sin essens är *esse* och därmed är den enda existentiella grunden för kosmos. Kosmos är alltså inte till sin essens *esse*, därmed inte heller till av nödvändighet, utan finns endast till i och med sin relation till Gud; kosmos är *esse-ad*, och kontingens – icke-nödvändighet – följer därav. Vad är *kontingens* och innebär den för människan? Roland Spjuth beskriver i sin doktorsavhandling *Creation, Contingency and Divine Presence* hur begreppet kontingens används i sekulär postmodern filosofi:

Within an analytical tradition, Richard Rorty uses contingency to challenge the typical “pre-Nietzschean” philosophy’s devaluation of contingency in favour of the necessary, universal, and essential. For Rorty, there is no essential or universal truth to be found “out there” beside the contingent relations and networks that can be detected on the surface. Therefore, he must regard also the science and culture of twentieth-century Europe as *a language* “that took shape as a result of a great number of sheer contingencies.”⁵³

Spjuth beskriver i citatet ovan hur kontingens definieras som en slags motsats till essentialism hos Rorty. Utifrån detta innebär kontingens, lite förenklat, att det inte finns några av nödvändighet nedlagda strukturer i världen, utan tillvaron är uppbyggd av ett stort antal kontingenser – icke-nödvändigheter – som för människan förvisso kan verka essentiellt, men inte är det. Utifrån detta resonemang skulle man till exempel kunna tolka patriarkatet, som för många verkar essentiellt för världens struktur, men som av kritiker ses som en icke-nödvändighet, alltså som kontingent. Rorty menar att om man påstår att världen är kontingent, enligt Rortys definition av kontingens, så säger man helt enkelt nej till metafysiska diskussioner, det vill säga, man överger “föreställningen att dessa centrala [kontingenta] försanthållanden och önskningar hänvisar till något bortom tid och möjlighet.”⁵⁴ Allt är alltså av icke-nödvändighet och kan därför inte motiveras av metafysiska diskussioner. Vidare, kan man göra en distinktion mellan *absolut* och *relativ* kontingens, där den förra syftar till att poängtera icke-nödvändigheten i skapelsens tillblivelse och människans existens och den senare syftar till att benämna tillvaron som obestämd och icke-fixerad till specifika ordningar. Den absoluta kontingensen berör alltså frågan om varför saker finns snarare än att de inte

53. Spjuth, *Creation, Contingency and Divine Presence*, 20.

54. Rorty, *Kontingens, Ironi och Solidaritet*, (Lund: Studentlitteratur, 1997), 13. Rorty menar att om man antar att världen är kontingent, enligt hans definition av kontingens, så innebär det att det inte finns några metafysiska bestämmelser eller ordningar i världen. Därav finns endast den omedelbara, immanenta verkligheten kvar som referenspunkt för försanthållanden och önskningar.

finns, och den relativa kontingensen berör frågan om de kulturella och samhällliga ordningar som finns i världen.⁵⁵ Här blir det klart att Rorty talar i termer om en *relativ* kontingens.

Kristendomen har ofta behandlat *absolut* snarare än relativ kontingens, och begreppet har därmed fått en lite annorlunda konnotation. Den totala icke-nödvändigheten finns där, liksom i den postmoderna användningen av kontingens, dock fokuserar den i kristendomen primärt på icke-nödvändighet vad gäller världens tillblivelse och sekundärt på icke-nödvändighet vad gäller ordning och metafysik, vilket alltså ger ett huvudsakligt fokus på *absolut* kontingens.⁵⁶ Någon total förnekelse av metafysik i det kristna användandet av kontingens är svår, då den förutom icke-nödvändigheten i Guds skapande också innefattar skapelsens beroende av Skaparen; relationen mellan Gud (*esse*) och skapelsen (*esse-ad*). Följden av denna typ av kontingens blir att skapelsen aldrig kan bli kvitt relationen till Gud, då skulle den upphöra att existera – eftersom det är relationen till Gud som konstituerar skapelsens existens – vilket medför att människan alltid är i djupt beroende av Gud och sin relation till Gud. Frågan blir här: kan den enskilda människans relation till Gud någonsin upphöra? Om inte, kan man då tala om att människan är fri och har en fri vilja? Jag börjar med att behandla den första av dessa frågor med hjälp av Wingren, vilket innebär att Wingrens klassiska svenska skapelseteologi läses i en ny internationell skapelseteologisk kontext.

3.4 Frihet som konsekvens av kontingens – Wingren om det skapades frihet

Wingren är tämligen övertygad om att relationen till Gud varken kan upprättas eller uppsägas:

Omedelbarheten ligger däri, att gudsförhållandet är givet i och med livet självt. Det kan egentligen aldrig "upprättas", som om det hade funnits en tid efter människans födelse, då gudsförhållandet ännu var oupprättat eller väntade på att bli till. Människan kan icke *leva* utan att leva ur Gud. Hennes relation till Skaparen kan vara av olika slag: [...] men allt sker inom detta elementära att hon såsom född och levande är och förblir skapad från början och till slutet samt, såsom skapad, mottager allt av Skaparen, oberoende av vad hon tycker därom [...] Relationen är given i och med livet och kan icke "upprättas", icke bli föremål för beslut eller avgörelser. Inne i den obrutna gudsrelationen, som icke kan upphöra, mottager människan vrede och kärlek, hon dödas och hon göres levande.⁵⁷

55. Andreas Nordlander, "The Wonder of Immanence: Merleau-Ponty and the Problem of Creation" i *Modern Theology* 29:2, (Oxford: Blackwell Publishing, 2013), 317.

56. Jfr. Spjuth, *Creation, Contingency and Divine Presence*, 52-53: Spjuth redogör för Thomas F. Torrance's användning av kontingens som åsyftar att skapelsen, inklusive dess fysiska lagar osv., är helt kontingenta. I sin kontingens står skapelsen dock i förhållande till Gud, vilket gör skapelsen meningsfull trots sin kontingens, och gör skapelsen till något intentionellt och inte något slumpmässigt.

