

Symbolon



Johannes Sandgren

# SYMBOLON

*– om samspelet mellan tro, förnuft och handling*

Artos

© Johannes Sandgren 2014

© Artos & Norma Bokförlag 2014

OMSLAG & GRAFISK FORM  
Benjamin Åkerlund

OMSLAGSBILD  
Detalj av en bild från ett av Taizés årliga ungdomsmöten

TRYCK  
Totem, Polen 2014

ISBN 978-91-7580-680-8

Artos & Norma bokförlag | Kyrkstadsvägen 6, 931 33 Skellefteå

Telefon: 0910-77 91 02 | e-post: [info@artos.se](mailto:info@artos.se) | [www.artos.se](http://www.artos.se)

## INNEHÅLL

Förord	7
Inledning	9
I. Tro och förnuft	17
II. Personhet	51
III. Kyrkan	73
IV. Livet i världen	95
Efterord	125
Författare och referenser	127



## FÖRORD

VARJE BOK HAR SIN historia. Långt i bakgrunden till denna bok ligger en regnig dags upptäckt, i ett illa upplyst hörn av ett dammigt bibliotek i norra Burgund, av en fransk tidskrift från 1970-talet där fem svårfunna artiklar publicerats. De var skrivna av en rysk adelsman och teolog, född i St. Petersburg i början på 1900-talet: Vladimir Lossky. Krig, revolution och omvälvningar i Europa hade fört denne ortodoxe ryss till Frankrike; andra revolutioner, andra omvälvningar, både offentliga och högst personliga, hade fört en svensk lutheran till Frankrike och det dammiga biblioteket många årtionden senare.

Losskys artiklar<sup>1</sup> öppnade för den tjugoårige svensken porten till vad man kunde kalla *tidlös teologisk filosofi*. För honom, som för inte länge sedan deltagit i uppsaliensiska diskussioner om den nystartade rörelsen Livets Ord, statskyrkan och kvinnliga präster (allt detta debatterades fortfarande på den tiden) var det ett hisnande perspektiv. Förnuftet (och vilket skarpt och tränat förnuft hade inte Lossky!) sattes i trons tjänst, men inte som någon undertryckt liten dräng, utan snarare som en stolt och reslig rashäst som inte vem som helst kan tämja, och som inte accepterar vad som helst. Med andra ord: vill man tala teologi gäller det

---

1 Samtliga har nu översatts till svenska och finns tillgängliga i boken *Ljus av ljus*, Artos 2010.

att veta vad man säger, annars blir man snabbt utslängd ur sadeln och ligger där och sprattlar i dammet.

Man kan föstå diskutera tidlösheten. Ingen – inte ens Lossky – är neutral i förhållande till sin tid. Men i en epok då allt skiftar och ständigt ersätts, riskerar det bestående att betraktas som konservativt, helt enkelt därför att det inte förändras. Det finns emellertid en skillnad mellan det konservativa, som vill bevara det som var förr, och det allmänneliga, som vill förbli nära källan, utan att låta sig förvillas av växlingar i kulturer och tidsskeden. Det är detta som Lossky kallar för *traditionen* – Andens bestående fläkt över sinnet.

Att det måste finnas något som förenar, går djupare än våra splittringar och olikheter, men också något som alltid utmanar det hårda och oförvandlade inom oss – det är övertygelsen som ligger bakom denna bok.



## INLEDNING

KRISTENDOMEN, SADE DEN RYSKE prästen Alexander Men, har bara börjat.

Påståendet kan verka lite väl optimistiskt för en som lever i Sverige vid 2000-talets början. I detta land, ja, i Europa och Västerlandet i sin helhet, spelar ju tro och religiösa spörsmål – åtminstone när de är kristna – en begränsad roll. Helt utan befogande är dock inte påståendet. I Afrika växer kristendomen, i Asien också. Entusiastiska missionärer strömmar ut från Korea, Kina, Filippinerna och Indonesien och stora väckelserörelser sveper över Afrika. »Antalet omvändelser till kristendomen [i Asien] är definitivt på väg att överträffa antalet omvändelser till islam.«<sup>2</sup> I yttersta diskretion sker också ett ständigt ökande antal omvändelser inom islam, både i Europa och på annat håll – i vissa länder rör det sig om tiotusentals nya kristna som ofta lever farligt. Kristendomen är alltså långt ifrån att vara på utdöende, så mycket kan sägas. Men är detta detsamma som att den »bara har börjat«?

---

2 Michael Vatikiotis, *Courrier International*, nr 804, s 29. De fotnoter i texten som inte är kompletta källanvisningar hänvisar till en alfabetiskt ordnad lista av författare i slutet av boken. Om citat från flera olika artiklar av en författare förekommer anges artikeln av siffran som följer på namnet.

### *Det finns en tid att riva ned*

En gång var kristendomen Västerlandets förhärskande, ja, nästan enda livsåskådning. Kyrkan var mäktig. Den västerländska kristendomens långa, stormiga »samboende« med den politiska makten har emellertid i vår moderna tid slutat med en våldsam skilsmässa. Vissa kyrkor har fortfarande inte återhämtat sig från den. Det finns i så gott som alla kyrkofamiljer grupper som drivna av en stark nostalgi försöker återupprätta de traditionella förbindelserna eller tolkar förlusten av dem som ett tecken på tidens nära förestående slut. Ändå tycks de gamla strukturerna obönhörligen sjunka in i det förflutna och livet fortsätter. Paul Evdokimov sade redan i mitten av 1940-talet att

kyrkan har förpassats tillbaka till den förkonstantinska perioden.  
... För att vara mera exakt är detta en efterkonstantinsk epok.<sup>3</sup>

Det gäller naturligtvis i ännu högre grad idag. Det postmoderna, pluralistiska samhället liknar i själva verket på många sätt den värld i vilken kristendomen föddes.

Låt oss betrakta bakgrunden till Alexander Mens märkliga uttalande. Under 1900-talet upplevde den kristna kyrkan den största allmänna förföljelsen sedan kejsar Diocletianus välde på 200-talet. Med början i den franska antiklerikalismen och exproprieringen av kyrkor och kloster 1905, ända till nazismens våldsamma nyhedendom och bolsjevismens nästan totala utplånande av den ryska kyrkan, var det som om en av vredens sju skålar<sup>4</sup> i ett

3 Evdokimov, 2. »Konstantinsk« anspelar på kejsaren Konstantin den store (272–337), som var den förste kejsare som först accepterade och sedan själv anammade den kristna tron. Mycket snart efter det blev kristendomen statsreligion i romerska riket. Detta innebar att kristendomen, som hade varit en fristående rörelse, blev en del av statsapparaten. Denna förbindelse på gott och ont fortsatte ända till vår tid, på olika vis. Kyrkan i Västerlandet har nästan alltid varit förbunden med politisk makt. Först nu har den konstantinska parentesens slutits.

4 Upp 15:7.

drag tömms över Europas kristenhet. På andra håll har ett mer eller mindre medvetet »avkristnande« av kulturen skett, ofta men inte alltid på hänsynsfullt vis och med respekt för trons värden. Sverige hör till de länder där det har utförts – och fortfarande utförs – på metodiskt vis.

Efter det kalla krigets upphörande visar sig nu lite varstans i Europa, tillsammans med en ökande nyhedendom, en form av militant sekularism som inte äger vare sig den djupa kunskap om kristendomen eller den respekt för Jesu person som utmärkte mycket av 1900-talets demokratiska antiklerikalism och agnosticism. Tvärtom har den gemensamt med majoriteten av nutida européer en häpnadsväckande brist på kunskap om Bibeln och kyrkans lära och många ogrundade fördomar. Dess anhängare vill helt utesluta tron och kyrkan ur den offentliga sfären.<sup>5</sup> Och kyrkan är svag – delad i sig själv, marginaliserad i kulturlivet och osäker på sin identitet. Islam, buddism och new age växer och gör sig allt mer hörda på samhällets olika nivåer. Utanför Europa och Amerika är de kristna den mest förföljda minoriteten i världen; i somliga länder, främst med muslimsk majoritet, är det frågan om de över huvud taget kommer att överleva länge till. För mer än en förefaller detta vara slutet, inte början.

### *Det finns en tid att bygga upp*

Den ryske prästens ord bär emellertid på en djupare mening. Om kristendomen »bara har börjat« innebär det att de former den har tagit fram till vår tid inte är slutgiltiga. Det finns mer att upptäcka i kyrkans liv; vi kan nå djupare än vi har gjort. Detta i sin tur betyder att vi på nytt måste lära oss att se skillnaden mellan form och innehåll – en smärtsam uppgift, ty vi är av naturliga

---

5 I Sverige har Förbundet Humanisterna blivit flaggbärare för denna rörelse. Det finns dock en kristen humanism som går mycket långt tillbaka i den europeiska historien.

skäl fästa vid formen. Den förkonstantinska perioden var lika full av välsignelser som av förföljelser. Man kan förvänta sig att det blir så också med den efterkonstantinska. Mycket har rivits ned, men kanske det var för att det hade byggts på lös sand utanför berggrunden.<sup>6</sup> Kanske kristendomen under vår och våra fäders förvaltning delvis blev till något annat än vad den egentligen är.

Så vad är den då? Det är en svår fråga... Precis som med Gud är det lättare att säga vad kristendomen *inte* är, för att därigenom ana dess konturer. Om detta har Men något att säga:

Kristendomen är inte en »ideologi«, en teori eller ett rituellt system. Det goda budskapet kom in i världen som en dynamisk kraft som omfattar livets alla aspekter och är öppen för allt skapat i naturen och i människan. Det är inte bara en religion som har funnits i två tusen år, utan en väg mot framtiden (Joh 14:6, Apg 16:17, 18:26).<sup>7</sup>

Kristendomen är inte en ny etik. Den är ett nytt liv som försätter människan i direkt kontakt med Gud.<sup>8</sup>

Till skillnad från Platon med sina Dialoger har Kristus inte lämnat efter sig en enda skriven rad. I motsats till Mose har han inte gett oss lagens tavlor. Han har inte dikterat Koranen som Muhammed gjorde. Han har inte skapat ett samfund (»sangha«) som Gotama Buddha gjorde. Men han har sagt: »Jag är med er alltid, intill tidens ände.« När de som omgav honom varseblev att han skulle lämna dem uttalade han dessa profetiska och eviga ord: »Jag skall inte lämna er ensamma. Jag skall komma till er.« Detta fortsätter än idag. Den allra djupaste upplevelsen i kristendomen grundar sig på denna eviga närvaro av Kristus – allt det andra är bara ytliga tillägg.<sup>9</sup>

---

6 Matt. 7:24

7 Men.

8 *Op. cit.*

9 *Op. cit.*

Det är inte sällan som de troende själva har velat göra kristendomen till en ideologi, en etik eller en lära som kan inhämtas från en bok. Är nu de kristna på väg tillbaka ut i öknen för att på nytt upptäcka rikedomerna i det ganska enkla glädjebudet de tagit emot: vissheten om Guds närvaro? Detta är vad Men verkar vilja säga.

Det finns en bred tradition inom alla de tre stora kyrkofamiljerna – den ortodoxa, romersk katolska och protestantiska – som på olika sätt ger uttryck för denna inställning. Kristendomen är inte ideologi eller sociologi; den är inte ens en religion i ordets snäva, sociologiska bemärkelse. Med en djärv formulering kan man faktiskt säga att kristendomen menar sig vara *befrielse från illusioner* och *inträde i verkligheten*<sup>10</sup> och därför transcenderar alla dessa olika begrepp. Inom ramen för det mönster Kristus har upprättat genom sitt liv, sin död och sin uppståndelse skulle kristendomen därför också kunna beskrivas som *filosofi* i ordets etymologiska betydelse, kärlek till den vishet som »föddes innan djupen blev till, innan källorna flödade av vatten.«<sup>11</sup>

Detta kanske är en form som stämmer överens med den oroliga, sökande tiden i vilken vi nu lever. I vilket fall behöver den inte understödjas av någon politisk makt. Det är denna<sup>12</sup> som vi här vill lyfta fram med hjälp av rikliga citat från teologiska artiklar och böcker utanför den svenskspråkiga kultursfären.

