

”Den andra världen är den här världen”

Philip Sherrards theoantropokosmiska vision i ljuset av ett planetärt akutläge

PETER HALLDORF

Peter Halldorf är pastor, författare och en av grundarna till
Ekumeniska komuniteten i Bjärka-Säby.

peter.halldorf@telia.com

Två repliker återkommer just nu när forskare talar om den globala uppvärmningen. Den ena: Allt går mycket snabbare än vi trodde. Den andra: Vi vet inte hur det kommer att bli när konsekvenserna av det varmare klimatet förstärker varandra. Som Staffan Laestadius, professor emeritus vid Kungliga Tekniska högskolan, uttrycker det: ”Detta är [...] en civilisationskris, en djupgående kulturkris. [...] Mänskligheten, större än någonsin och mer ojämlig än i mannaminne, har nu sannolikt i flera avseenden passerat vad planeten tål för att ge rimliga förutsättningar för mänskligt liv.”¹

Forskarna är många gånger profeter i sin egen rätt, och den som har öra att höra hör. Men vad säger Anden till församlingarna? Hur låter kyrkans vägledning och teologins röst när klimatet skenar och apokalyptiska stämningar breder ut sig? Handling är oundgänglig. Men en klimataktivism med kristna förtecken friställd från god teologi blir knappast mer än ett moraliskt imperativ.

Min egen ingång i de här frågorna har i hög grad varit läsningen av de hebreiska profeterna. Våren 2012 inledde jag en närläsning av profetlitteraturen i Bibeln, i synnerhet profeten Jeremias bok. Jag kom att ägna mig åt

Denna artikel är en reviderad version av författarens föreläsning i samband med att han utnämndes till hedersdoktor vid teologiska fakulteten vid Lunds universitet i juni 2022.

1. Staffan Laestadius, ”Våra folkvalda politiker sviker oss i skuggan av klimatkrisens djupa allvar”, *Dagens Nyheter*, 6 april 2022, 8.

det i stort sett dagligen i sex års tid. Det var en läsning som satte sig i min kropp på ett sätt som jag ännu inte lyckats skaka av mig. När forskare i dag talar om hur en upprörd, hämndgirig och omedgörlig jord öppnar sina armar, inte för att omfamna oss men för att krossa oss, är det svårt att inte höra ekot av profeten Jeremias skildring av en fullskalig kosmisk regression i det dramatiska fjärde kapitlet av Jeremiaboken:

Jag ser på jorden – den är öde och tom,
på himlen – där finns inget ljus.
Jag ser på bergen – de skälver
och alla höjder skakar.
Jag ser – där finns inte en människa,
alla himlens fåglar har flytt.
Jag ser – det bördiga landet har blivit öken,
alla dess städer ruiner.²

Skapelseberättelsens omkväde – ”Gud såg” – får sin resonans i profetens fyrfaldiga ”jag ser”. Men det Jeremia ser fyller honom med förfäran. Han ser en skapelse i upplösning, en återgång till det tillstånd som rådde innan kosmos skapades ur kaos. I den bibliska traditionen är profetians syfte inte att ge kunskap om vad som ska hända, men att förändra våra attityder och vårt beteende. Precis som dagens forskare, och som de unga klimataktivisterna, söker Jeremia förtvivlat efter ett språk starkt nog att skaka om och väcka: Vad ska jag göra för att få er att lyssna? Den enda reaktion han får, upprepad två gånger i det sjätte kapitlet, är: Det vill vi inte. Vi hör ett folk som vägrar lämna sin bekvämlighetszon, och deras empaticirklar krymper.