57. Gustaf Wingren, *Skapelsen och Lagen* (Lund: Gleerups förlag, 1958), 30.

Detta citat talar om en ytterst ofrivillig relation till Gud. Wingrens resonemang, som är grundad i tanken om Gud som människans livskälla,⁵⁸ menar att det inte finns någon del av människans liv som inte står i relation till Gud; kroppen är given levandes och "att leva innebär att utifrån mottaga" från Livets källa.⁵⁹ Hela människan står alltså i relation med Gud; det går inte att urskilja någon speciell del av människan – så som själen – som står i en speciell relation till Gud utan "detta elementära, att personen *lever*, är den primära gudsrelationen."⁶⁰ Gudsrelationen är alltså ofrivillig, men å andra sidan kan den ta sig olika uttryck, upplevas bra eller dålig, eller till och med inte upplevas alls hos det mänskliga subjektet. Trots en icke-upplevelse av relationen skulle den fortsatt finnas där, vilket stämmer väl överens med Thomas av Aquinos syn på skapelsen som *esse-ad*. Det märkliga i denna skapelsesyn är den ofrihet den utstrålar, var finns friheten om man är bestämd till en gudsrelation?

Bortser man från den tvingande gudsrelationen så menar Wingren att människan i skapelseteologin är fri i frågan om val, att det råder en slags relativ kontingens i människans tillvaro. Förvisso menar Wingren att det enda imperativ som ges åt människan i skapelsen, rådan över jorden,⁶¹ inte heller är något frivilligt val: "Livet kan ej bestå annat än i världen, den av Gud skapade och åt människan givna världen, rymmande en uppgift för människans arbete, vilken hon icke fritt valt utan vilken blivit räckt åt henne av den Gud, som skapat henne och världen."⁶² Valfriheten ifråga om människans grundläggande uppgift, huruvida hon ska råda över jorden eller ej, finns alltså inte – Gud har skapat människan att råda över sin skapelse. Å andra sidan menar Wingren att detta rådande "differentierar sig i en mängd arbeten och sysslor."⁶³ I och med denna differentiering av vad rådande över jorden innebär så är det endast tvingande att människan råder, men *hur* människan råder är av fritt val. Här sträcker sig den relativa kontingensen nästan lika långt som hos Rorty, dock är den metafysiska ordningen med människans relation till Gud, samt människans uppgift som rådande över jorden, till av nödvändighet.

58. Ibid., 29-30. Vad Wingren menar med att människan har Gud som sin livskälla är dels att hon initialt är skapad av Gud, men framför allt att hon också är i fortsatt beroende av Gud. Konsekvensen om hon stänger flödet från källan är att hon dör: "Människan, som ur Gud mottager sitt liv, kan icke sätta sig upp i trots emot Gud utan att därigenom dö. Hon avspärrar sig ju i trotsset från livskällan, sin egen livskälla."

59. Ibid., 28. Kroppens relevans i Wingrens resonemang också är ett inlägg i debatten med gnosticisms syn på en ond skapelse. Att förneka kroppens relevans för livet är att neka livet självt: "Dessa gnostiker, som neka sin kropp liv ur Guds hand, de stå och säga sina ord med läppar och tungor, som röra sig och alltså leva. Hela deras kropp smakar *nu* livet, och dock säga de, att kroppen icke kan mottaga livet."

60. Ibid., 36.

61. Jfr. Genesis 1:28.

62. Wingren, *Skapelsen och Lagen*, 102.

63. Ibid., 102.

Rådandet hos Wingren är ett sätt att arbeta i enlighet med Guds fortsatta skapelseverk, vilket är något mycket mer konkret än själva diskussionen om skapelsen ur intet. För att exemplifiera kan det handla om något såpass enkelt som att en född människa – det vill säga en skapad människa – behöver föda för att fortsatt existera. Födan tillskansas människan genom att Gud ger daglig föda i och med att åkern bär sin skörd. Trots Guds givande måste åkern skördas, säden måste malas och bakas för att bli föda åt människan, för att gynna liv och därmed arbeta i Guds fortsatta skapelseverk. I hela denna process är människan fri att handskas med skapelsen på det sätt hon själv vill, den är ju lagd under henne; “i dessa gärningar äger människan frihet. Att hon är redskap för Skaparens verk betyder ej, att hon upphör att välja mellan gärningar.”⁶⁴ Blotta frågan om hur människan ska råda ger alltså en stor frihet åt den enskilde och ger därmed olika mening hos olika människor, då hon själv måste välja mellan gärningar. Vidare menar Wingren: “... vars och ens frihet leder till sådant som är annorlunda än andras livslopp, men allas val är blott val av utväg och aldrig val att fritt skapa, aldrig val av födelse, aldrig val av begynnelse – var och en väljer hur han skall råda över en given skapelse, ingen väljer såsom Gud valde då han skapade människan och fastlade det enhetliga mönstret.”⁶⁵ Wingren menar alltså att människors olika uppgifter i skapelsen ganska självklart leder till olika livslopp. Den tvingande gudsrelationen leder alltså inte till att människor blir likadana varandra eller får samma uppgift, utan snarast till att alla är del av samma kontext.

I det senare av Wingrens citat ovan finns det tre saker som tyder på sambandet mellan *creatio ex nihilo*, kontingens och frihet: (1) att människan är fri till sin natur och uppgift, som följd av en relativ kontingens. Friheten är dock begränsad genom att (2) människan inte kan skapa i den mening som Gud skapar och därför är människan beroende av skapelsen för sin fortlevnad. Häri ligger en tydlig differentiering av Gud och människa, i vilken (3) Gud, genom sin frihet, har *valt* att skapa människan i enlighet med en ordning, och i denna ordning bestämt hennes rådande över skapelsen. I Wingrens teologi om människans rådande av skapelsen är friheten, ifråga om valfrihet, alltså begränsad. Friheten är begränsad i det avseendet att människan måste råda för att vara del i Guds fortsatta skapelseverk. Dock menar Wingren att Guds vilja och fortsatta skapelseverk är allt som gynnar liv, fastän de rådande handlingarna kan ha sina intentioner i “alla grader från relativ hygglighet till full demoni,”⁶⁶ och “även i hor och otukt är det *Gud* som danar fostret.”⁶⁷ Återigen, Wingren visar hur Guds

64. Ibid., 118.

65. Ibid., 119.

66. Ibid., 113.

67. Ibid., 117 (egen kursivering).

fortsatta skapelseverk uppmanar människan *att* handla, *hur* människan handlar dock upp till människans eget val.