---

10 »Inträde i verkligheten« och »befrielse från illusioner« är pregnanta uttryck som avsiktligt speglar ett orientaliskt ljus. Grundtanken är enkel: att det som uppenbaras är verkligheten; vilket genast förmedlar att det som motsäger det uppenbarade (vilket kan vara mycket) är överkligt, alltså illusion. Tyngdpunkten förflyttas till det uppenbarade – normen är fortfarande förnuftet, men enligt uppenbarelsen. En originell illustration av detta finns i litteraturen: när en ängel uppenbarar sig som ett ljusstråk i C. S. Lewis bok *Perelandra* verkar hela rummet snett, därför att ljusstråket är nästan diagonalt; men det är inte längre rummet (underförstått den jordiska verkligheten) som är normen, utan ljuset. Att denna förskjutning medför en del risker kan inte förnekas; liksom i allting är det frågan om att upprätthålla en viss balans.

11 Ords 8:24. Detta anknyter till själva den grundstruktur i tillvaron som i alla civilisationer har varit föremål för en stark intuition. Mer om den längre fram.

12 Samt även viljan att verkligen följa det främsta budet, att älska Herren med »all sin kraft och hela sitt förstånd« – alltså med känsla och *förnuft*.

Varför göra detta? Helt enkelt för att stimulera bruket av förnuftet. Man behöver inte vara intellektuell för att vara kristen, men att bruka det förnuft man har är en oförneklig fördel när det gäller att söka sanningen och försöka förstå hur andra har uppfattat den. Läsaren varnas dock i förväg: förnuftet behandlas här i sina gränsmarker, där det lätt glider över i det hänförliga skådande som kallas kontemplation, och som ligger mycket nära den häpnad som är filosofins ursprung.<sup>13</sup> Det är inte förnuftet i sin borg, tryggt bland sina koncept och verktyg. För en kristen innebär det kanske att i dessa tider av rivande och uppbyggande söka vägen tillbaka till den överväldigande upplevelse av Kristus som präglade den förkonstantinska kyrkan – Kristus som universums princip, *Christos Pantokrator* – och på så vis förbereda den efterkonstantinska.

\*\*\*

Det lär ha framgått att denna skrift utgår från den kristna tron som en självklarhet. Om läsare av annan övertygelse uppfattar den som ett intressant filosofiskt dokument har den mer än uppfyllt sitt syfte utanför kyrkan. Svenska kristna, å sin sida, kommer dock sannolikt att fråga sig precis vad för slags kristendom vi utgår från här. Det finns så många slags tolkningar och teologier... Men det existerar också en grund på vilken alla tolkningar vilar och till vilken de måste återvända. Det finns sådant som alltid finns med, som måste finnas med för att man skall kunna tala om kristendom över huvud taget. Det finns utgångspunkter.

Detta förringar inte betydelsen av olika former av teologi med särskilda infallsvinklar. Dessa behövs. Det vore pretentiöst att vilja komma med ett slags teologi som skall göra slut på all teologi. Det är inte det det är frågan om – här befinner vi oss inte vid slutet (var finns det?) utan vid början.

---

13 Se Aristoteles, *Metafysik*, A, 2, (982 b 12–21).

Boken har delats upp i fyra kapitel: Tro och förnuft; Personen; Kyrkan; Livet i världen. Vart och ett av dem beskriver (eller snarare antyder) det grundläggande kristna svaret på en bestående fråga som alla människor, i alla civilisationer och tider, har ställt sig. Vilket är förhållandet mellan förnuftet och allt det som finns vid sidan om det: övertygelser, föreställningar, drömmar, tro? Vad är egentligen människan? Vad är samhället, vad är det att leva tillsammans, kan vi över huvud taget leva tillsammans? Efter vilka principer skall detta liv tillsammans formuleras?

\*\*\*





# I

## TRO OCH FÖRNUFT

### 1. Det gemensamma förnuftet

DET HAR ALDRIG SAKNATS en anknytning till tänkandets konst inom kristendomen. Även om det inte går att förneka att man under mörkare perioder i kyrkans historia på sina håll – aldrig överallt samtidigt – har avrått från bibelstudium, tystat frågor och förhindrat debatter har det aldrig skett, som inom islam, att »reflektionens portar stängts.«<sup>14</sup> Justinus Martyren (d. 165) klädde sig som en grekisk filosof och skrev dialoger i sokratiske anda, där sanningen arbetades fram av förnuftet, ledsagat av uppenbarelsen. Clemens av Alexandria (d. 215) var övertygad om att kristendomen var den slutgiltiga filosofin. Thomas Aquinas (d. 1274) grundade hela sin *Summa* på Aristoteles nyktra och frågande realism. Erasmus av Rotterdam (d. 1536) såg den kristna humanismens gryning.

<sup>14</sup> *Ijtihad*, vars portar anses ha stängts på 900-talet, betecknar i den islamiska civilisationen sökandet efter hur den gudomliga lagen kan tolkas. Man började på 900-talet anse att man hade nått gränsen för alla möjliga tolkningar (inte minst på grund av en allvarlig intellektuell kris orsakad av rationalister). Nytt tänkande och skapande aktivitet ersattes allt mer av kommentarer och kommentarer till kommentarer. I den samtida debatten inom islam ställs ofta kravet på att man på nytt »öppnar reflektionens portar«. För ett exempel på detta, se <http://newageislam.com>

Det är inte bara stora tänkare som har upplevt detta. I slutet av 1800-talet uppstod en rörelse i nordöstra Indien, där stora skaror av hinduiska och muslimska bönder började söka »den sanne Läraren«, *sattaguru*. Många av dem fann honom i Kristus.

### *Det allmängiltiga förnuftet*

Detta förutsätter en gemensam bakgrund – om det finns ett svar för alla människor ställer sig alla människor också samma fråga. Det är detta stråk som påven Johannes Paulus II följer i sin tänkvärda encyklika om förhållandet mellan tro och förnuft, *Fides et Ratio*:

En hastig blick på den antika historien visar klart att samma fundamentala och påträngande frågor om människolivet uppstod samtidigt i olika delar av världen med olika kulturer: *Vem är jag? Varifrån har jag kommit och vart är jag på väg? Vad är ondskan? Vad händer efter detta livet?* Det är dessa frågor vi finner i det gamla Israels heliga skrifter, men också i Veda och Avesta; vi finner dem i Konfucius och Lao-Tzes skrifter, i Trighankaras och Buddhas förkunnelse; de återkommer i Homeros poesi och Euripides och Sofokles tragedier liksom i Platons och Aristoteles filosofiska skrifter.<sup>15</sup>

Att samma varelser ställer sig samma frågor ger också universalitet i begreppen. Det finns något i tanken som gör att vi kan tala med varandra och nå varandra bortom även mycket stora kulturella skillnader. Det är faktiskt möjligt att söka tillsammans med förnuftets hjälp – något som är värt att begrunda i våra dagar, när kulturella och religiösa skillnader gärna upphöjs till synbart oöverstigliga hinder.

---

<sup>15</sup> Tro och Förnuft, 1.

Tiderna förändras och kunskapen växer. Men det är ändå möjligt att urskilja en kärna av filosofisk insikt inom tankens historia som helhet. Tänk exempelvis på principerna om icke-motsägelse, om finalitet och kausalitet ... Vi tycks här ha att göra med en *implicit filosofi*. Alla tycker sig vara delägare i dessa principer, även om det kanske sker på ett allmänt och oreflekerat sätt.<sup>16</sup>

»Parther, meder, elamiter, kretensare och araber«<sup>17</sup>, alla kan förstå förnuftets resonemang och dra slutsatser som liknar varandra i alla tider och över hela jorden. Det finns något här som verkar vara ögonblickligen begripligt för människor av de mest skilda ursprung; det är grundstrukturen i tillvaron som återspeglas, den *logos* som ligger bakom allt. Detta är något som många kan vara med på. Hinduerna kallar detta *dharm*a – den kosmiska ordningen. Vetenskapsmän som kartlägger naturlagarna går efter samma intuition: det finns en lag.

De kristna, som har begrundat detta under många århundraden, menar att denna *logos* hör till Gud och har uppenbarat sig i Jesus. *Logos*, Ordet eller urprincipen – Visheten – har blivit människa.<sup>18</sup> Vad Jesus säger har alltså en universell betydelse. När Anden upplyser förnuftet förstår vi Jesu budskap. Kyrkan, menar påven, har därför ett stort ansvar, en *tjänst* som hon bör ta på största allvar:

Från det ögonblick då hon i påskmysteriet som gåva mottog den yttersta sanningen om människolivet, har kyrkan gett sig ut på en pilgrimsfärd på denna världens vägar för att förkunna att Jesus Kris-

---

16 *Ibid.*, 2.

17 Apostlagärningarna 2:9–11.

18 Läsaren kan göra en paus här och betänka det oerhörda i detta påstående. Äldre bibelöversättningar var mera konkreta: ordet – alltså alltings ordning, grundprincipen, *dharm*a – har blivit *kött*. Det rör sig om övergången från evigt, osynligt och immateriellt till synligt, påtagligt och förgängligt. Detta leder till frågan om denna ordnings karaktär: Kan den vara abstrakt, matematisk? Inom ramen för inkarnationens logik är detta omöjligt.

tus är »vägen, sanningen och livet« (Joh 14:6). Det är hennes plikt att tjäna mänskligheten på olika sätt, men ett av dessa sätt medför ett ansvar av särskilt slag: sanningens *diakonia*.<sup>19</sup>

---

19 *Ibid.*, 4. »Sanningens diakonia« är inte detsamma som förkunnelse och predikan. Det är mera vidfamnande och öppet för alla människor som vill det goda.

## 2. Det skeptiska förnuftet

OM VI LYSSNAR LITE till debatternas brus kan det emellertid förefalla berättigt att fråga sig om förnuftet verkligen är upplyst av Anden – befinner det sig inte snarare på kollisionskurs med tron? Den ständigt på nytt uppblossande striden omkring utvecklingsläran i Förenta Staterna – som verkar exporteras inte bara till Europa, utan faktiskt också till den muslimska civilisationen – ger prov på en till synes oförsonlig motsättning. De bokstavstrognas övertygelse och fanatikernas blinda tro förbryllar. I en tid då religiösa föreställningar på nytt tas på allvar och »rätten« att tro på vad som helst virvlar in i kölvattnet av sekelskiftets relativism försvagas rationalismens dominans i Västerlandet; en gång nedtryckta men aldrig kuvade övertygelser får nytt liv.

Konflikten som verkar ta form på sina håll idag är historiskt betingad och komplex. Människans förnuft är både sammanbindande och sönderdelande. Medan sammanbindandet sker med hjälp av intuitionen och bekräftas empiriskt (där det är möjligt), är den analytiska förmågan en kraft som kräver en motvikt för att balansen skall behållas. Analysen

har gett oss alla våra framsteg, men när den går från den ena uppösta syntesen till den andra låter den själarna slippa undan, en efter en, och lämnar oss till slut inför en hög isärtagna kugghjul och sönderfallande beståndsdelar.<sup>20</sup>

Man kan fråga sig vad detta betyder: »Låta själarna slippa undan.« Det är kanske ett poetiskt sätt att säga att vi behöver *tro* på något – tro i bemärkelsen »lita på«. Eller att vi behöver se *helheten*. Ensamt tvivlar förnuftet på allt, ifrågasätter allt. Enligt vetenskapens strängaste regler är det inte ens absolut säkert att

---

20 Pierre Teilhard de Chardin, 2.

nästa gång någon släpper en sten från en balkong kommer stenen att falla nedåt. Det är i högsta grad troligt, så troligt att det är *så gott som* säkert, eftersom det alltid har skett tidigare och inga undantag har konstaterats. Men ingenting kan fastslås med absolut visshet.