Läsningen av den hebreiska bibelns profetlitteratur, och i synnerhet profeten Jeremia, kom att utmana mig till en nyläsning av de bibliska texterna, framför allt inom de två områden vi kallar ekologi och eskatologi. Det var i samband med det jag upptäckte en teolog som jag tidigare bara stött på som översättare: den engelske poeten och lekmannteologen Philip Sherrard (1922–1995). Tillsammans med Kallistos Ware (1934–2022) och Gerald Palmer (1904–1984) var han översättare till engelska av den berömda ortodoxa *Filokalian*. Men Sherrard var även en frontgestalt bland de skapelseteologer som i vår tid, och med stor självständighet, översatt och förmedlat arvet från den tidiga kyrkans främsta teologer i öst. Med tanke på

2. Jer. 4:23–26. Alla bibelcitater är hämtade från Bibel 2000.

det vi i dag vet, är det anmärkningsvärt hur tidigt och med vilken klarsyn Sherrard ställer sin diagnos. I inledningen till sin bok *Human Image – World Image* konstaterar han:

Vi befinner oss mitt uppe i en kris av de mest fasansväckande dimensioner. [...] Hela vårt sätt att leva är, för såväl människan som miljön, suicidalt, och utan en radikal förändring [...] kommer det äventyr som är vår civilisation att nå sitt slut medan många av oss ännu är i livet.³

Åtskilligt har sagts och skrivits om kyrkans och teologins skuld till den ekologiska krisen. Det skifte som sker när teologer och filosofer, från upplysningen och framåt, går hand i hand i en alltmer brutal beskrivning av naturen som människans ägodel har den franske filosofen Étienne Gilson (1884–1978) kallat ”Martas revansch på Maria”.⁴ Ett kontemplativt förhållningssätt till naturen trängs tillbaka till förmån för ett pragmatiskt. Teologin banar nu väg för en syn på naturen som råmaterial för människans behov – inte råmaterial för sakrament. Sherrard frågar sig:

Hur var det möjligt att vi inom loppet av några århundraden kunde tillägna oss ett sätt att tänka som så helt kom att domineras av abstrakta, opersonliga, materialistiska och kvantitativa begrepp och värden, att vi med uppsåt och beräkning började exploatera och profitera på oss själva och naturen – eller se genom fingrarna när så skedde?⁵



Krisen är naturligtvis inte främst ekologisk, inte ens etisk. Den handlar om vårt sätt att se och tänka. Om världen och om oss själva. De kritiska frågorna rör självbild och världsbild. Det är sambandet mellan dessa två – kondenserat i titeln på hans bok *Human Image – World Image* – som utgör Sherrards stora teologiska livsprojekt. ”Vem är människan enligt den kristna traditionens djupaste insikter?” frågar han.⁶ Det är i sökandet efter ett svar som Sherrard i en rad böcker, framför allt i dialog med den grekiska patristiska teologiska traditionen, formulerar vad han kallar en *theoantropokosmisk* vision.

3. Philip Sherrard, *Human Image – World Image: The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*, Ipswich 1992, 1. Om inget annat anges är översättningarna mina.

4. Étienne Gilson, *From Aristotle to Darwin and Back Again: A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, San Francisco, CA 1984, 23.

5. Sherrard, *Human Image – World Image*, 34.

6. Philip Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, Ipswich 1990, 10.

Bakom denna tungvrickare finns en vision av Gud, människan och världen som gör det möjligt att tala om oss själva och världen i sakramentala termer. Eller enklare uttryckt: en vision som väcker hos betraktaren en djup känsla för världens helighet. När Sherrard skriver: ”Om Gud inte är närvarande i ett sandkorn, då är han inte heller närvarande i himlen”, så är det varken uttryck för sentimentalism eller andligt flummeri.⁷ För honom är det viktigt att vi både förstår varför och på vilket sätt världen är helig. Det räcker inte att enbart hänvisa till en inre upplevelse eller förnimmelse av alltings helighet. Den är ofta en viktig ingång, men där en sådan finns behöver den med intellektuell klarhet översättas till en kunskap om världen och kosmos som hjälper oss att se alla ting och varje varelse i ett nytt ljus. ”Då kan det som börjar som en inre, mystik erfarenhet utsträckas till en omfamning av hela kosmos och inspirera till en integrerad kosmologisk vision”, skriver han.⁸ I den kristna trostraditionen uppstår denna vision när länken mellan treenigheten, inkarnationen och skapelsen hålls intakt.