Vad jag vill lyfta fram genom min redovisning av Wingrens resonemang om människans rådande är den relativa kontingensen som följer, i vilken människan är helt och hållet beroende av Gud, både av Gud som källa till liv och av Gud som Skapare av de ordningar som ligger nedlagda i skapelsen. I Wingrens resonemang är det Gud som genom sitt kontingenta skapelseverk ger liv, av vilket människan är totalt beroende för sin fortlevnad. I sitt ofria beroende finner människan dock en frihet att råda hur hon vill, då det inte är människan, utan Gud som är grunden till skapelseverkets fortlevnad. Människans kontingenta tillvaro i skapelsen leder alltså initialt till ett ofritt beroende, men i förlängningen till en frihet, det vill säga en frihet inom ramen för detta ontologiska beroendeförhållande till Gud.

Wingrens resonemang ovan talar om frihet i termer av valfrihet, vad avser frågan om *hur* människan ska råda över jorden, om än själva gudsrelationen och själva uppgiften *att* råda för människan är förutbestämt. Häri ligger en skillnad mellan människans djupaste identitet som *esse-ad* som är given människan i och med skapelsen, och hennes fria val i hur hon vill realisera sin identitet som *esse-ad*. Valfriheten är i sig inget som motsäger *creatio ex nihilo* eller kontingens, utan skulle egentligen kunna vara motiverat utifrån kontingens, speciellt den typ som Spjuth redogjort för, och Rorty företräder, ovan. Ser man tillvaron som ett resultat av en rad icke-nödvändigheter, fri från metafysiska ordningar och eskatologiska mål, så bör friheten endast bli relevant i den immanenta, omedelbara verkligheten. Eftersom friheten inte är metafysiskt betingad blir resonemang om frihet från synd och frihet i och/eller genom Gud, och så vidare, irrelevanta. Avsaknaden av metafysik gör att friheten i sig saknar ett "högre" syfte och det libertarianska antagandet av att frihet är liktydigt med valfrihet ligger därav nära till hands.⁶⁸

Vad betyder detta för människan? Är människans identitet också en fråga om val? Utifrån Rortys definition av kontingens så kan inte människan beskrivas utifrån någon generell eller ahistorisk rationalitet eller essens, utan endast genom ett berättande om händelser och relationer som gjort människan till det hon är.⁶⁹ Kort sagt säger detta att människan, förutom sin kontingens, inte är bestämd till någonting; människan är inte bestämd till någon speciell essentiell eller universell sanning, utan är snarast vad hennes berättelse säger att hon är. Skulle man kombinera denna användning av kontingens med antagandet om att människan är

68. Burrell, *Faith and Freedom*, 137: "The current proclivity to identify human freedom with choosing, which 'libertarians' simply presume." Den libertarianska förståelsen av frihet är inte en förståelse som drivs i denna uppsats, utan presenteras snarast för att vara ge kontrast till Burrells frihetsbegrepp som presenteras nedan.

69. Spjuth, *Creation, Contingency and Divine Presence*, 20. Denna förståelse av frihet är inte en förståelse som drivs i denna uppsats, utan presenteras snarast för att vara ge kontrast till Burrells frihetsbegrepp som presenteras nedan.

fri och frihet är liktydigt med valfrihet så finns det en risk för godtycklighet vad gäller människans identitetsbyggande; är människan vad hennes berättelse säger att hon är och hon innehar en radikal valfrihet så bör hon även kunna välja sin berättelse, och därav välja vem hon är.

Kontrasterar man denna postmoderna kontingens med den traditionellt kristna kontingensen, där människan ej heller är till av nödvändighet, utan är till endast av Guds vilja och därmed är oändligt beroende av Gud så uppstår en tydlig skillnad i hur man får sin identitet. I det att det inte finns någon sanning “där ute” om vem människan är kan man egentligen vara ense om, det finns även kristna teologer som menar att identiteten kommer av människans berättelse.⁷⁰ Utifrån *creatio ex nihilo* är denna typ av kontingens, om den kombineras med en libertariansk frihetsdefinition, som grund för identitetsbildande dock ytterst tveksam. Tveksamheten kommer bland annat ifrån uppdelningen mellan Gud som *esse* och människan som *esse-ad*, som visar hur människan helt och hållet är till igenom Guds existens, alltså i ett totalt beroendeförhållande till Gud. Människan är förvisso inte skapad av nödvändighet enligt *creatio ex nihilo*, å andra sidan innebär den kristna kontingensen inte en negligering av en metafysisk verklighet, utan distinktionen Skapare-skapelse och beroendeförhållandet som följer av det kristna kontingensbegreppet visar snarare på ett bejakande av metafysik och möjligen en metafysisk ordning utöver distinktionen i sig.⁷¹ Hursomhelst blir tanken om att människan skulle vara vad helst hennes berättelse uttrycker otänkbar utifrån *creatio ex nihilo*, då det är Gud som har skapat människan sådan hon är. Förvisso leder inte detta nödvändigtvis till att människan är skapad med en gemensam mänsklig essens, utan människan kan lika gärna vara skapad utan någon särskild essens, eller var och en med sin egen unika essens. Därav blir det problematiskt att utifrån antagandet att världen är kontingent också beskriva människan i termer av essentialism, å andra sidan är människan alltid beroende av Gud för det initiala skapelseverket – den enskilda människans födelse – och för hennes fortsatta existens. Utifrån detta beroendeförhållande till Skaparen

70. Patrik Hagman, *Efter Folkkyrkan : En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället* (Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2013), 181: Hagman beskriver Stanley Hauerwas tanke om hur berättelser formar människor utifrån Hauerwas essä *A Story-Formed Community: Reflections on Watership Down*: “De berättelser vi berättar om oss själva formar oss så att vi värdesätter vissa dygder snarare än andra, och ger vissa dygder ett specifikt innehåll.” I detta fall syftar berättelsernas formande av människan i första hand om människans etik, men etiken har enligt Hauerwas sin hemvist i gemenskapen vilken i sig formar enskilda människor. För övrigt är det värt att nämna är att själva “berättelsen” inte är en fråga om val hos Hauerwas, utan kyrkans berättelse är i grund och botten bestämd och anses inneha en sanning, och därav minskar risken för godtycklighet i identitetsskapandet.