Förnuftet är förstås i allmänhet också sunt (Hur skulle vi annars kunna överleva?), och mentalt friska människor ger sig utan vidare hän åt det som är pålitligt och beprövat med ett stort mått av tillit. För varje steg vi tar, varje ord vi yttrar ger vi uttryck för den inre övertygelsen att marken bär oss och att människorna hör oss. Vi lever i tron på att det som har skett skall upprepa sig, vilket det till vardags gör. Balansen upprätthålls alltså för det mesta.

När det analytiska förnuftet upphöjs till princip och blir till alltings rättesnöre, när det frigörs från all hämmande kontroll, leder det emellertid lätt till ökande skepticism och relativism.<sup>21</sup> Det kan inte upphöra att analysera, det griper omkring sig och börjar tvivla också på den egna existensen («Är allt detta en dröm i en dröm?») och tar sig själv som verklighetens utgångspunkt («jag tänker, alltså finns jag»<sup>22</sup>). Den kristna tron förutsätter att det finns ett i sig obevisbart sammanhang i tillvaron, en gemensam källa, ett gemensamt mål, en harmoni som kanske har brutits men som ändå är möjlig. När den ställs inför »en hög isärtagna kugghjul och sönderfallande beståndsdelar« och får höra: »Detta är din värld, det finns inget mer«, då gör tron uppror.

---

21 Även om detta kan iakttagas i vardagslivet och i vårt sätt att resonera, är det i enskilda, vanligtvis vetenskapligt betingade spörsmål som det visar sig tydligast. Vissa etiska frågor, där vetenskapen nu spelar en betydande roll, är ett exempel.

22 Det är befogat att citera Descartes berömda utgångspunkt, för, som vi skall se längre fram, det är just där som brytningen sker med den grekiska och medeltida realismen, grundad på en fundamental tillit till våra sinnen och vårt förnuft. Descartes tvivlade så starkt på allting att han till sist måste grunda hela tillvaron på sin egen existens, det enda absolut säkra. Att tvivlet var rent intellektuellt och knappast påverkade hans aptit eller praktiska verksamhet behöver väl inte tilläggas.

## *Meningen, eller avsaknaden av mening*

Vad striden står om är rätten att ge en alltomfattande tolkning av verkligheten.<sup>23</sup> Vi söker inte svaren på de stora frågorna av ren nyfikenhet. Johannes Paulus II påpekar att dessa frågor har sin gemensamma källa i människohjärtats tvingade sökande efter mening. En människas inriktning bestäms av vilka svar hon har funnit på dessa frågor.<sup>24</sup>

Det rör sig om att finna, påvisa och förkunna tillvarons *mening*, eller dess avsaknad av mening. Men förnuft och vetenskap svarar negativt: det som inte kan bevisas kan inte tas med i räkningen. När rationaliteten blir normgivande förpassas alltså Gud och meningen med tillvaron till marginalen och det uppstår

en dualistisk filosofi som . . . på ett radikalt sätt sårar på materie och ande, kropp och själ, sinne och förnuft.<sup>25</sup>

Eftersom det empiriskt inriktade förnuftet ägnar sig uteslutande åt det påtagliga (eller bevisliga) görs Gud instinktivt till motsatsen till den fysiska världen och kan därmed betraktas som ett föremål för känslor och grundlösa spekulationer. På den andra sidan blir den häftiga reaktionen precis densamma: det är den fysiska världen som förlorar sin betydelse, och förnuftet sitt oberoende – normen blir blind lydnad.<sup>26</sup>

---

23 Något som många inte längre gör anspråk på att kunna göra. Det blir då svårt att säga något alls om tillvaron. Även påståendet »det finns ingen alltomfattande förklaring« gör ju anspråk på att vara alltomfattande. Man kan säga att allt är utan mening och därmed avfärda sig själv och allting med den enda fras i historien som har en mening – eller snarare gör anspråk på att ha det. Man kan också säga: »Det finns en mening« : men då måste man söka den (och identifiera motsatsen: det som inte har någon mening).

24 Tro och Förnuft, 1.

25 Lossky, 2.

26 Islam har visat prov på en särskild brist på motståndskraft inför denna tendens. Blind lydnad är intellektuellt otillfredsställande, men emotionellt betryggande, i synnerhet

Denna moderna dualism mellan det synliga och det osynliga, två helt separata dimensioner, är i själva verket mycket gammal. Gnosticismen<sup>27</sup> byggde på den och den finns med i grundstrukturen till Platons tankar. Den ger uttryck för den synbara oförenligheten mellan ande och materie och ger lätt upphov till en osund tävlan mellan de två. Den rena andligheten har en tendens att förklara det materiella för illusion eller ond substans, och materialismen avfärdar det andliga som vidskepelse, inbillning och psykologiska effekter. Dessa två är fullgoda alternativ – båda är möjliga – och förnuftet kan inte definitivt avgöra mellan dem. Dualismen finns med i det europeiska tankebygget från och med upplysningstiden, men rötterna går tillbaka till antiken och förmodligen ännu längre. Kyrkan riskerar ständigt att dras in i strömvirveln av den ena eller den andra av dessa ytterligheter, medan dess egentliga uppgift är att presentera syntesen mellan de två.

### *Förnuftets triumf och nihilismen*

Som vi vet var det kyrkan som förlorade och vetenskapen som triumferade i det moderna Europa. Vetenskapen kunde ju också visa på häpnadsväckande praktiska resultat och hade verkligen avslöjat en mängd skrock och vidskepelse som tagit tillflykt under kyrkans mantel. Under en tid tycktes sålunda allt ligga öppet för ett fullkomligt kartläggande av hela tillvaron och religionen

---

om man är frustrerad och känner sig förfördelad. Det är en grundingrediens i alla sekteriska rörelser.

27 »Gnosticism« är ett samlingsbegrepp som omfattar en mängd olika filosofiska och religiösa rörelser och grupper som var verksamma och ibland mycket vidspridda under kristendomens första århundranden. Gnosticismen har fått dåligt rykte, inte minst därför att den har överlevt mest i form av kristna negativa beskrivningar (ibland nidbilder). Säkert fanns det djup i somliga av dessa tankeströmningar, men det vet vi mycket lite om idag. Ett genomgående drag är dock motsättningen mellan ande och materia och behovet av befrielse från det materiella, förgängliga.



skulle, enligt de mer radikala av dess kritiker, helt enkelt dunsta bort.

Övertron på förnuftets, vetenskapens och människans makt ledde dock inte bara till materiellt välstånd och lycka. Den ledde också till förtryck, slaveri, rasteorier, världskrig och folkmord.<sup>28</sup> Det uppstod under slutet av 1800-talet och på 1900-talet en form av nihilism som ibland kunde ta sig patologiska uttryck och som signalerade att det hade uppstått en farlig obalans i den europeiska människans inre.

Denna nihilism har på sätt och vis rättfärdigats genom den förfärliga erfarenheten av ondska som utmärkt vår epok. En sådan dramatisk erfarenhet har med nödvändighet medfört ett sammanbrott för den rationalistiska optimismen, som såg historien som förnuftets triumftåg och källa till all lycka och frihet. Nu, vid slutet av detta sekel, framstår istället frestelsen till förtvivlan som ett av de största hoten.<sup>29</sup>

---

28 Slaveriet hade införts på nytt i den tidiga renässansen efter att ha helt försvunnit från det kristna Västerlandet. Under antiken var det som bekant stommen i samhällsbygget. Se Pernaud och fotnot 174 i denna text. Låt oss understryka att det inte var vetenskapen, ej heller förnuftet som ledde till våra moderna katastrofer. Det var *övertron* på dem – det som de gamla grekerna kallade *hybris*, ett högmod som på mera folkligt vis har illustrerats av sagan om trollkarlens lärling. Liksom trollkarlens lille förmätne elev har vi läst innantill i den stora Boken och utkommenderat väldiga makter som vi inte har haft vare sig vishet (något annat än kunskap) eller moralisk resning nog att kontrollera. Detta är emellertid ett stort och kontroversiellt ämne som kräver en mera ingående analys än vad som är möjligt i denna skrift.

29 Tro och förnuft, 91.

### 3. Det upplysta förnuftet

JUST DENNA HOPPLÖSHET eller förtvivlan är grogrunden för det sökande efter transcendens och spiritualitet som vi bevittnar idag. Detta sökande är mycket positivt, eftersom det avser att återupprätta den förlorade balansen. Men det är ofta helt eller delvis inspirerat av känslor, antaganden och obekräftade aningar. Eftersom förnuftet, till följd av allt som skett under dess envælde, nu lätt misstänkliggörs av andligt sökande människor eller sätts ur spel antingen av relativismen (som intressant nog ofta fungerar som inkörsport för olika former av esoterism) eller av den bokstavstroga »fundamentalism« som nu känner vind i seglen inom alla civilisationer, är det viktigt att återupprätta den ursprungliga förbindelsen mellan människans *tänkande* sökande och hennes *kännande* sökande.

Vi bör alltså utforska det sanna förhållandet mellan tro och förnuft, precis som påven gör i sin encyklika. Deras olika anspråk inte är oförenliga, om de bara balanserar varandra. Det totalitetsanspråk som förnuftskulturen gör är i själva verket kalkerat på en religiös vision, medan den moderna bokstavstrons totalitetsanspråk ofta nog gäller även rent vetenskapliga områden. Det är inte dessa karikatyrer vi skall försvara eller refutera; vi skall försöka återfinna målet för all mänsklig strävan. Låt oss minnas »grundstrukturen« – *dharmā, logos...* Kristna, har vi sett, tror att den är en *person*, Jesus Kristus. Fokus blir både konkret och alltomfattande.

Den totala kunskap som förnuftskulturen strävar efter genom alla sina brutna relationer och som gnoser och droger utlovar i det operonligas falska frid – är det inte ... en innerlighet som når sin höjdpunkt i det möte som gudomliggör personen ...? Och detta febrila utforskande av världen, av allt från atomer till nebulosor, denna totalisering av människan och hennes planet, från förhistorien till

själens kryptor ... kan de leda någon annanstans än antingen till helvetet eller till Kristus som övervinner helvetet – till den gudomliggjorda kroppen av Den som bara väntar på vårt fria val för att, i sin förklaring, uppenbara sig som Den som omfattar allting?<sup>30</sup>

### *Återupprättande av gränserna*

Kristocentriciteten behöver understrykas idag; så kallad fundamentalism eller vetenskapsfientlighet är långt ifrån den enda trenden i kyrkan. Det finns också en tendens hos västerländska kristna att kapitulera inför den för all del ganska slitna och trötta vetenskapskulturen – att relativisera tron och bedöma den efter förnuftets mått. Den tvivlande, analytiska kulturen har präglat oss så djupt att vi ibland är nästan oförmögna att helt enkelt »tro«.