Sherrard sammanfattar sin theoantropokosmiska vision i en enda för-tätad mening:

Om vi inte förstår hur en i treenigheten – det inkarnerade Ordet – också är en del av skapelsen, och hur förhållandet mellan Gud och människa i Jesus av Nasaret är av samma slag som förhållandet mellan Gud och världen, kommer vi aldrig att kunna förstå vem Gud är, vem människan är eller vad skapelsen är, än mindre vad det i praktiken har för betydelse för oss.⁹

I återstoden av denna artikel vill jag – i ljuset av vad många forskare redan beskriver som ett ”planetärt akutläge” – antyda något av innebörden i denna mening i Sherrards teologiska författarskap. Framför allt med fokus på den vision av människans ansvar för jordens framtid som tar form när han låter två stora teman i den kristna tron, *transfiguration* och *inkarnation*, infogas i en triad tillsammans med ett tredje: det som på grekiska kallas *theosis*, och som på svenska vanligen översätts med *gudomliggörelse*.



Men innan vi går vidare kan det vara på sin plats med en kort biografisk skiss. Vem var denne engelske poet och lekmannateolog, som kom att leva

7. Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, 8.

8. Sherrard, *Human Image – World Image*, 147.

9. Sherrard, *Human Image – World Image*, 148.

en stor del av sitt liv i Grekland, och av sin vän, metropoliten Kallistos Ware, beskrivits som ”en profet för vår tid, vars bevingade ord är riktade mer till vårt tjugoförsta århundrade än till det tjugonde århundrade i vilket han levde”¹⁰

För Sherrard, som föddes i England 1922 och fick sin utbildning i Cambridge, var det mötet med den grekiska poesin som kom att öppna ögonen för den ortodoxa kristna traditionen. I synnerhet gällde det en poet, Giorgos Seferis (1900–1971) – tilldelad Nobelpriset i litteratur 1963 – vars litteratur han första gången blev uppmärksam på i en bokhandel i Aten. Sherrard berättar om det intryck detta gjorde på honom:

När jag började läsa dessa dikter blev jag med ens medveten om att här var en röst, en resonans, ett gensvar på livet – kalla det vad du vill – som ägde en kvalitet som jag aldrig tidigare hade mött. Det utmanade hela den grund jag stod på och uppfordrade mig att gå in genom en dörr som jag inte ens visste hade existerat. Det var ytterligt fascinerande, som om jag stod på randen till något fullständigt oväntat, en uppenbarelse, något jag inte kunnat drömma om. Och på samma gång var det välbekant, som om jag hade känt det, men i ett annat, förlorat, förlöst och mörklagt liv, som jag nu inbjöds att upptäcka.¹¹

Vad Sherrard mötte hos Seferis, liksom hos andra moderna grekiska diktare – som han kom att översätta till engelska – var en verklighetsförståelse som vände upp och ner på det sätt att se på världen som präglad den europeiska kulturen efter renässansen. Det handlade om hur tiden är infogad i evigheten, det synliga delaktigt i det osynliga. Om detta kom han att skriva i sitt första större verk, *The Marble Threshing Floor*.¹² Det han först mötte hos samtida grekiska poeter kom snart att vidgas och fördjupas i mötet med den ortodoxa kristna traditionen. Betecknande nog var det en poet som även här öppnade dörren och drog in honom i den ortodoxa kyrkan: Symeon den nye teologen (949–1022).

Sherrard upptogs genom dop i den grekisk-ortodoxa kyrkan 1956, och kom nu att alltmer gripas av denna traditions mest sublimes röster, de som talar om skapelsen som en brinnande buske, flammande av elden från Guds oskapade energier, men utan att förtäras. I synnerhet kom han att uppskatta Maximos Bekännaren (ca 580–662) och dennes teologi om det skapades

10. Kallistos Ware, *Philip Sherrard: A Prophet for Our Time*, Oxford 2008, 24.

11. Ware, *Philip Sherrard*, 8.

12. Philip Sherrard, *The Marble Threshing Floor: Studies in Modern Greek Poetry*, London 1956.

logoi, den inre princip som får allt skapat att bli sig själv genom föreningen med Gud.