71. Nedan, under 3.4.1, redogörs det bl.a. för en metafysisk ordning som säger att världen är utgående från Gud och människans uppgift är att vända världen åter till Gud, vilket skulle vara en metafysisk ordning utöver den som benämner Gud som *esse* och skapelsen som *esse-ad*.

borde ett totalt självdefinierande vara ett övertramp gentemot Guds skaparverk; det är Gud som har skapat; återigen, “det [är] Gud som danar fostret.”⁷²

Identitetskapande diskuteras mer utförligt nedan, men först ska ett alternativ till det libertarianska frihetsbegreppet presenteras. Frågan lyder: om det då är så att människan inte kan definiera sig själv på grund av sin egenskap som del av Guds skaparverk, vari ligger människan frihet? Med hjälp utav David B. Burrell tar resonemanget om människan som skapad, med och till frihet, nu en liten omväg förbi en problematisering av frihetens association till valfrihet.

3.4.1 Frihet genom en större kontext

Burrell menar att begreppet frihet har en tendens att anses likvärdigt med valfrihet, vilket han ser som en grov reducering av begreppet och tar bort dess potential till högre mål, då valfrihetens mål endast är valfriheten i sig.⁷³ Istället menar Burrell att frihet är något mer omfattande än valfrihet, som innefattar mål men som också förutsätter en metafysisk ordning. Vidare, ställer Burrell frågan: “whether it makes sense to equate freedom simply with choosing, no matter the results; or whether the proper exercise of human freedom entails situating human creativity in a larger ‘ecological’ context?”⁷⁴ Utifrån Burrells problematisering av frihet som likställd med valfrihet blir denna fråga mycket ledande; Burrell argumenterar helt enkelt för det senare. I detta argument finns två punkter som behöver vidareutvecklas, för det första menar argumentationen att frihet är något som behöver utövas om det ska finnas till, för det andra så finns det i argumentationen något som pekar utöver det enskilda mänskliga subjektet vari människans frihet kan utövas, alltså att människan är nedsatt i en kontext vari hon kan utöva frihet. Jag börjar med att redogöra för den första punkten i argumentationen.

Att frihet måste utövas för att uppnås är ett antagande som Burrell hämtat ifrån Platon och Aristoteles via Thomas av Aquino, som menade att målet för en handling inte ligger externt i förhållande till handlingen, utan ligger i själva handlingen i sig. Platon menade: “why lead an exemplary life? Goals of that sort are not extrinsic to the activities themselves, but inherent in their undertaking.”⁷⁵ Alltså, att leva ett exemplariskt liv har inte något mål externt i förhållande till handlingarna, utan målet med att leva exemplariskt är själva handlingarna som i sig leder till ett exemplariskt liv. Utifrån detta menar Burrell att frihet fungerar likadant. Frihet har i sig inget mål utanför de handlingar som friheten innebär, utan

72. Wingren, *Skapelsen och Lagen*, 117.

73. Burrell, *Faith and Freedom*, 149.

74. *Ibid.*, 155.

75. *Ibid.*, 148.

det är när människan antar de fria handlingarna som friheten blir till. Frågan blir här vilka handlingar som uppåddar frihet? Här kommer den andra punkten i Burrells argumentation in, att människan är en del av en större kontext.

Till att börja med är det viktigt att klargöra att Thomas av Aquino – liksom Platon och Aristoteles – ansåg är människan i sin natur alltid orienterad emot “det goda,” vilket kan översättas till att hon är orienterad emot Gud eller “Guds ordning,” vilket gör att människans vilja och mål alltid finns i “det goda.” I detta ligger en tanke om att människans innersta vilja kommer någonstans ifrån, och enligt Thomas kommer viljan ur människans natur som *esse-ad*. Det är alltså gudsrelationen som innerst drar människan; människans frihet kommer i och med de handlingar som är i enlighet med hennes vilja, och enligt Thomas är människans vilja djupast sett i enlighet med hennes natur, det vill säga i relation till och riktad emot Gud.⁷⁶ I detta menar man alltså att människan har en natur som är orienterad mot Gud, vilket står i kontrast till en del moderna tänkare som motsätter sig att människan har någon natur överhuvudtaget, till exempel Rorty och Jean-Paul Sartre.⁷⁷

Vidare, vilken är då den kontext i vilken människan kan utöva fria handlingar? Utifrån antagandet att människans natur är *esse-ad* tog Thomas av Aquino hjälp av ett schema från nyplatonismen för att argumentera för att människans frihetshandling ligger i en större kontext, där människan står i förhållande till Gud och Guds skapade ordning. Detta nyplatoniska schema menar att skapelsen är emanerad ifrån Gud och dess mål att återgå till Gud igen, vari Gud har gjort skapelsen till något utgående (*exitus*) ifrån Gud själv, och där människan är det instrument genom vilket det utgående ska bli återgående (*reditus*) till Gud.⁷⁸ Utifrån detta schema menar man att när människan handlar i enlighet med sin natur – att ge det av Gud givna tillbaka till Gud – så utövar hon frihet. Friheten ligger alltså i handlingen att ge tillbaka livet till Gud.⁷⁹ Det finns förvisso viktiga skillnader mellan nyplatonismen och kristen tanketradition i hur skapelsen och “återgången” till Gud går till, men detta schema, att människan ska vända det hon fått av Gud och ge det tillbaka, är en bra bild för hur friheten i den större kontexten i *creatio ex nihilo* går till. Ser man hur Gud, enligt *creatio ex nihilo*, är själva existensens upphov och att människan är skapad av absolut icke-nödvändighet från Guds håll sett, så är det tydligt att Gud helt frivilligt skapar livet som en gåva. Ser man livet som en gåva så har livet ett gott värde, vilket gör det adekvat för människan att enligt

76. Ibid., 148-149. Här är människans vilja, *djupast sett*, i relation med Gud, vilket inte av nödvändighet innebär att människans vilja, *ytligt sett*, är i enlighet med hennes natur som *esse-ad*. Man kanske skulle kunna argumentera för att diskrepansens mellan den djupa och ytliga viljan skulle kunna vara en konsekvens av syndafallet?

77. Jfr. Ibid., 149.

78. Ibid., 150.

79. Ibid., 150.

nyplatonismens schema "återgå" till Gud genom att ge livet tillbaka till Gud och att respondera i tacksamhet till sin Skapare, med andra ord, att bejaka sin natur som *esse-ad* och gudsrelationen däri, och därigenom finna en frihet som är djupare än frihet som valfrihet.