Osäkerheten (och förvirringen) blir desto större för den skillnad mellan »tro att« och »tro på« som upprättades i samband med reformationen och förstärktes under pietismens inflytande. De flesta skulle spontant (och med rätta) säga att kristna »tror på« – det vill säga att de litar på och räknar med Gud, med Guds godhet, frälsningen, det eviga livet och så vidare. Många döpta upplever emellertid just därför en svårighet att bekänna sig som kristen – man säger att man »vill« tro men inte »kan«, därför att tron förmodas sitta i känslan (som man inte har) av tilliten till en vars existens måste erfaras emotionellt innan den kan godtas intellektuellt.

Att detta är en enkelspårig uppfattning ser man lätt när man betänker att kristna först av allt »tror att« Kristus är Guds Son som blev människa, att han korsfästes, att han är uppstånden och sitter på Faderns högra sida. Det senare är en förutsättning för det förra och ställer inga krav på känslor (däremot på viljan och

---

<sup>30</sup> Olivier Clément, 3.

tanken).<sup>31</sup> Det förbereder upplevelsen av, mötet med den som man redan har tagit emot intellektuellt, så att »tron på«, som nårs av upplevelser, känslor och intuitioner, allt mer skall öka. Om jag inte »tror att« det har skett som trosbekännelsen säger, blir min »tro på« irrationell och utan förbindelse med mitt förnuft; men om jag inte »tror på« blir min »tro att« bara ett intellektuellt påstående, en hypotes utan vidare konsekvenser för mitt eller andras liv. Det finns en vital förbindelse mellan läran och upplevelsen.

Om vi alltså väljer att inte relativisera det vi tror på utan be-  
känner även de för det vetenskapligt tränade förnuftet obekvä-  
ma lärosatserna (jungfrufödsel, uppståndelse, himmelfärd ...) framträder slutligen problemet i all önskvärd klarhet. En mängd satser ur kristendomens etik och lära sammanfaller med det som Johannes Paulus II kallar för »mänsklighetens andliga arv«,<sup>32</sup> gilla-  
t och bekräftat av förnuftet. Men annat måste självt »upplysa«  
förnuftet, inte ringas in och förklaras av det.

### *Ljuset utifrån*

Vad som visar sig här är just det slags samspel mellan förnuft och uppenbarelse som under den tidiga kristendomen visade sig så oerhört berikande. Förnuftet kan och bör vända sin kritiskt analytiska blick mot det som tron föreslår; men det finns en gräns. Det är den som Vladimir Lossky anser att den moderna dualismen har fått oss att glömma, »nämligen skiljelinjen som går mellan det oskapade, som är Gud, och det skapade, som är den ur intet komna världen«. <sup>33</sup> När denna gräns erkännes och respek-

---

31 Naturligtvis kan upplevelsen komma före reflektionen och gör det också ofta. Detta förändrar dock inte i sig det nödvändiga samspelet mellan de två.

32 Tro och Förnuft, 4.

33 Lossky, 2.

teras faller de ganska nyligen upprättade hindren för föreningen mellan tanke och tro bort och vi kan återfinna den värld – grekernas värld, de första kristnas värld – i vilken de stora existentiella frågorna är den naturliga mötespunkten för filosofi och teologi, för mänskligt sökande och gudomlig uppenbarelse.

Kyrkan blir då fri att förkunna sin vishet som ett fullgott svar på tidsålderns alla spekulationer. Den har återfunnit sin »syntes«, balansen mellan tron som skådar och förnuftet som analyserar, förnuftet som öppnar sig för trons mysterium och tron som helgar förnuftet. Sinnet kan ledas direkt från till exempel den fantastiska upptäckten av att skorpioner har funnits i 400 miljoner år och har de mest osannolika egenskaper till lovsången av den ofattbara vishet som gett upphov till allt som finns. Ty

den stora mångfalden av skapade varelser visar hur outtömligt rikt det transcendenta är. ... Varje ting är ett namn på den som ingen kan nämna.<sup>34</sup>

---

34 Olivier Clément, 4.

## 4. Frihet i begränsningen

DETTA ÄR VIKTIGT: motsättningen får inte överkommas genom att en sida besegrar den andra. Det är snarare fråga om att öppna sig för de mångsidiga gåvor som finns i människans natur och ta emot sanningen i dess oräkneliga reflexer och återspeglings som en i sig enad människa.

Även vårt förnuft måste . . . vara religiöst – det är inte bara känslan som skall öppna sig för sanningen, utan också tanken. Eller snarare: varken den ena eller den andra för sig, utan hela vårt väsen, på en gång brinnande och klarsynt.<sup>35</sup>

Allt hänger samman, det finns inget nyckfullt eller absurt i tillvaron. Vårt förnuft förmår varken omfatta hela sammanhanget eller pejla dess djup, men det kan »breda ut sig« inom det, överträffa sig själv. Först i ett sådant perspektiv blir det möjligt att använda »hela vårt förstånd«, ty vårt förstånd kommer aldrig att nå slutet av Gud. Det är därför som tron, vägled av uppenbarelsen, kan lägga upp mönstret för förnuftet, som organiserar sin information enligt detta mönster och därigenom ser klart.<sup>36</sup> Den tidiga kristendomen, skriver Lossky,

anpassades inte till förnuftet, utan förnuftet anpassades till kristendomen – det skedde en övergång från filosofi till åskådande, och tanken mättades av ett mysterium som inte är en hemlighet att dölja utan ett ousinligt ljus.<sup>37</sup>

---

35 Lossky, 3.

36 Alltså motsatsen till vad som ofta sker idag, att förnuftet lägger upp ett mönster och kräver att uppenbarelsen organiserar sig efter det, vilket den naturligtvis inte kan göra.

37 Lossky, 4.

Det kritiska och analytiska förnuftets natur och upptäckter förnekas inte och dess frihet inskränks inte heller. Istället återförenas det med sin andra halva, det intuitiva och på ett sätt poetiska sinne som ser tingens sammanhang. Detta bekräftas av att all sann filosofi utanför kristendomen, som Hans Urs von Baltasar säger i ett nutida eko av Clemens av Alexandria,

redan i djupet är teologi: den vrider sig kring ett centrum som övergår den, ett fördolt religiöst centrum som övergår det enkla förnuft som råder här på jorden, men som ensamt är värt tankens möda.

Och von Baltasar ställer följdfrågan:

Borde inte de stora kristna tänkarna ännu mycket mera vara teologer, med en glöd som bara ökar allt eftersom de blir hänfödda av Gud och hans helighet?<sup>38</sup>

Man kan precis lika gärna fråga sig: Borde inte de kristna teologerna vara mera filosofer, som med enkelhet och frimodighet ger svar på de »fundamentala och påträngande frågor[na] om människolivet . . . : *Vem är jag? Varifrån har jag kommit och vart är jag på väg? Vad är ondskan? Vad händer efter detta livet?*« Akademisk teologi intresserar bara teologer, medan dessa frågor angår alla. Kristendomen är oerhört relevant, om vi bara vågar lyfta fram den, om vi bara vågar tro att den faktiskt förkunnar Svaret. Men då måste vi också erkänna våra begränsningar.

Det är fråga om att öppna vårt tänkande för en verklighet som övergår det. Det handlar om ett nytt sätt att tänka, där tanken inte omfattar, inte håller fast, utan själv blir omfattad och fångslad, spåkt och vederkvickt av den kontemplativa tron.<sup>39</sup>

---

38 Von Balthasar.

39 Lossky, 4.

## 5. Västerlandet och Gud – ett problem

INNAN VI GÅR VIDARE måste vi ägna några rader åt det som förmodas ligga bakom alltihop, om man så får säga, och vara dess mål, något vars existens ofta ifrågasätts men som ändå utövar – vare sig det finns eller ej – ett enormt inflytande över vårt värld.

Låt oss ta hjälp av fantasin. Om det vi har inför oss – böcker, pennor, möbler och så vidare – reduceras till sina mest elementära beståndsdelar, om vi smular sönder dem, vad blir de då? De blir till stoff – en del metalliskt, en del av annat slag, det mesta bara vanligt, grått stoff. Vi kan föreställa oss det: urstoffet, oändligt, färglöst, utan början och utan slut.

### *En märklig vision*

Och nu ser vi med stigande häpnad hur i detta grå och formlösa på ofattbart vis i tur och ordning uppstår ett träd, en katt och en filosof. Trädet börjar genast med stor naturlighet att utveckla blad och bära frukt, och katten sätter sig och slickar tassens, först den högra, sedan den vänstra, och sedan tvättar den sig bakom örat med hjälp av högra tassens. Filosofen ser allt detta och häpnar och gläder sig över det. Häpnaden är filosofins moder.

I enlighet med sin natur börjar han strax därpå ställa sig frågor om allt det märkliga han bevittnar. Trädet, katten och han själv uppstod ur den formlösa massan. Hur kommer det sig att han blev filosof, katten katt och trädet träd? Vad är det som gör en katt till en katt?

Vad är det över huvud taget som gör att det finns en värld?

Filosofen börjar fundera. Materien intresserar honom inte särskilt mycket. Den bara finns och är formlös. Men formerna är fascinerande. Vilka är kombinationerna, vilken är principen,



som gör att ting uppstår i olika former, att de sönderfaller på nytt och återigen uppstår? Kan det vara liksom en eld, en energi, eller en ström som av vatten? Kanske allt egentligen är eld, eller luft, eller något annat. Det måste finnas något som finns i allt – en urprincip. Annars finns det ingen mening i det hela – annars är det bara stoff som slumpen skyfflar omkring.

### *Varats gåta*

Till sist får vår filosof en stor insikt: allting bara *finns* – det *är*. Och han förstår att just detta är det som förenar allting, underliggör allting, är principen. Själva *Varat* är alltings grundprincip. Han beskriver *Varat* med gudomliga termer: det är evigt, oföränderligt, oförstörbart och fullkomligt.<sup>40</sup>

Här har vi alltså kommit fram till något som är gudomligt. Läg nu märke till att vår filosof inte utgick från mytiska spekulationer, att han inte stod med en uppenbarad skrift i handen och läste innantill – han observerade och använde sitt förnuft.

Vad han kom fram till är ett »Det« som liknar Gud.

Detta »Det«, som i Västerlandet först observerades av de grekiska filosoferna före Sokrates, var en logisk nödvändighet för dem. Deras tankar, som var fria och obundna av ideologier och förutfattade meningar, ledde hela tiden fram mot denna ursprungsprincip och från den drog de sina slutsatser. Det som blev den bestående och verkligt svåra frågan var i vilket förhållande denna första Orsak, detta yttersta Mål stod till mångfalden i tillvaron, och till människan.

Grekerna kunde inte föreställa sig fullkomligheten annat än som immobilitet och enhet. Allt som är flerfaldigt är ofullkomligt och det som förändras kan rimligtvis inte vara perfekt eftersom det då blir antingen bättre eller sämre – om det är perfekt förblir

---

<sup>40</sup> Som den filosofiskt allmänbildade lätt kan se bär denne filosof namnet Parmenides.

det alltid detsamma (kan inte förbättras, och upphör att vara perfekt om det försämras).

Det Gudomliga – vi säger inte »Gud« – måste alltså vara evigt, oföränderligt och ett. Följaktligen ligger allt timligt, föränderligt och flerfaldigt utanför det Gudomliga.

### *Ouppnåeligt, heligt, fullkomligt*

Det är viktigt att minnas detta, för under kristendomens inflytande har vi blivit väldigt familjära med Gud. Vi duar honom och kallar honom pappa och säger att han älskar oss, vilket allt är i sin ordning inom ramen för den kristna uppenbarelsen. Men vi får inte förlora ur sikte bakgrunden mot vilken denna bild av Gud en gång framträdde: det tidlösa, oändliga, fruktansvärt rena, oändligt upphöjda, ouppnåeliga och tusenfalt heliga: »Det«.