Det som med tiden alltmer fascinerade Sherrard var den sida av delaktigheten som inte i första hand är vertikal – tidens inträngande i evigheten, det synligas i det osynliga – utan horisontell: den organiska och livgivande enheten mellan alla mänskliga varelser och hela den övriga naturen. För Sherrard tillhör de varandra på ett så intimt sätt att man till och med kan tala om att den ene är den andre.

Alltmer oroad över den ekologiska kris som hotade mänskligheten kom Sherrard att ägna den senare delen av sitt liv och sitt författarskap åt konsekvenserna av den vision som på ett tvåfaldigt sätt, genom den grekiska poesin och den ortodoxa traditionen, börjat öppna sig för honom redan på 1940-talet. Det är om detta han skriver med profetisk klarsyn i böcker som *The Rape of Man and Nature*, *The Sacred in Life and Art* och *Human Image – World Image*.¹³ ”De tillhör de få böcker”, skriver Kallistos Ware, ”som jag läser inte bara en gång, men många. Och om jag gör det – om hans verk har förändrat mitt liv så som de förändrat andras liv – är det framför allt för att han själv levde det han lärde.”¹⁴



Ett begrepp som återkommer hos Sherrard, och inte minst slår följe med hans reflektioner om världens helighet, är *transfiguration*. Det är ett nyckeluttryck i hans tänkande om människans och skapelsens destination. Samtidigt är han medveten om att ordets innebörd fördunklats av andra teologiska begrepp som kommit att dominera i väst.

Inom liturgin och teologin är ordet *transfiguration* framför allt förknippat med berättelsen om Kristi förklaring på det heliga berget Tabor – en händelse som föregriper Kristi uppståndelse. Den är återgiven i samtliga av de synoptiska evangelierna och firas sedan 300-talet den 6 augusti som *The Feast of Transfiguration*, Kristi förklarings högtid. Att denna fest inom ortodox tradition betraktas som en av årets viktigaste – vid sidan om inkarnationens, påskens och pingstens högtider – hör samman med just det sätt på vilket den uppfattas vara en manifestation av såväl människans som hela skapelsens slutliga förvandling. Allt det som ryms i det kristna begreppet frälsning sammanfattas, eller kanske snarare materialiseras, i den berättelse som i evangelisten Matteus version inleds med följande ord:

13. Philip Sherrard, *The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*, Ipswich 1987; Sherrard, *The Sacred in Life and Art*; Sherrard, *Human Image – World Image*.

14. Ware, *Philip Sherrard*, 24.

Sex dagar senare tog Jesus med sig Petrus, Jakob och hans bror Johannes och gick med dem upp på ett högt berg, där de var ensamma. Där förvandlades han inför dem: hans ansikte lyste som solen, och hans kläder blev vita som ljuset.¹⁵

Precis som med mycket annat i evangelierna har vi en tendens att uppfatta denna berättelse som något som enbart gäller Jesus. Att det som utspelar sig skulle ha en omedelbar och personlig betydelse för var och en av oss, är inte en självklar slutsats när vi hör den. Men vad som här utvecklar sig är en *epifani*, ett avslöjande, av vad vi alla kan bli, och är ämnade att vara, genom den potential vi bär redan i vår natur som skapade till Guds avbild. Sherrard skriver: ”Eftersom vi i Kristus ser det normativa för allt mänskligt liv, innebär det samtidigt att något i grunden är fel med oss så länge inte hela vår fysiska varelse är genomlyst på samma sätt.”¹⁶

Den transfiguration – förvandling – som sker med Jesus inför lärjungarna på berget, innebär inte att han blir något som han inte tidigare var. Vad som här visar sig är inget annat än vad han alltid är och har varit. Och därmed, vad människans normala och naturliga tillstånd innan ”fallet” var. Sherrard kommenterar:

Det sker ingen transfiguration i Kristus av det enkla skälet att han aldrig har ”fallit”. [...] Den verkliga transfigurationen, skildrad i evangelierna, är den som sker med lärjungarna: deras ögon öppnas så att de kan se hur Guds härlighet strålar från Kristi mänskliga kropp.¹⁷

Genom fallet har mänskligheten, som Sherrard uttrycker det, ”förrätt sin kontemplativa förmåga”, den som gör att hon ser Guds avbild och härlighet i sig själv och i hela den skapade världen.¹⁸ Det är därför lärjungarna inte kan se den härlighet som strålar från Kristus annat än i ett särskilt ögonblick av nåd när slöjan lyfts från deras ögon. Vad de i den stunden ser, förvandlar dem! Detta är förklaringsbergets egentliga transfiguration. Förvandlingen sker i lärjungarnas blick. Jesus är den han alltid varit, men först nu ser de honom som den han är. Det är denna erfarenhet av transfiguration – som den kristna traditionen även talar om som en uppfyllelse av helig Ande – och som Paulus sätter ord på i en av Nya testamentets absoluta nyckelverser, 2 Kor. 3:18: ”Alla vi som utan slöja för ansiktet skådar Herrens härlighet, förvandlas till en och samma avbild.”

15. Matt. 17:1–2.

16. Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, 86.

17. Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, 86–87.

18. Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, 87–88.



För att klargöra hur människans natur kan bli restaurerad till sitt ursprungliga tillstånd, knyter nu Sherrard transfigurationen till *inkarnationen*. ”De är i själva verket två sidor av samma mynt”, skriver han.¹⁹ Inkarnationen innebär en rörelse nedåt från Guds sida, en rörelse genom vilken Gud döljer sin härlighet genom att ikläda sig ”kött”. Bara därigenom kan människan bli delaktig i en process där hennes blick dras från det synliga till det osynliga, från det skapade till det oskapade, något som sker genom det drama som utvecklar sig i evangelierna. Transfigurationen å sin sida förutsätter en motsvarande rörelse uppåt från människans sida, en rörelse genom vilken hon långsamt befrias från den slöja som hindrar henne att se Guds avbild inom sig själv.

När Sherrard beskriver hur ”Gud oavbrutet söker utföra inkarnationens mirakel i varje människa”, ska det inte förstås som att Gud inte på ett unikt sätt antog mänsklig gestalt i den historiske Jesus. Det viktiga är att se vilken betydelse detta har för relationen mellan Gud och människa, oskapat och skapat, på ett ”transhistoriskt plan”, som han kallar det.²⁰ Som Guds avbild bär människan fröet inom sig till att bli en annan Kristus. *Christianus alter Christus*, som man sa i den tidiga kyrkan.



Det är nu två stora teman i den kristna tron, transfiguration och inkarnation fogas till ett tredje: *gudomliggörelse*. Det som på grekiska kallas *theosis*, och är ett av östkyrkans mest centrala teologiska begrepp, men närmast ett apart ord i vår teologiska tradition. En definierade vers i Nya testamentet som den tidiga kyrkans lärare här ofta refererar till är 2 Pet. 1:4: ”Han har gett oss sina stora och dyrbara löften, för att ni tack vare dem skall bli delaktiga av gudomlig natur.”

Vad är det denna i patristisk och ortodox teologi så ofta citerade bibelvers ger uttryck för? Bakom kyrkofädernas förkärlek för begreppet *theosis* finns en antropologi där innebörden i att människan är skapad till Guds avbild utforskas inom ett trinitariskt ramverk. Inför den berömda satsen hos Athanasios (ca 296–373) – ”Gud blev människa för att människan skulle bli gud”²¹ – är en vanlig reaktion: ”Är det inte människor vi ska vara?” Men

19. Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, 90.