3.4.2 Sammanfattning av frihet genom en större kontext

För att sammanfatta denna del av analysen så kan man dra den grundläggande slutsatsen att människan i hennes egenskap som skapad av Gud alltid är orienterad emot Gud. Denna orientering ligger i hennes natur som människa och blir tydlig i distinktionen Skapare-skapelse, där Skaparen är *esse* och skapelsen är *esse-ad*. I sin orientering mot Gud och sitt beroendeförhållande till Gud är människan också del av en större kontext, det vill säga Guds skapelseverk, vilken förutsätter Guds kreativa handling för dess fortlevnad. Som del av denna större kontext ligger människans frihet i handlingen att bejaka sin natur som beroende av och orienterad mot Gud. Summan av detta blir att Gud har med intention initierat världen, Gud får världen att fortgå i enlighet med sin intention, och därmed är allt beroende av Gud. Häri ligger också en mänsklig frihet, att hon inte behöver initiera eller upprätthålla, eftersom Gud är den som från första början har initierat allt, utan endast bejaka det som av Gud är initierat. Burrell skriver:

When human beings are regarded primarily as responders rather than initiators, for example, "careers" become transformed into "vocations," while our unmistakably privileged place on earth cannot be considered one of domination but must rather be one of stewardship, seeking to return all that is, as best we can, to the One from whom everything freely comes.⁸⁰

Kontrasten till libertariansk syn på frihet som likvärdig med valfrihet är i detta avseende klar. Friheten som valfrihet har sin grund i tanken om den autonoma människan som initierar sin egen handling. Istället ligger friheten utifrån kontingensen i *creatio ex nihilo* i att människan varken kan eller behöver välja helt autonomt, utan får istället respondera till Guds ordning, då allt redan är initierat av Gud. Genom en respons till Guds intention med skapelsen blir människan mer fri, en karriär förvandlas till en kallelse (som i citatet ovan), människan blir därav fri från driva sitt eget liv och blir istället sammanflätad med en större kontext: Guds intentionella skapelse. Häri är människan skapad *med* och *till* frihet.

3.5 Fritt identitetsskapande?

Efter att ha redogjort för Burrells läsning av Thomas av Aquinos frihetsbegrepp som betonar människans natur och relation med Gud ska jag i detta avsnitt återknyta till frågan om fritt

80. Burrell, *Faith and Freedom*, 155.

identitetsskapande. Enligt *creatio ex nihilo*, genom bland andra Thomas och Burrell, som såväl Wingren, så är människans djupaste identitet inte ett föremål för valfrihet.⁸¹ Att frambringas till existens ur intet är inget människan kan välja, utan det är endast beroende av Guds val och vilja. Valet att stå i beroendeförhållande till Gud är inte heller något människan kan välja, utan är snarast en konsekvens av Guds skapande. Dessa allra djupaste identitetsfrågor – varifrån kommer jag? och vem är jag i förhållande till tillvaron? – besvaras med att människan har sitt ursprung i Gud och lever i relation till Gud. Här skulle *creatio ex nihilo* kunna kritiseras för att i det djupaste innebära en ofrihet, enligt en libertariansk frihetsdefinition. Om man å andra sidan ser till den kontingens som följer ur *creatio ex nihilo* så innebär den att människan inte är bestämd till något annat än just det allra djupaste i identiteten, det vill säga att vara skapad av Gud och leva i relation till Gud. Ur denna kontingens följer också att man inte är mer eller mindre människa eller skapad av Gud, beroende på vilka kulturyttringar man sätter sin identitet i, vilket arbete man identifierar sig med eller hur man presterar i livet och så vidare. Å tredje sidan ser inte *creatio ex nihilo* skapelsen som en slump, utan snarast som en intention,⁸² vilket bör innebära att Gud måste haft en intention även med människan även i kontingensen, både som grupp och som enskild varelse, vilket skulle gå emot både Sartre och Rorty. Det vill säga, Gud har skapat människan med intention som inte omintetgör kontingensen och friheten. En fråga som blir aktuell här är vad man sätter som grund för sitt identitetsbyggande? Guds intention eller sig själv?

Det finns många sidor i denna fråga som gör den komplex. För det första är det svårt att ge en slutgiltig detaljdefinition av vad Guds intention med skapelsen och den enskilda människan är. Att Gud har skapat är klart, att Gud har skapat med kärlek som intention är också klart, men hur människan ska realisera Guds intention är alltmer grumligt, och därav kan det vara svårt att sätta Guds intention för skapelsen som grund för sin identitet. För det andra behöver inte Guds intention med människan och människans egen vilja och längtan stå i ett motsatsförhållande. Detta ser vi bland annat i hur Platon, Aristoteles och Thomas av Aquino menar att människan i sin natur är orienterad emot "det goda," där människans vilja djupast sett ligger i hennes natur som *esse-ad*, vilket förvisso förutsätter en mänsklig natur.⁸³ Detta gör att det kan vara svårt att urskilja vad som är människans respektive Guds vilja. Om man inte vill tala om människans och Guds vilja utifrån en mänsklig natur, så har Kathryn Tanner utvecklat ett begrepp som talar om hur Gud påverkar människor inifrån och som därav

81. Jämför med resonemanget om *esse-esse-ad* ovan på s. 24-25 och citatet av Wingren ovan på s. 27

82. Jfr. Spjuth, *Creation, Contingency and Divine Presence*, 53: "When creation depends on the freedom of God, it displays a world whose physical laws have a contingent basis and whose development is filled of non-necessary but purposeful innovations. However, Torrance is also careful to distinguish contingency from the view that the world is randomness."

83. Se redogörelsen för detta ovan på s. 33

kan göra Guds intention och människors längtan till samma sak. Detta begrepp har formulerats som “non-contrastive transcendence,” och utgår ifrån distinktionen mellan den immanenta skapelsen och den transcendenta Skaparen som gör att Gud och skapelsen inte relaterar till varandra på samma sätt som två skapade ting. Med andra ord, vad “non-contrastive transcendence” säger är alltså att Gud inte konkurrerar om samma utrymme i sin påverkan på människor som när människor påverkar varandra; då två människor påverkar varandra genom yttre påtryckningar, så påverkar Gud människan inifrån.⁸⁴ Detta skulle alltså betyda att trots den mycket klara distinktionen i *creatio ex nihilo* – Skapare och skapelse – där människan förvisso är relativt autonom, så kan Gud som transcendent fortfarande påverka människan som immanent. Thomas av Aquino skriver: “in all things God himself is properly the cause of universal being which is innermost in all things ...in all things God works intimately.”⁸⁵ Guds intention behöver alltså inte stå i kontrast till människans egen längtan eller strävan, men själva frågan om *var människan söker stoff att bilda identitet utav* kvarstår, det vill säga huruvida man söker identitet i Gud och Guds intention eller huruvida man söker identitet utanför Gud, det vill säga i det skapade.