Hur skall man tänka sig detta Gudomliga? Man kan vara polyteist, men polyteismen brukar ändå till sist resumeras i någon form av Högsta Gudomlighet, så i sin högre form sammanfaller den oftast med monoteismen. Och som Lossky anmärker finns det utanför kristendomen bara två metafysiska formuleringar av monoteismen:

– En monoteism som bekänner Guds personliga karaktär, men inte känner till hans natur – den levande Guden, men inte det gudomliga livet. Detta gäller för judarna (och senare för islam, som är »abrahamitisk«).

– En metafysisk monoteism som anar naturen av det absoluta, men inte kan nå det annat än genom upplösningen av personen, precis som i den antika världen (och än idag i de traditioner som inte är av semitiskt ursprung).<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Lossky, 3.

Grekerna hörde alltså till den senare kategorin. Redan Platon hade placerat det Goda, det Sanna och det Sköna högt ovan människornas värld. Aristoteles, som inte höll med Platon i allt, beskrev en ytterst intellektuell Gud som tänker sig själv i enastående isolering. Plotinus, nyplatonismens grundare och en stor visionär, sade rent ut att »Det Ena« varken kan nämnas eller föreställas och aldrig kan uppnås med mindre än att människan helt utslocknar i extas.

Människan kan, enligt dem, liksom på avstånd se ljuset från Guds boning, men ställs därmed också inför frågan om sin egen verklighet i förhållande till Gud. Gud kan vara personlig, som det första alternativet föreslår, men då står vi utanför det eviga varat, som är Guds och inte vårt; eller han kan vara bara Vara, i vilket fall vi i sista hand måste upphöra att existera som personer och försvinna i Gud.

Något av detta – ganska mycket rentav – har förblivit i religionerna utanför kristendomen. Till och med Allah, som har så mycket gemensamt med Israels Gud, är avlägsen och fruktansvärd på ett sätt som bara sällan påträffas inom kristendomen. Buddhisterna har ingen gud alls, men Nirvana omges av ett numinöst ljus som inte så lite påminner om nyplatonismens »Ena«.

Kort sagt har i alla tider människor kunnat ana att det finns Något; de har till och med kunnat tillskriva det egenskaper. Precis vad det är råder ingen särskild enhet om, men att det är ouppnåeligt för människor och oändligt mäktigt har alla förstått.

### *Uppenbarelsen*

In i denna atmosfär av internationellt samförstånd kommer så ett litet rufsigt folk vandrande från en öken någonstans. De har med sig en lära vars explosiva potentialitet de förmodligen inte har en aning om. Där grekerna hade skådat liksom i fjärran en orörlig

och kallt lysande Fullkomlighet, alltings mittpunkt och likgiltig för allt, hade hebréerna stått nära nog ansikte mot ansikte med en högst personlig Gud, djupt och passionerat engagerad i deras förhävanden, känslor och historia, snar till häftiga reaktioner och egenhändig skapare av himmel och jord . . .

Och snart händer det saker i det lilla folket. En utlovad kung dyker upp, men betar sig inte som en kung; en Messias träder fram, men bara misslyckade och fattiga tror på honom. Det blir bråk. »Kungen« grips och skrattas ut, avrättas. Det hela är över, och ändå har det bara börjat. Världen har rubbats för gott.

### *Kan förnuft och uppenbarelse samsas?*

Nu förvandlades snabbt själva filosofins terräng. Den nya utmaningen för kristna tänkare i den grekiska kulturen var att det grekiska »Det« måste förenas med det judiska »Han«. Annorlunda uttryckt: att förnuftets insikter måste förenas med uppenbarelsen.

Är det möjligt?

Det borde vara det, förutsatt att man går med på att förnuftet har sina begränsningar, att det finns sådant som helt enkelt måste uppenbaras – sådant som vi själva inte kan luska fram, hur intelligenta vi än är.

Som vi har sett är det inte så mycket frågan om Guds existens som om Guds natur (Paulus argumenterar övertygande i Romarbrevets första kapitel för människans förmåga att känna till att Gud finns, men det är en annan fråga *vem* han är).

Redan Plotinus hade kommit fram till att Gud befinner sig fullkomligt utanför förnuftets område och inte kan undersökas av det. Det finns ingen möjlighet att hoppa över avgrunden som ligger emellan. De kristna är märkligt nog helt med på detta:

För det mänskliga förnuftet verkar möjligheten av en »övergång« från numrens led till den matematiska oändligheten eller, analogiskt talat, ett kvalitativt språng från det timliga till det eviga helt utesluten. Vi står här inför två realiteter som inte kan jämföras, som på radikalt vis saknar gemensamma mått.<sup>42</sup>

Om nu de kristna går med på detta, vad blir det då av den nära Guden?

### *Den ende Guden och kärleken*

En första uppdelning är nödvändig. Först bekräftas förnuftets insikter, sedan fastslås det att »detta inte är Gud.« Gud är i sig fullkomligt okännbar. Han kan inte läras känna annat än genom en fri gåva, om han själv vill. Vill han inte, förblir vi med Parmenides, Platons, Plotinus och Vedas gud, med Buddhas Nirvana. Men han vill, och det visar sig bland annat genom att det går en stark, nästan obetvinglig intuition genom all högre mystik att Gud inte bara är godhet, skönhet och sanning, utan att han är *kärlek*. Aristoteles kom ganska nära detta med sina tankar om attraktion, men intuitionen stötte annars alltid på oöverbinnerligt motstånd i förerställningen om det Gudomliga (statiska) helighet.

Vi kan gärna dröja lite vid kärlekens problematik. Här kommer förnuftet till uppenbarelsens hjälp genom den *logos*, den logik som underliggjer hela vårt anspråk på att vara tänkande varelser. Kärleken förutsätter ömsesidighet. Om Gud är ensam i sin stora helighet älskar han bara sig själv och skapelsen är något han hittar på för att bära fram åt sig hyllning och kärlek. Någon måste ju älska honom – kan man älska sin spegelbild? Gud som Narkissos? Tanken är inte särskilt uppbygglig.

---

42 Sofronij.

Man kan förstås anamma den mer aristoteliska tanken att materien är evig – men frågan väcks då genast om den kanske är ond, eller rentav formen för en motgud som är ond och bekämpar Gud. Eller skulle Gud ha något slags kärlekshistoria med materien? Här öppnar sig de gnostiska spekulationernas svalg.

Läran om den absolut ende guden är inte okomplicerad, trots sin synbara enkelhet. Allt verkar ligga redo för dualism eller monism med alla de oräkneliga variationer och kombinationer dessa kan ge upphov till. De har alla som resultat att världen, vår tillvaro och människan själv relativeras. Illusion eller spegelbild, fångenskap i materien eller trældom i okunskapen – vad det än är är Gud ensam om varat, och eftersom han är ensam finns det inte plats för någon annan. I så fall är den urgamla intuitionen om Gud som kärlek helt enkelt fel.

### *Alteritet inom Gud*

Här har emellertid kristendomen något alldeles nytt och originellt att säga till intuitionens försvar. Det är att Gud är *gemenskap*. Han är

Gud-Treenighet, som lever i ett ouppnåeligt ljus och genom sina energier genomströmmar den skapade världen . . . . Han är på en gång lika fjärran från förnuftet och sinnena som han är dem nära.<sup>43</sup>

### *Förberett sedan tidens början*

Just detta är något som människan aldrig skulle ha kunnat upptäcka själv, även om

---

43 Lossky, 2.

Anden väcker i henne en djup känslighet som inte har att göra enbart med sinnena och inte heller enbart med förnuftet, utan med det som finns i »hjärtats outgrundliga djup«.44

Det man inte kommer på själv kan vara svårt att förstå med en gång. Det behövs en finess i terminologin som inte alltid är ögonblickligen begriplig. Låt oss försöka klargöra begreppen.

Gud, säger de kristna, är en personlig Gud. Han är Gemenskap i sig mellan tre personer, alltså en enhet i evig mångfald. Det är en Gud som uppenbarar sig och som man inte kan lära känna utanför hans uppenbarelse, förutom det där som filosoferna på avstånd har lyckats kartlägga (allsmäktig, evig, orörlig, oförstörbar ...). Man upptäcker honom därför att han kommer oss till mötes, man lär känna honom när man träder in i existentiell gemenskap med honom, det vill säga träder in i hans eget (eviga) liv. Det rör sig inte om kunskap inhämtad utifrån, behärskad, omfattad.

Även om filosofin leder mot Gud, är det alltså tveksamt om man kan göra filosofin till en introduktion till teologin; och å andra sidan skall inte teologen utgå från en spekulering om *Deo uno*, om ett gudomligt väsen som förnuftet kan nå.45

Som vi har sett finns det ju en avgrund mellan vad förnuftet kan inse och vad Gud kan uppenbara. Och detta är något som redan från första början påverkar människan.

Det är därför att hon själv först har blivit funnen av Gud – därför att Gud, om man så kan säga, har sökt upp henne i Uppenbarelsens möte – som människan nu kan söka Gud på samma vis som man med hela sitt väsen (alltså också med förnuftet) söker en närvaro.46

---

44 Clément, 2. I djupet av sitt väsen är hon beredd för Guds gåva, men gåvan kan bara komma från Gud.

45 Clément, 3.

46 Lossky, 3.

Det är med andra ord Treenigheten, relationen inom Gud, som är den djupaste gåtan. Det finns inga som helst möjligheter att omfatta detta mysterium, gå runt det och »behärska« det. Därför kallas hela tiden förnuftet ut ur sig själv till tillbedjan eller kontemplation.

Hur kan vi närma oss detta mysterium? Hur kan vi förstå det? ... Det enda vi kan göra är att lära känna Gud i tillbedjan och i gemenskap med honom, ty det är han som tar initiativet.<sup>47</sup>

När denna oändlighet öppnar sig för honom utropar Symeon den nye teologen:

Men vad skall jag säga om det som är ousägligt? Det som intet öga sett och intet öra hört och som ingen människa har kunnat föreställa sig, hur skulle detta kunna beskrivas med ord? Vi har erhållit allt detta och tagit emot det inom oss genom Guds gåva, men vi kan på intet vis omfatta det med förnuftet eller uttrycka det i ord.<sup>48</sup>

Så är alltså bönen den enda rätta attityden inför mysteriet. Den tömmer teologin på allt som står i vägen för ren underkastelse i tron, ty den ger uttryck för den kärleks *tabula rasa* som väntar och inte griper för sig.<sup>49</sup>

### *Den negativa vägen*

Det är här som förnuftets analys övergår i åskådan och blir till tillbedjande mystik; ty »Treenigheten är inte en filosofisk teori. Treenigheten är den levande Guden vi tillber.«<sup>50</sup> Det rör sig inte om utplånande, utan om förvandling.

---

47 Bloom.

48 Homelia 90, citerad i Lossky, 5.

49 Von Balthasar.

50 Metropolit Stephanos, 2.



I förhållande till den nyplatoniska tanke som har präglat den kristna mystiken och så småningom vann stort gehör också inom den muslimska är detta viktigt. Plotinus låter ju själv förstå att när själen möter den Ene slocknar den. Inget minne kvarstår, därför att när mötet sker *finns den inte längre*. Det är alltså enligt honom inte möjligt att möta Gud annat än genom att upphöra att existera i ordets gängse bemärkelse. Den sufiske mystikern Ibn Arabi talar i liknande tongångar. Men om Gud är treenig finns det rum för relation inom honom.

Vad det inte finns rum för är begreppen med vilka vi måste röra oss i vår dagliga tillvaro. Förnuftet blir språklöst när det kommer inför Gud.