20. Sherrard, *The Rape of Man and Nature*, 22, 89.

21. Athanasios, *Mot hedningarna och Om inkarnationen*, Skellefteå 2006, 138.

Athanasios är helt på det klara med vad han menar. Han vet att den definition av mänsklighet som ges oss genom inkarnationen – och i vilken vi ser vad vi själva är ämnade att vara – är den fulländade ”översättningen” av relationen mellan den evige Fadern och den evige Sonen. Och vem står för ”översättningen”? Den helige Ande!

Delaktigheten av gudomlig natur – det vill säga delaktigheten i Sörens gemenskap med Fadern – är den frälsande händelse som genom Andens nåd restaurerar den mänskliga naturen. Att bli gudomliggjord, med Athanasios ord, är att bli mänskliggjord. När Sherrard talar om ”det sammanfall av transfiguration och inkarnation som fullbordar gudomliggörelsen”, sätter han ord på hur den mänsklighet som Anden låter oss växa in i är en kontemplativ mänsklighet.²² Det är när slöjan lyfts, och vi ser ansikte mot ansikte, som inkarnationens mirakel äger rum: vi nyskas till en avbild av Kristi mänsklighet. Detta är *theosis*. Och det är därför Rowan Williams kan säga: ”Gudomliggörelsen är den enda säkra vägen att undgå illusionen att vi är eller kan bli gudar.”²³

Om transfigurationen är själva hjärtat i den kristna spiritualiteten, hur kommer det sig då att den får så liten, för att inte säga obefintlig, uppmärksamhet i väst? När Sherrard ställer den frågan menar han att det hänger samman med en teologi som liknar extrema former av den gamla nestorianska kristologin från 400-talet. Visserligen framhålls i denna att Kristus är Gud *och* människa, men de två naturernas självständighet betonas långt mer än i en kristologi där mänskligt och gudomligt är ouplösligt förenade i en enda gudamänniska, en *theantropos*.

I förlängningen uppstår föreställningen att människan kan bli mänsklig utan Gud. Men försöken att värja sig mot förändligande strömningar genom att tona ned den vertikala relationen till förmån för den horisontella enligt devisen ”människa först, kristen sedan”, slutar i en återvändsgränd och ett stumt universum. Till sist blir människan sin egen Gud.



Grundbulten i Sherrards theoantropokosmiska vision är alltså att föreningen av gudomligt och mänskligt i Jesus Kristus är det prisma genom vilket vi upptäcker såväl vår egen som världens helighet. I Kristus – gudamänniskan – bryts den mur ner som separerar himmel och jord, övernaturligt och naturligt, heligt och profant. Guds människoblivande har inte bara ”fört människan in i Gud”; det har fört hela den skapade världen in i Gud, och

22. Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, 91.

23. Jämför Rowan Williams, *Christ: The Heart of Creation*, London 2018, 104–105.

på djupet uppväckt och transfigurerat den. I Kristus är världen på väg mot sitt genombrott – inte mot ett sammanbrott. Uppståndelsen, föregripen i Förklaringsbergets transfiguration, är den arketytiska modellen för allt skapat. När Paulus sammanfattar sin uppståndelseologi i 1 Kor. 15 skriver han som svar på somliga troendes frågor om hur de döda uppstår: ”Vi skall inte alla dö, men vi skall alla *förvandlas*.” Den nya skapelsen – vare sig vi talar om människan eller jorden – är den i Kristus transfigurerade skapelsen.

Det säger sig självt att här finns inget utrymme för den himmel-och-jord-ska-brinna-teologi som färgat så stora delar av evangelisk kristenhet i modern tid. Hur har den blivit möjlig? Är det när länken mellan transcendens och immanens bryts som vi förlorar blicken och känslan för tillvarons helighet? Följden av denna eklips blir vad Sherrard kallar en ”ontologisk perversion”.²⁴ Det band som förenar gudomligt och mänskligt, oskapat och skapat, blir upplöst. Gud och världen glider isär.