Att söka identitet i Guds intention behöver alltså inte betyda att man helt och hållet ska förneka sin egen vilja till identitet, då Gud kan påverka människans vilja inifrån. Å andra sidan kan ett identitetsskapande i enlighet med Guds intention innebära att man får vara beredd att i viss mån neka sin egen ytliga vilja till en viss identitet om den står i kontrast med ens djupaste vilja, som enligt resonemanget om människan som *esse-ad* skulle vara den vilja hos människan som är riktad emot “det goda.” Söker man å andra sidan identitet utanför Guds intention finns inga hinder till en fullständigt självdefinierad identitet, då den kontingenta tillvaron inte innefattar några bestämmelser om vad människans essens är.⁸⁶ Problemet med att fritt skapa identitet enligt en kontingens à la Rorty är att människans djupa identitet reduceras bort och hon blir endast ett resultat av en rad ytliga kontingenser.

För att utveckla problematiken med fritt identitetsskapande ytterligare, ska det här problematiseras med hjälp av en kritik av frihet som valfrihet. Roderick Chisholm menar att en total frihet, i libertariansk tappning, förutsätter att den enskilde människan är sin egen fria agent. Chisholm menade att detta att vara en helt fri agent är att vara “uncaused,” alltså att agera utan att vara påverkad av något kausalt samband. Detta antagande görs i ljuset av Aristoteles tanke om “the prime mover,” alltså den/det som först initierade hela världens alla

84. Nordlander, “The Wonder of Immanence”, 310.

85. *Summa Theologica* Ia, q. 105, art. 5, citerad i *Ibid.*, 310-311.

86. Se redogörelsen för Rortys kontingens ovan på s 30.

kausala samband. Chisholm menar att man som fri agent är fri från kausalitet, och därmed själv blir “the prime mover” i sitt liv, och därmed bli sina egna skapare, i någon mån.⁸⁷

In characteristic “libertarian” fashion, freedom is equated with choosing, and the initiative must come from the agents themselves, or more specifically, from their individual wills. So absent from a creator, we must each be creators, and as Nietzsche would insist, of ourselves first of all.⁸⁸

Att vara skapare av sig själv bör i citatet ovan syfta på ett skapande av identitet, och inte skapande av liv, eftersom det är omöjligt. Men vad betyder detta? Och är det kompatibelt med *creatio ex nihilo*? I *creatio ex nihilo* är distinktionen Skapare–skapelse ständigt närvarande och i denna distinktion finns det klara antagandet om att Gud är *varats orsak*,⁸⁹ vilket kan ses som liktydigt med Aristoteles “prime mover.” Detta innebär alltså att Gud är den första initiativtagaren och orsaken till världens alla kausala samband. Här finns en klar meningsskillnad mellan *creatio ex nihilo* och libertariansk valfriheten ifråga om identitetsskapande. Eftersom Gud är själva varats orsak kan inte människan vara en fri agent i den bemärkelsen att hon är “uncaused,” då Gud har orsakat människans initiala tillblivelse; med andra ord, själva existensen hos människan är orsakad av Gud, därav kan hon inte handla “uncaused.” I detta kan inte människan handla “helt fritt” och därav bör hon inte heller helt fritt kunna skapa och välja sin identitet.

Identitetsskapandet sitter dock inte endast i människan initiala tillblivelse, den enskilda människans identitet förändras ju med livets gång, till exempel från att vara någons barn, till att bli student, till att bli förälder och så vidare, och så vidare. Är människan i detta autonom i förhållande till omvärlden? Ser man till den relativa kontingensen bör människan ytterst sett vara autonom i förhållande till sin omvärld, då den innebär att tillvaron inte av nödvändighet är fixerad till några ordningar. Å andra sidan blir det problematiskt att endast se till den relativa kontingensen vad gäller människans autonomi i förhållande till sin omvärld. Hos Wingren görs det klart att människan rent biologiskt står i ett beroendeförhållande till skapelsen och dess kontingenta lagar, det vill säga att hon råder över skapelsen, att hon sår, skördar, maler säd och bakar till bröd.⁹⁰ Wingren menar som sagt att detta “differentierar sig i en mängd arbeten och sysslor,”⁹¹ vilket innebär att människor är beroende av varandra, i biologisk mening. Beroendet till andra i den biologiska meningen innebär inte *per automatik* att man är icke-autonom i sitt identitetsskapande, men ser man till människans ömsesidiga

87. Burrell, *Faith and Freedom*, 147.

88. *Ibid.*, 147.

89. *Ibid.*, 153-154.

90. Se resonemang ovan på s. 29

91. Wingren, *Skapelsen och Lagen*, 102.

biologiska beroende till varandra så ser man att människan alltid är insatt i en kontext, att människan alltid är del av ett kausalt händelseförlopp. Detta gör att människan aldrig kan bli “the prime mover” i sitt liv, för hon är redan sedan sin födelse del av ett kausalt samband. Hennes intentioner och hennes vilja är inte “uncaused,” utan är alltid påverkade av en tidigare kausalitet. En helt fritt skapad identitet bör endast kunna uppstå om den enskilde växer upp utan någon kontext, men eftersom människan alltid är placerad i någon form av kontext är en helt fritt skapad identitet för människan en omöjlighet.

Människan är alltså alltid nedsatt i en kontext, vilket begränsar hennes förmåga till att bli “the prime mover.” Människans kontext är i sin ytterlighet skapelsen och utifrån distinktionen Skapare-skapelse i *creatio ex nihilo* görs det klart att det skapade inte är liktydigt med Gud, därav betyder inte människans beroende av sin kontext per automatik att hon är beroende av Gud i sitt fortsatta identitetsskapande. Frågan som följer är om människan i detta avseende är autonom i förhållande till Gud? Kan människan bilda en identitet autonomt ifrån Gud?