Känslan av Guds oändlighet och ogripbarhet är ett sätt att uppleva Gud. När människans förnuft inte kan hitta någon utväg kan det vända sig till den mystiska upplevelsen, som de grekiska fäderna jämför med Moses uppstigande på Sinais berg. S:t Dionysios Areopagita säger att när människan når »höjden av det gudomliga uppstigandet« befriar hon sig »från allt synligt«, både från kunskapens föremål och dess subjekt, för att förena sig med Gud. Det är då Gud som blir kunskapens subjekt. Människan nås av »det gudomliga« och hennes relation med Gud kan inte längre vara annat än mystik. Det apofatiska tillvägagångssättet innebär aldrig ett förnekande – om så vore fallet skulle man bara hamna i nihilism eller panteism. Det kan bara vara »doxologi« – en lovsång till den treenige Guden.<sup>51</sup>

Förnuftet förblir intakt och får behålla hela sin värdighet. Det är inte fråga om utslocknande eller ogiltigförklarande eller något sådant. Allt det rör sig om är begränsningar. Förnuftets diskurs mynnar ut i lovsång som så småningom övergår i fullkomlig tystnad. Om det gudomliga havet kan ingenting sägas, men floden

---

<sup>51</sup> Metropolit Stephanos, 3.

– människans förnuft – fortsätter att tömma sig i det utan att någonsin förlora sin egen identitet.

Bortom tanken och den tänkta verkligheten, som i det yttersta är varats och förnuftets tvåfaldighet, möter icke-förståelse och icke-vara – det negativa betecknar i detta fall någonting mera, något översinnligt. Här måste man tåga: det utsägliga kan inte nämnas, eftersom det inte liknar någonting eller begränsas av någonting.<sup>52</sup>

### *Bokstav och ande*

Frestelsen har förstås alltid varit stor att sätta denna utsägliga upplevelse mot den dogmatiska formuleringen i en lära. Om man kan svepa undan de intellektuellas anteckningar och fotnoter med utropet: »Ah! Det är oändligt mycket större och djupare, det *vet jag!*«, då känns det inte dumt.

Tyvärr är det dock det. Det är visserligen sant att ord inte kan rymma eller omfatta den verklighet de anger, men det innebär inte att *alla* ord dödar och att den Ande som ger liv alltid är stum. Tvärtom:

dogmen är ett förnuftsinstrument genom vilket man når fullheten – en »trång port« som förnuftet måste träda in i genom en död-  
uppståndelse där dopet aktualiseras.<sup>53</sup>

Det verkliga livet inom kristendomen är liv i gemenskap med Gud enligt Kristi mönster och detta består för de flesta av nio tiondedelar praktik och en tiondedel kontemplation.<sup>54</sup> Detta är emellertid, som vi har sett, avhängigt av att vi tror *att* ett antal

---

52 Lossky, 3.

53 Clément, 3.

54 Vad det livet beträffar, se Patrik Hagemans utomordentliga lilla bok »*Kristet motstånd*« (Artos 2012). Det är en praktiskt inriktad bok; denna text gör helt odmjukt anspråk på att underbygga dess *praxis* med trons *theoria*.

märkliga händelser har skett. Läran består av dessa händelser och deras konsekvenser, vilket får von Balthasar att konstatera att »troslärens innehåll är uppenbarelsen själv«. <sup>55</sup> Den är alltså inte något som står mellan Gud och människan, en deklaration eller ett manifest människan måste skriva under innan hon träder in i Herrens salar. Läran, fortsätter von Balthasar,

är inte något slags länk mellan uppenbarelsen och något annat som kunde vara människonaturen, förnuftet eller filosofin. Människonaturen och alla dess tankeformer har i Kristus fått sitt verkliga centrum och uppnått sin definitiva sanning, just så som Gud, naturens skapare, har velat det i all evighet. Man behöver inte träda ut ur tron för att förstå förbindelsen mellan det naturliga och det övernaturliga, man behöver inte göra sig själv till medlare mellan Gud och människan, mellan uppenbarelsen och förnuftet. <sup>56</sup>

Detta är det fantastiska i det väldiga tankearbete som utfördes av kristna tänkare under de första århundradena och vars arvingar vi är. Förnuftet övergavs aldrig ett ögonblick, utan fördes till den yttersta spetsen av sitt land för att blicka ut mot oändligheten, *som är dess naturliga fortsättning*. Inte förrän allting hade utforskats som kunde utforskas knäföll människans förnuft, som en vasall för sin kung, och lämnade över svärd och krona till Gud.

Den kristna tankens seger består i att den under de fyra första århundradena kunde formulera en definition som gav hedningarna insikt i Treenighetens fullhet. <sup>57</sup>

---

55 von Balthasar.

56 *Ibid.*

57 Lossky, 3.

### *Jagets avsättning*

Därmed är det inte längre jag med mitt förnuft som kan sätta upp normer för Gud och bedöma honom efter dem. Tvärtom måste jag lyssna ödmjukt och lyhört för att förstå vad som ligger bakom det synbara, djupare än vad förnuftet kan nå.

Jag kan inte bedöma denna uppenbarelse utifrån känslor eller förnuft som hör till denna världen. Jag måste försätta mig inom den för att göra den till utgångspunkt för min bedömning av världen, en bedömning som också omfattar min egen erfarenhet och tanke. På så vis kan jag inte längre säga: Gud kan inte göra så eller så, eftersom det går tvärtemot den rena gudomlighetens begrepp. Istället måste jag säga: enligt uppenbarelsen gör Gud så här och visar mig därigenom hurdan han är.<sup>58</sup>

Förnuftet »korsfästs«; det deltar, liksom hela människan, kropp och själ, i det dop som Kristus lovade att hans lärjungar skulle döpas med.

Det är det mänskliga förnuftets kors och dess möjliga uppståndelse att på en gång behöva bekänna enhet och olikhet i Gud, en kärlekens överenhet i vilken fullheten inte kan vara ensam, ett personmysterium som på en gång är särskilt och icke motsatt ...<sup>59</sup>

Vi kan i förbigående dra oss till minnes vad Johannes Paulus II sade om de gemensamma begrepp som förnuftet bland alla människor har kommit fram till – ett av dem, utan tvivel ett av de viktigaste, är »principen om icke-motsägelse« som här, märkligt nog, visar sig överskriden. Treenighetsteologin, skriver Clément,

rycker oss ut ur motsättningarnas värld för att leda oss till kärlekens. Den gör det genom att låta oss träda in i en oändlig kunskap

---

58 Guardini.

59 Clément 2.

i vilken förnuftet förvandlas och överträffas – en kunskap som både är existentiell och personlig och som når sin höjdpunkt i gemenskapen.<sup>60</sup>

Gud kan inte tänkas i motsättning till någonting alls. Man måste på en gång säga som Karl Barth, att Gud är helt annorlunda, och som Nicolas av Cusa, *Deus non est aliud*. Gud är fullkomligt avskild, men ingenting är motsatt honom, inte ens intigheten.<sup>61</sup>

Kyrkofädernas intellektuella arbete avser just att »spränga förnuftet« genom den hårfinna, intuitiva skillnad i begreppen vars djup bara kan utforskas i bön och kontemplation, det vill säga i öppnandet av förnuftets portar ut mot oändligheten.<sup>62</sup> Om de avgörande termerna i treenighetsläran är

nära nog synonyma är det för att vårt förnuft skall sprängas och för att vi skall hindras från att objektivera det gudomliga väsendet, placera det utanför personerna och deras »eviga kärleksrörelse« ... Gud är konkret, eftersom den enda gudomligheten på en gång tillhör alla de tre hypostaserna och var och en av dem.<sup>63</sup>

Det skall understrykas att detta är en befrielse – samma oerhörda befrielse som har anats av buddistiska munkar i Kina och Japan och genom tankens fullkomliga »avkopplande« upplevs i zenmeditationen. Men här följer tanken med och vidgar sig oändligt.<sup>64</sup>

---

60 Clément, 3.

61 *Ibid.*, s 10

62 Man kan göra en fri association till »öppnandet av förnuftets portar« inom religionen såsom påträffat i den islamiska kulturen och »öppnandet av förnuftets portar« ut mot oändligheten i den kristna kulturen. Det är som om människan måste gå genom valv efter valv för att komma från sin förvirrade vidskepelse eller blinda tro till förnuftet, och sedan från förnuftet till det som övergår förståndet och känslorna. Att försöka ta någon genväg är ytterst riskabelt, som många andliga tänkare av olika traditioner har påpekat.

63 Lossky 3.

64 Det här en viktig påminnelse idag. Är vi medvetna om att vi i våra gamla bykyrkor

Förnekandet är i apofasen oändligt positivt. Det innebär ett förkastande av det som begränsar och stänger inne i förnuftet när det rör sig inom sig självt, och en strävan efter att förvandla tanken genom tro och kärlek. Denna vägran försätter tanken *inom uppenbarelsen*, uppenbarelsen av Gud som Treenighet och människan som nästa, det vill säga av *personen*.<sup>65</sup>

Genom att kunna tillåta sig att tåga inför det utsägliga och stilla sig i åskådan av det oändliga kan den mänskliga tanken dämpa och kanske till slut också vänja sig av med sitt rastlösa sönderplockande och gripande omkring sig. Den kan bli kontemplativ. Den kan vara sig själv därför att oändligheten är dess gräns, och en stor trygghet kommer av upptäckten att verkligheten till sitt djupaste väsen är *personlig*. Därmed fullkomnas och förverkligas filosofernas sökande och insikter i tillit och förtroende, kort sagt i tro:

Man måste öppna sig för denne personlige Gud, möta honom genom ett totalt engagemang: det är det enda sättet att lära känna honom. Men denne konkreta och personlige Gud rymmer också filosofernas abstrakta och opersonlige Gud, som oftast inte är ren inbillning, utan ett återsken i människans sinne. Det är naturligtvis omöjligt att lära känna den sanne Guden utifrån detta återsken genom reflektion och grubblande. Trosakten är nödvändig, den är grundläggande och föregår allt. Men då kommer också denne filosofernas Gud på sin plats i den levande Gudens totala verklighet, som Clemens av Alexandria skrev: »Han skall växa ända till Kristi fullhet.« Kristus är det fullkomliga måttet för allting: han

---

har direktkontakt med en lära som kan rivalisera med zen och transcendental meditation?

65 Clément, 1. »Apofas« står för det utsägliga, oförmågan att omskriva i ord. En apofatisk teologi är alltså ordlös, konceptlös, men inte därför att koncept och ord har avskaffats, utan därför att de har överträffats. Apofasen har därmed en renande inverkan på tankens strukturer. Till sin natur har apofatismen, som vi redan har sett, en del gemensamt med zen och advaita.

bryter sönder de slutna system i vilka filosoferna stänger inne och förvränger den levande Gudens återsken i människosinnet – men han låter också den insiktsfulla uppmärksamhet som filosoferna har ägnat detta återsken komma till fullhet.<sup>66</sup>

Så lyder den fantastiska berättelsen om gudsbildens framväxt i Västerlandet: från ett lysande, avläggset »Det« till en personlig, närstående »Fader« som skapar och frälser.

\*\*\*

Tyvänn finns det ett kapitel till, och det är mindre uppmuntrande. Det skedde nämligen att vår filosof, efter alla sina häpnadsväckande upptäckter, började fundera på nytt och efter färdigt tänkande gav ut en bok, som han signerade Descartes.

Descartes hade den föreställningen att han måste finna en fast grund för tanken, så att han kunde bygga upp en klar och otvetydig filosofi som skulle täcka allt. Man kan inte lita på sina sinnen, tyckte han, trots att folk gör det mest hela tiden och filosoferna i det förflutna hade gjort det också, i synnerhet Aristoteles. Sinne kan ta fel. Det kan vara helt annorlunda. Descartes var mycket modern i detta – han är i själva verket portalfiguren för moderniteten. Denna tar sig uttryck främst i en stor misstänksamhet mot allt som inte kan bevisas vetenskapligt.