I förkunnelser på temat ”allt-ska-brinna” döljer sig ofta en kristologi som befinner sig på ett sluttande plan – oförmögen att ta till sig den djupa och verkliga paradoxen i inkarnationen: att Skaparen själv vet vad det är att vara skapat. Det är när den tidiga kyrkans teologer med möda mejslar fram ett klarare språk för hur man talar om Kristus, så att vare sig det mänskliga eller det gudomliga i hans person förminskas, som en fördjupad grammatik för det skapade växer fram. Denna grammatik förfinas och fördjupas av Sherrards främste läromästare, Maximos Bekännaren. Klarare än någon före honom ser Maximos hur människan – i Kristus – åter blir den hon är ämnad att vara: en mötesplats för allt i skapelsen, ett *mikrokosmos*, en värld i miniatyr, vars kallelse är att som skapelsens präst – och konstnär – uppenbara för världen dess hemlighet och dess helighet.

Vad betyder Sherrards theoantropokosmiska vision i praktiken? Lösningen på den ekologiska krisen är inte en ny etik, men att vi återfår vad Sherrard kallar en ”ontologisk tillgivenhet”, den förtrolighet som är frukten av en blick för vilken världen är transparent.²⁵ Som erfar hur bergen, floderna, träden, blommorna är en del av oss själva. Hur vårt förhållande till naturen inte är funktionellt, snarare ontologiskt. Människan är långt mer än jordens förvaltare; hon är prästen i den kosmiska liturgin, kallad att befria skapelsen från dess slaveri, ytterst från själva döden.

För Sherrard är Symeon den nye teologen det lysande vittnet som i sin poesi sätter ord på den transfigurerade erfarenhet som ger en föraning om att den andra världen är den här världen:

24. Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, 14.

25. Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, 21.

Jag tackar dig, gudomliga Vara,
för att du blivit till en enda ande med mig
– utan sammanblandning eller förändring –
och för att du för mig blivit allt i allt:

Du strålande klädnad som täcker mig
och skyddar mig och förintar demonerna,
du renhet som tvår mig från varje orenhet
genom de ständigt flödande tårar
som din närvaro förlänar dem du besöker.²⁶

De ständigt flödande tårarna är det bad som renar blicken till att "älska Guds skapelse på jorden, både i det hela och i varje litet sandkorn", med starets Zosimas ord i Fjodor Dostojevskijs (1821–1881) *Bröderna Karamazov*.²⁷ Ur detta andedop föds ett nytt etos – fjärran från sentimentalitet och eskapism – buret av insikten om att vi bara kan rädda det vi älskar. Den klimatkras som kastar sin skugga över vår planet handlar inte om vårt *bene esse*, vårt välbefinnande, vad som står på spel är vårt *esse*. Så sammanvävda är vi människor med varandra och med hela den övriga skapelsen, att om vi inte omfamnar varandra i kärlek upphör vi att existera. Denna omfamning är den korsfästes gest, paradoxalt nog den enda gest som gör oss levande. ▲

SUMMARY

"Philip Sherrard is truly a prophet for our present age, a messenger whose winged words are addressed not so much to the twentieth century in which he lived as to the twenty-first century that is now unfolding." With this depiction metropolitan Kallistos Ware described the English poet and theologian Philip Sherrard, whose legacy and writings has a prophetic urgency in light of our current crises. For Sherrard, whose encounter with modern Greek poets in the 1950s led him to a study of the theological roots of Orthodoxy, the basic ecological challenge is not technological or economic but spiritual. Without a contemplative frame of mind, "the eye of the heart", we cannot see the world in God. And only if we see the world in God can we overcome the present crisis. The *leitmotif* in Sherrards work is what he terms a "theantropocosmic vision" – a vision of man and nature which makes it possible for us to perceive and experience both ourselves and the world we live in as sacred realities. Our human

26. Symeon den nye teologen, *Ljusets källa: Trettio andliga hymner av Symeon den nye teologen*, Skellefteå 2005, 27–28. Min revidering av Olof Andréns översättning.

27. Fjodor Dostojevskij, *Bröderna Karamazov*, Stockholm 1986, 351.

vocation, as priests of the creation, is to reveal anew the holiness of nature, raising up the world from its fallen state and rendering it once more transparent to the divine glory.