Distinktionen *esse-esse-ad* talar för att människan är till i relation till Guds *esse*, men samtidigt poängteras skapelsen som något substantiellt i sig själv. Till exempel, när man talar om en människa talar man inte om Gud, utan som något substantiellt eget, trots att denna människa har sin existens blott i relation till Guds existens. Detta gör att människan i sitt beroende till Gud också är en egen person, och däri relativt autonom i förhållande till Gud. Att människan är relativt autonom går att koppla till en annan distinktion som lätt följer ur *creatio ex nihilo*, nämligen den mellan Gud och skapelsen som transcendent respektive immanent, vilken initialt innebär att Gud som transcendent inte relaterar till människor som immanenta varelser som två människor relaterar till varandra. Liksom det redogjorts för ovan så kan denna distinktion överbryggas genom Tanners “non-contrastive transcendence,” vilket innebär att det immanenta, i detta fall människan, inte helt och hållet kan räkna med en autonomi från det transcendentia, då Gud påverkar människor genom deras hjärtan snarare än genom yttre påtryckningar. Människan är alltså relativt autonom i förhållande till Gud, men hon kan inte räkna med att bilda identitet helt utan påverkan från Gud. Wingren skriver: “...allt sker inom detta elementära, att hon såsom född och levande är och förblir skapad från början och till slutet samt, såsom skapad, mottager allt av Skaparen, oberoende av vad hon tycker därom.”⁹²

3.5.1 Sammanfattning om identitetsskapande i *creatio ex nihilo*

I frågan om identitetsskapande utifrån *creatio ex nihilo* började jag med att ställa frågan om att skapa sin identitet i enlighet med Guds intention med skapelsen eller fritt välja sin

92. Ibid., 30.

identitet. I och med människans natur som *esse-ad* så finns människans identitet djupast sett i relation till Gud och därmed i Guds intention. Hur människan ska realisera Guds intention är förvisso något av ett mysterium då resonemanget om människan som *esse-ad* endast berör frågan om den absoluta kontingensen. Guds intention för skapelsen kan å ena sidan vara det enkla att hennes natur är *esse-ad*, vill man å andra sidan bortse från någon allmängiltig mänsklig natur så får man söka efter Guds intention i hans påverkan i världen, vilken möjliggörs genom Tanners “non-contrastive transcendence,” där Gud kan påverka trots distinktionen mellan Skapare och skapelse. Människan som *esse-ad* och Tanners “non-contrastive transcendence” utesluter inte varandra, men resonemanget om *esse-ad* förutsätter en mänsklig natur, vilket inte “non-contrastive transcendence” gör, därav kan de båda verka både som komplementära och som alternativ till varandra.

Att helt fritt skapa identitet menar Chisholm är att förutsätta att människan är “uncaused” och därmed “the prime mover” i sitt liv. Detta går dels emot *creatio ex nihilo* som menar att Gud är “the prime mover,” dels emot människan som en kontextuellt betingad varelse, där hon i och med sin födelse är del av kausala samband och att hon enligt Wingren rent biologiskt är beroende av både skapelsen och andra människor. Därav kan inte människan vara “uncaused” eller “the prime mover,” och därmed inte heller helt fritt välja sin identitet.

Utifrån *creatio ex nihilo* blir resultatet att människans identitet djupast sett är dess natur som *esse-ad*. Dock kvarstår en relativa kontingens i fråga om människans identitet då *creatio ex nihilo* inte indikerar världen som fixerad vid något annat än i det outgrundliga som är Gud och Guds intention.

4. Avslutande diskussion

I detta kapitel ska resultaten i diskussionen ovan presenteras. Hur har frågeställningen “vad får läran om skapelsen ur intet – *creatio ex nihilo* – för existentiella konsekvenser för människans situation? Främst i fråga om människans kontingens, frihet och identitet?” besvarats?

Till att börja med, den första direkta konsekvensen för människan i *creatio ex nihilo* är att hon är skapad av Guds vilja. Denna konsekvens står i kontrast till bland annat nyplatonismen som säger att det *Ena* av nödvändighet ständigt måste emanera skapelsen, då det ligger i det *Enas* natur att skapa. Skillnaden mellan *creatio ex nihilo* och nyplatonismen ligger i att Gud inte skapar av någon som helst nödvändighet i *creatio ex nihilo*, vilket gör att anledningen till Guds skapelseakt är kärlek, vilket i sin tur resulterar i att skapelsen i *creatio ex nihilo* är en “fri kärlekshandling.” Icke-nödvändigheten och kärleken i skapelsen gör att människan får ett värde som ligger utanför hennes funktionalitet i skapelsen, vilket också står i kontrast till nyplatonismen där människan funktion är att göra skapelsen från något utgående ifrån Gud till återgående till Gud. Människans värde kommer alltså inte ur hennes funktionalitet, utan i det enkla att hon är skapad. Icke-nödvändigheten gör också att människan och hennes tillvaro är kontingent, vilket både sätter henne i ett beroendeförhållande till Gud och ger henne stor frihet.

Den andra direkta konsekvensen för människan är hennes del i distinktionen mellan Skapare och skapelse. Utifrån denna distinktion beskriver Thomas av Aquino Gud som *esse* och skapelsen som *esse-ad*. Gud existerar av nödvändighet för att Gud i sin essens är existens, därav blir Gud *esse* (existens), människans essens är dock inte existens, utan hon existerar endast i relation till Gud, därav blir hon *esse-ad*. Som *esse-ad* har människan alltså sin existens i relation till Gud, vilket medför att hon är bestämd till en relation med Gud. Denna bestämda gudsrelation är inte en fråga om val, och därmed begränsas människans frihet utifrån ett libertarianskt frihetsbegrepp, men å andra sidan kvarstår kontingensen i människans tillvaro, vilket medför att människan är helt fri att realisera sin natur som *esse-ad* på det sätt hon själv väljer.

En konsekvens som följer av att människan är skapad av Guds vilja till att vara *esse-ad* är att hennes tillvaro är kontingent, både i absolut och relativ mening. Tillvaron är kontingent i absolut mening då Gud har skapat av total icke-nödvändighet, den är kontingent i relativ mening då det inte finns några strukturer eller ordningar i världen som är av nödvändighet, förutom människans allra djupaste identitet som *esse-ad* och hennes rådande över jorden.

Kontingensen leder alltså till att människan är fri att realisera sig själv som *esse-ad* och sitt rådande hur hon själv vill.