Descartes kom som bekant fram till att det enda absolut säkra var att han själv fanns, eftersom han just satt och tänkte – kanske helt felaktiga tankar, kanske rakt igenom lurad av högre makter, kanske ute på villospår: men han fanns, för tänkte gjorde han.

Han själv var alltså garanterad. Kunde världen garanteras?

Jo, om det, som han trodde, fanns en Skapare och Gud som var god och utan tvivel inte skulle lura honom eller ge honom sinnen som inte återgav verkligheten på korrekt vis.

---

<sup>66</sup> Lossky, 4.

Finns en sådan Skapare och Gud?

Descartes begrundade och anammade en version av det anselmska gudsbeviset. Att man kan tänka sig en sådan perfekt Gud ger vid handen att Gud finns.

Därmed var grunden lagd och den franske tänkaren kunde skrida vidare till att bygga upp sin filosofi som rönt stor framgång och förändrade världen.

Vad hade han emellertid gjort med gudsbilden?

Descartes behövde Gud för att stabilisera sin lära. Slutprodukten av oräkneliga generationers tankemöda och meditation och Uppenbarelsens fria gåva lyfte han därför bort från sin plats och satte i *början* på allting, fast inte allra längst fram. Först finns *jag*, sedan finns Gud som garanterar att världen är rimlig och logisk. Därefter kan man börja leva i världen.

Märk väl skillnaden i ordningsföljden: det är inte först människan-i-världen som söker en förklaring på tingens existens och finner Det Gudomliga (och så vidare), utan jag-i-mig-själv som behöver en garanterat god Gud för att kunna tro att världen är som den verkar vara.

Det säger sig självt att efter Descartes hade filosoferna, till sin stora förtjusning (i de flesta fall), något nytt att syssla med: gudsproblemet.

Gud hade inte riktigt varit ett problem tidigare. Han hade varit en oundviklighet, som kunde försättas på olika punkter i skalan mellan opersonlig och personlig, nära och fjärran, otillgänglig och tillgänglig, men som var lika självklar som himlen över jorden (ibland dold av moln, ibland blå, ibland svart, ibland vit). Från och med Descartes blev det annorlunda. Vi människor retas av att få det skrivet på näsan att vi inte klarar oss utan det eller det. Man får lov att acceptera att vi inte kan leva utan mat eller helt utanför samhället, men om någon, vore det så en stor filosof, kommer och säger att Gud *måste* finnas med och *måste* vara så och så, då reser sig genast tio andra filosofer för att motbevisa påståendet.



Debatten rullade igång. Mycket snart blev det klart att människan klarar sig alldeles utomordentligt även utan Descartes Gud, varför det blev lätt att förkasta Gud helt och hållet – alltså inte bara Descartes, utan hela traditionens. Därmed inträdde Västerlandet i en lång, utdragen identitetskris, därför att jaget kom i konflikt med hela tanketraditionen, som ju hade lett fram till, om inte Gud, så åtminstone »Det« – vilket sannerligen inte är så lite. Vi har fortfarande inte kommit ut ur den.



## II PERSONHET

### 1. Treenighetslärans återkomst

LÄSAREN MÅ FÖRLÅTA den språkliga nybildningen »personhet.« För att uttrycka »egenskapen att vara person« är nämligen det annars korrekta »personlighet« otillfredsställande – det anger snarare »personens egenskaper«. Begreppet »person« används dessutom regelbundet som synonym för »individ«; vi har blivit alltför vana vid det för att kunna känna dess unika värde. Till följd av vår hemmablindhet gör vi misstaget att tro att det är ett universellt begrepp. *Upplevelsen* av personheten är förvisso universell, eftersom denna är verklig. Liksom med Gud, det onda, skuld och bot finns det aning och insikt i alla människor från alla tider och alla kulturer, men detta behöver inte nödvändigtvis betyda att tanken slår in på rätt väg när den försöker utröna vad som ligger bakom upplevelsen. Formuleringen av själva begreppet »person« tillhör den kristna teologin och går rakt tillbaka på uppenbarelserna av Treenigheten.

### *Treenighetslärans återkomst*

Inom Västerlandets kyrka har Treenigheten länge varit en stum lärosats, något som tycks läggas ovanpå en upplevelse av den ende allsmäktige Guden och Kristus, frälsaren. Rörelser inom kyrkorna har lagt tonvikten än på den ena, än på den andra personen inom Treenigheten, men helheten har inte på länge haft den betydelse och genklang som den hade under den tidiga kristendomen och aldrig har förlorat i de ortodoxa och orientaliska kyrkorna.<sup>67</sup>

Lyckligtvis håller detta på att långsamt förändras. Det är kanske inte minst den ökande närvaron av muslimer i Europa som gör att vi måste ställa oss frågan om det är som de säger – att vi »lägger till« något där det bara finns fullkomlig, outsäglig enhet; att vi krånglar till det i onödan. Det finns ingen tvekan om att sådana tankar finner god grogrund i våra moderna samhällen, där kristendomen för många har blivit en främmande religion och mycket som kyrkan en gång planterat och vårdat nu tas för givet och riskerar att negligeras.

Muslimerna förstår nästan aldrig vad det är kristna egentligen säger när de talar om Treenigheten – de har redan bildat sin uppfattning om detta, grundad på Koranens ord. Dessvärre stämmer denna läromässigt inte överens med vad kristna faktiskt säger sig tro på, vilket naturligtvis ger upphov till oändliga förvecklingar och skapar osäkerhet också bland de kristna som befinner sig i kontakt med dem.<sup>68</sup> Vi skall inte gå in på detta i sig intressanta och viktiga problem här, men det kan tjäna som en illustration till det brådskande behovet av en förnyad tonvikt på treenighetsmysteriet bland kristna, både i det personliga livet, i kyrkolivet och i förkunnelsen.<sup>69</sup>

---

67 Det som avses är den levda och utlärda kristendomen, inte den systematiska teologin.

68 I synnerhet om de saknar djupkunskap om den egna tron.

69 Problemet med muslimernas missuppfattning är av avsevärda proportioner. Om Koranen verkligen beskriver den kristna tron annorlunda än vad kyrkan gör leder det till mycket

## *Ord som måste levandegöras*

Problemet med treenighetsläran, om man skall uttrycka det så, är att det är liv formulerat i ord. Dessa ord bygger på den logiska grund som vi helt enkelt måste förutsätta för att våra tankar skall ha någon som helst betydelse, men de är i sista hand metaforer. Detta gör dem dock inte mindre sanna:

I vardagsspråket ... betecknar det metaforiska någonting som egentligen inte kan vara sant. I verkligheten är det tvärtom. Det är med metaforer som med paradoxer, utan vilka Kierkagaard menar att man inte kan säga något av vikt, det vill säga något som har med vår relation till evigheten att göra. Utan någon form av metafor kan inget intressant sägas och definitivt inte något intressant om relationen mellan Gud och världen.<sup>70</sup>

Men dessa metaforer, utan vilka inget av värde kan sägas, är torra och i sista hand irrelevanta om inte verkligheten de anger på något vis fyller dem, om de inte *upplevs*. Om konfirmander lär sig om Treenigheten och sedan deltar i gudstjänster som inte på något vis återspeglar dess mysterium av mångfald och enhet, om de inte leds till att upptäcka personhetens gåta, är det inte förvånande om läran inte väcker någon genklang i dem. De kristna grekernas intellektuella äventyrsfärd in i termernas djungel, där de fann smala stigar mot ljuset och lärde sig att skilja giftig frukt från ätlig – för att använda en metafor – väcker inte någon entusiasm i vår otåliga tid, åtminstone inte om det framställs främst som en intellektuell tankeövning. För kyrkofäderna var den dock aldrig utan nära förbindelse med bön och liturgi.

---

laddade frågeställningar om huruvida den (Koranen) är en mänskligt inspirerad text eller skriven, precis som den är, av Gud (vilket är den ortodoxt muslimska uppfattningen), eller åtminstone om dess bedömningar gäller överallt, alltid. Detta är bara en av de tidsinställda intellektuella bomber som väntar på muslimernas väg in i framtiden.

70 Gunton.

### *Det existentiella perspektivet*

Det finns en annan infallsvinkel, mera existentiell till sin natur. Avsaknaden av en känsla av sammanhang, att »höra till« – det engelska *belonging* – har varit utmärkande för en hel generation i Västerlandets kultur. Vårt sofistikerade, hedonistiska samhälle har sedan flera årtionden tillbaka befunnit sig på en nivå som motsvarar den romarrikets överklass levde på, med samma slags ångest och samma frågor, plus en hög grad av främmandskap. Det finns en längtan efter ett personligt sammanhang och en klar mening med tillvaron som rättfärdigar och förklarar ens egen existens. Hilarius av Poitiers resonerade i fullkomligt moderna termer under sin sökande ungdom för snart tvåtusen år sedan:

... de flesta människor upptäcker av sig själva att man kan göra bättre bruk av sin tid än att frossa och slå dank. Människan har fått livet för att åstadkomma något av värde och utföra ett gediget arbete. Det kan inte ha skänkts henne utan avsikt för evigheten. Hur är det annars möjligt att betrakta detta liv som en Guds gåva – härjat av ångest, fullt av motsättningar, ett liv som lämnat åt sig själv bara går från vaggans babbel till ålderdomens svammel? ... Skulle Gud, som är odödlig, ha kunnat ge oss ett liv vars enda utsikt är döden? Skulle han ha kunnat ge oss en sådan längtan efter livet om allting bara tog slut i dödens fasa?<sup>71</sup>

Idag uttrycker sig människor inte på precis samma sätt – begreppet »Gud« är reserverat för troende och används inte, som i det förflutna, på ett allmänt vis. Men frågeställningen är densamma: Vad är meningen, är detta allt, skall döden ha det sista ordet? Det var en dröm vid förra sekelskiftet att människan skulle stå på egna ben, fullkomligt autonom och i kontroll av allt; men när hon väl hade frigjort sig från alla sammanhang upplevde hon inte

---

71 Hilarius av Poitiers, *Om Treenigheten* 1, 1–13 (PL 10, 25–35), citerad i Clement, 5.

så mycket en berusande frihetskänsla som en isande ensamhet och ett stort tvivel.

Det finns en djup skräck för meningslösheten, som verkar ha fått skrämmande bekräftelse under 1900-talet. Koncentrationsläger, atombomber, cynism och institutionaliserat vanvett har gett oss oförglömliga insikter i förintelsens möjlighet. Miljoner människor har bokstavligen suddats ut med hela sitt sammanhang, hela sin historia – det finns inte ett spår av dem kvar, ingen som minns, ingen som vet. Teknologins och det moderna välståndets pris har varit mycket stort, och vi blir allt mer medvetna också om de ekologiska konsekvenserna av en utveckling ingen tycks ha kraft att stoppa och ingen med auktoritet ens verkar vilja stoppa.

Den rådande hedonismen kan därför misstänkas vara åtminstone delvis en flykt i Predikarens anda: »Njut i fulla drag av din ungdom, följ ditt hjärtas vägar«, ty »Allt är tomhet.«<sup>72</sup> Många som söker i andlig riktning flörtar med en opersonlig upplevelse av kosmos, ofta i någon mer eller mindre renodlad buddistisk form, kanske för att finna en mening i den opersonlighet som samhället alltmer alstrar.

Inför allt detta har de kristna en tydlig kallelse.