Ur en diskussion om kontingens och frihet har det även diskuterats huruvida identitetsskapande kan ske i form av fria val. Till att börja med så skulle ett helt fritt identitetsskapande förutsätta att människan inte var del av någon kausalitet, och därmed “the prime mover” i sitt liv. Utifrån *creatio ex nihilo* är detta inte möjligt, då Gud är den som initierat den initiala skapelsen och därmed är “the prime mover” av all kausalitet i världen. Att människan skulle vara “the prime mover” går också emot det enkla att människan är en kontextuellt betingad varelse, det vill säga, i och med hennes födelse så del av ett kausalt samband, därav kan hon inte agera “uncaused.” Resultatet blir alltså: utifrån att människan är skapad av Guds vilja till att vara *esse-ad* kan hon inte välja sin allra djupaste identitet, hon kan inte heller välja sin identitet helt fritt då hon inte kan vara “the prime mover” i sitt eget liv.

Utifrån människans natur som *esse-ad*, där gudsrelationen varken kan upprättas eller uppsägas så blir frågan: var är människans frihet? Burrell argumenterar utifrån Platon och Aristoteles via Thomas av Aquino för att människans frihet är något djupare än blott valfrihet. Friheten är inget externt mål, utan ligger snarast i de handlingar som uppbådar frihet. Detta utgår från synen på människan som *esse-ad*. Att vara *esse-ad* innebär att man alltid är i relation till Gud, utifrån detta menar Burrell att även människans djupaste vilja är orienterad emot Gud. Burrell menar att de handlingar som ger frihet är de som är i enlighet med människans natur, alltså de handlingar som är orienterade emot Gud. Häri finner Burrell det nyplatoniska schemat om *exitus-reditus* användbart, vilket i stora drag innebär att det är adekvat för människan att ge det som av Gud är givet tillbaka till Gud, det vill säga, att bejaka sin natur som *esse-ad* och gudsrelationen däri. Vidare, Wingren är överens med Burrell och Thomas av Aquino om att gudsrelationen inte kan upprättas eller uppsägas, utan snarast är given i och med livet. För Wingren ligger den stora friheten i och med att människans tillvaro är kontingent, endast det allra djupaste hos människan är bestämt, utöver det ingenting bestämt och därav uppstår människans frihet, alltså i sökandet efter hur hon ska realisera sitt liv som relation till det outgrundliga som är Gud.

De existentiella konsekvenser för människan som följer ur *creatio ex nihilo* är alltså att hon är skapad i icke-nödvändighet av Guds vilja och kärlek, vilket gör människans tillvaro kontingent. I detta gör människans natur som *esse-ad* att hennes djupaste identitet inte är en fråga om val, men samtidigt kvarstår kontingensen som innebär att människan är fri att realisera denna djupa identitet hur hon vill.

Ser man till de avgränsningar jag har gjort i denna uppsats så är det klart att jag inte har beskrivit en fullständig kristen antropologi, utan snarast beskrivit en del av en helhet. Vill man göra en fullständig kristen antropologi räcker det inte att se till skapelseteologin, då man riskerar att missa viktiga diskussioner om bland annat människans etik, brustenhet och begränsningar. Det är först när man engagerar alla de centrala kristna läror, såsom soteriologi, eskatologi och treenigheten, som man kan tala om en fullständig kristen antropologi.

Litteraturlista

Böcker:

Burrell, David B., *Faith and Freedom : an Interfaith Perspective*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Burrell, David B.; Cogliati, Carlo; Soskice, Janet M.; Stoeger, William R., (red.), *Creation and the God of Abraham*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Copan, Paul, och Lane Craig, William, *Creation out of Nothing : a Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004.

Grenholm, Carl-Henric, *Att förstå religion : Metoder för teologisk forskning*, Lund: Studentlitteratur, 2006.

Hagman, Patrik, *Efter Folkkyrkan : En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället*, Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2013.

Kapic, Kelly M. och McCormack, Bruce L., (red.) *Mapping Modern Theology : A Thematic and Historical Introduction*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2012.

Keller, Catherine, *Face of the Deep : A Theology of Becoming*, London: Routledge, 2003.

May, Gerhard, *Creatio ex Nihilo : The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, översättning av A. S. Worrall, Edinburgh: T&T Clark, 1994.

Mettinger, Tryggve, *I begynnelsen : En forskare tolkar bibelns urberättelser och tar en promenad i astrofysikens universum*, Uppsala: Bibelakademiförlaget, 2013.

Nordlander, Andreas, *Figuring Flesh in Creation : Merleau-Ponty in Conversation with Philosophical Theology*, doktorsavhandling vid Lunds universitet, 2011, Lund: Centre for Theology and Religious Studies, Lund University, 2011.

Rorty, Richard, *Kontingens, Ironi och Solidaritet*, översättning av Joachim Retzlaff, Lund: Studentlitteratur, 1997.

Spjuth, Roland, *Creation, Contingency and Divine Presence : in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jüngel*, Lund: Lund University Press, 1995.

Webster, John; Tanner, Kathryn; Torrance, Iain, *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Skapad ex nihilo

Wingren, Gustaf, *Skapelsen och Lagen*, Lund: Gleerups förlag, 1958.

Artiklar:

Burrell, David B. (red.) "The Act of Creation with its Theological Consequences", *Creation and the God of Abraham*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Fergusson, David, (red.) "Creation", *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Kelsey, David, (red.) "The Human Creature", *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

McCormack, Bruce L., (red.) "Introduction : On 'Modernity' as Theological Concept", *Mapping Modern Theology : A Thematic and Historical Introduction*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2012.

McMullin, Ernan, (red.) "Creation *ex nihilo*: Early History", *Creation and the God of Abraham*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Nordlander, Andreas, "The Wonder of Immanence: Merleau-Ponty and the Problem of Creation", *Modern Theology* 29:2, Oxford: Blackwell Publishing, 2013.

Oliver, Simon, (red.), "Trinity, Motion and Creation *ex nihilo*", *Creation and the God of Abraham*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Rasmusson, Arne, "A Century of Swedish Theology", *Lutheran Quarterly volume XXI*, Milwaukee, Wisconsin: Lutheran Quarterly, 2007.

Webster, John, "'Love is also a Lover of Life': *Creatio Ex Nihilo* and Creaturely Goodness", *Modern Theology* 29:2, Oxford: Blackwell Publishing, 2013.