I en värld där den objektiverade vetenskapliga kunskapen leder till en teknologisk våldtäkt av naturens levande kropp måste vi förkunna kunskap och kännedom som något som hör till *den personliga gemenskapen*, som ett erkännande av den Helige Andes verk och en aktualisering både av kosmos personliga dimension och personens kosmiska dimension.<sup>73</sup>

---

72 Pred 11:9, 12:8.

73 Yannaras.

### *Inget väsentligt är opersonligt*

Uppenbarelsen av Guds egen natur utmanar alla våra impulser till flykt in i självupptagenhet eller självutplånande. Den kastar ett plötsligt och förklarande ljus över oss själva, vår natur och vårt verkliga väsen och ger ett lika oväntat som hoppningivande svar på vår ångest och våra frågor. Treenighetsläran, kan man säga, är den konceptuella framställningen av det djupaste skiktet i verkligheten, som genomstrålar allt som finns och samlar och förenar det i ett alltomfattande sammanhang.

I centrum för detta står ett oerhört, nästan ofattbart faktum: »I Gud kan ingenting vara opersonligt.«<sup>74</sup> Det kan omskrivas i andra termer: *ingenting som är verkligt och bestående är opersonligt*. Och detta, fast det går stick i stäv med vårt vetenskapligt tränade, abstraherande sinne, är oss egentligen inte obekant – vi har en intuitiv upplevelse av det i de starkaste stunderna av mellanmänsklig kontakt, i varje verkligt möte.

Står jag inför en människa som mitt Du, säger jag grundordet Jag-Du till henne, då är hon inte ett ting bland andra ting och består ej av ting. Då är hon inte Han eller Hon, begränsad av andra Han eller Hon, en punkt in-tecknad i rummets och tidens världsnät, och inte en beskaffenhet, möjlig att lära känna och beskriva, ett löst knippe av namngivna egenskaper. Utan grannar och fogar är hon Du och uppfyller himlavalvet. Inte som om det inte funnes något utom henne: men allt annat lever i *hennes* ljus.<sup>75</sup>

Det finns inte mening eller liv annat än i detta – allt annat är drivved på medvetandets flod, saker och ting som kommer och går utan konsekvenser, buddismens berömda apor som tjattrande hoppar i sinnets träd, stör och förvirrar och sedan försvinner.

---

74 Clément, 2.

75 Martin Buber, *Jag och Du*, Petra 1985, s 15.



Livet – och vi behöver inte tveka om att det är fråga om evigt liv – finns i relationen. »Att säga till någon: 'Jag älskar dig', är detsamma som att säga: 'Du skall aldrig dö'.«<sup>76</sup> Och den kärleken, skriver Yannaras, »är detsamma som Guds väsen och treenighetsliv«.

»Gud är kärlek« (1 Joh 4:16), vilket betyder att det gudomliga varat är gemenskap mellan personliga existenser.<sup>77</sup>

Svaret ligger alltså inte i flykt, utan i ett möte; inte i förnekandet av det personliga som en illusion, utan i upptäckten av att det svarar mot en evig Person som vänder sig till oss, alltid.

---

<sup>76</sup> Gabriel Marcel, citerad av Bloom.

<sup>77</sup> Yannaras.

## 2. Guds avbild

MÖTET ÄR UNIKT. I våra sinnen är vi ständigt sysselsatta med klassificeringar, grupperingar och generaliseringar – dessa är verktyg som det analytiska sinnet behöver för att kunna arbeta. De rymmer dock alla ett visst mått av illusion och kan bli nästan helt illusoriska – vilket inte betyder att de saknar inflytande. »Medelstensson« påverkar oss, trots att han aldrig har funnits eller kommer att finnas i sinnevärlden. Vi talar om »amerikanerna« och »ryssarna« som om de alla vore av ett slag, och det påverkar vår politik. Generaliseringen är en händig, ja, nästan oundgänglig abstraktion, men den motsvarar inte den djupare verkligheten och leder ofta fel om man hyser alltför stor tilltro till den.

Varje människa är unik och kan möta andra unika människor. Det är detta som är hennes mysterium, ogripbart och till och med omätbart för vetenskapen; det är detta som är den smala stigen mot Guds verklighet.

Mysteriet med singularis och pluralis i människan återspeglar mysteriet med singularis och pluralis i Gud: den personliga principen fullkomnar den gudomliga enheten i mångfald, och så är det även med människan till Guds avbild.<sup>78</sup>

Det är det faktum att hon är unik som gör att personen undslipper alla definitioner. »Man kan inte fånga in en person ...«<sup>79</sup> Personen visar sig bara i relationen, i givandet och mottagandet på en autentisk, försvarslös nivå.

---

78 Clément, 1.

79 *Ibid.*

Det är enbart ett totalt utgivande av ens person som kan väcka personen i den andre ... Människan är en person som inte kan begränsas till denna världen ...<sup>80</sup>

### *Utvecklingens höjdpunkt*

För att förstå detta är det nödvändigt att se skillnaden mellan individ och person – de två orden är inte synonymer.

Individerna både liknar varandra och är fiender till varandra – [personerna] är oändligt olika och oändligt förenade. Gudomligheten är inte uppdelad, utan uppenbarar sig som *en enhet av unika personer*, just därför att var och en öppnar sig fullständigt för de andra och ger dem allt han har, och därför att Fadern, gudomlighetens källa, ger gudomligheten helt och hållet till Sonen och Anden. Denna treenighetsupplevelse försätter all kristen människolära på det personliga mysteriets grund, eftersom människan är till Guds avbild.<sup>81</sup>

Enligt Pierre Teilhard de Chardin är personheten, gudsligheten på dess djupaste plan, steget efter individen och den yttersta spetsen av en utveckling som sträcker sig tillbaka till jordens skapelse ur intet. Bland amöbor och encelliga varelser kan man knappt ens tala om individer, vilket däremot är möjligt på ett högre utvecklingsplan, som bland skalbaggar och maskar och vidare uppåt. Individer är bara exemplar av en natur.

Intelligentare djur kan uppvisa spår av personlighet – hästar, katter, elefanter och så vidare. Men medvetandets glimmer har aldrig tänts ens i den mest begåvade chimpansens blick.<sup>82</sup> För Teilhard de Chardin är det klart:

---

80 *Ibid.*

81 *Ibid.*

82 Detta ifrågasätts emellanåt med en häftighet som förvånar. Argumenten har dock aldrig verkat riktigt övertygande, åtminstone inte för den som skriver dessa rader.

Individens roll har främst varit att vara överföringsorgan, en genomfartsort. För livet verkar det ha varit fråga om att genom allt mer välorganiserade element upprätta en överlägsen form av medvetande på jorden, *ett personlighetstillstånd*. Men i och med människan har det fullkomnade och centrerade elementet, det vill säga *personen*, äntligen bildats.<sup>83</sup>

Man kan ha olika åsikter om jesuitaterns »kristnade« utvecklingslära, men hans vision gör det definitivt lättare att acceptera de graduella skillnader mellan individualitet, personlighet och personhet som existerar inte bara inom skapelsen i sin helhet, utan också inom mänskligheten och inom varje människa. Vi utvecklas mot en större och allt mer gudslig kärlek och hela kosmos rör sig i denna riktning, även om det har förvirrats och störts av syndens intrång.

Kärleken som Gud vill ha är inte fysisk attraktion, utan motsatsernas levande spänning. Denna frihet kommer från Gud, den är sigillet på vårt deltagande i det gudomliga, Skaparens mästerverk. Ett personligt väsen kan älska en annan mer än sin egen natur, mer än sitt eget liv.<sup>84</sup>

När människan skapades – Teilhard de Chardin såg ingen motsättning mellan utvecklingsläran och Bibeln på denna punkt – gjordes hon till Guds avbild, en självmedveten och fri varelse. Hon blev en person. Men just denna personhet kan aldrig göras till ett allmänt begrepp eftersom den är unik för varje människa.

... Människans person [kan inte] definieras av någon del av den mänskliga naturen, vare sig kroppen, själen eller ens det kontemplativa förståndet – själens »förnuftiga« del. Personen i människan är

---

83 Teilhard de Chardin, 1.

84 Lossky, 1.

lika lite ett stycke av mänskligheten som personen i Gud är ett stycke av gudomligheten. Vad är hon då? Hon är just det som man inte kan uttrycka med en fråga i neutrum – »Vad är den?» Personen kan inte reduceras till den kosmobiologiska, sociala och psykologiska sammansättning som Västerlandet undersöker med sin vetenskap och det icke-kristna Österlandet upplöser med sin askes. Personen är inte ett aggregat som man kan studera. Liksom ett ansikte inte är en sammansättning av mätbara drag är inte heller personen någon viss förmåga eller brist eller en karaktär som präglas av något mönster av förmågor eller brister. Den personliga enheten är vad som kvarstår – eller snarare, den som kvarstår – när man med hjälp av en verkligt apofatisk antropologi når bortom det naturliga sammanhanget och hela det kosmiska, kollektiva och individuella hölje som kan konceptualiseras. Det är blott föremål som man kan ringa in, låt vara med en definition. Personen är ojämförbar, helt annorlunda – ju mera jag lär känna henne, desto mera annorlunda framstår hon. Individuer kan räknas ihop och ställas på rad, men personen är alltid unik, hon kan varken räknas ihop eller ställas på rad.<sup>85</sup>

Vi når inte längre än så i beskrivningen av personen: hon är ju just det som inte kan beskrivas. Precis som vi såg att förnuftet mynnar ut i kontemplation av Guds oändlighet, av det bottenlösa djupet av hans vishet, öppnar sig också människan för outsägliga djup inom sig själv och i nästan, bortom en gräns vi ofta ryggar tillbaka från; ty i det absolut autentiska mötet måste syndens alla skydd och försvarsanordningar läggas åt sidan (»av skräck var brynjan gjuten och av skam«<sup>86</sup>).

Vi har alltid tendens att döma istället för att älska, äga eller förkasta istället för att ta emot. I synnerhet den moderna världen har gjort en enorm, medveten ansträngning att förstöra det i människan som inte kan reduceras och förklara henne i »denna världens« termer.

---

85 Clément, 1.

86 Karin Boye, *Jag vill möta*, ur »Härdarna«, 1927.

Marxismen förklarar henne genom det sociala och ekonomiska livet, psykoanalysen genom sexualiteten, maktviljan eller det kollektiva undermedvetna och den existentialistiska tanken genom hennes egen historiskhet.<sup>87</sup>

Men det är bara i mottagandet och självutgivandet, alltid vapenlös och utsatt, som personheten och därmed människan kan upplevas och utvecklas – »personen förverkligas genom givande«.<sup>88</sup> Det är i små, hjältelika gester av äkta generositet och självuppoffrande i 1900-talets läger och krig – kalla eller varma, verbala eller militära – som verklighetens ljus har kunnat tränga igenom det mänskliga högmodet i dess mörkaste timma, och fortsätter att göra det än idag.

### *Gud är Personer*

Det finns en fälla i begreppen »Gud« och »Treenighet«. Den tidiga kyrkans lärare menade »Fadern« med »Gud« och vad vi skulle kalla »Gud« med »Treenigheten«. För oss är Gud först och främst »Gud« – ofta ett filosofiskt, opersonligt begrepp, inte sällan en bild av allmakt som ligger nära islams gudsuppfattning – och sedan, så att säga »ovanpå« detta, Treenighet. Vi räknar alltså utan att alltför mycket tänka på det med ett slags uridentitet som Gud och en uppenbarelse i tre former: Fader, Son och Helig Ande. Detta är inte den kristna läran och har aldrig varit det (i själva verket är det en irrlära som förekom under antiken och kallades modalism).

I Gud finns det inte en enhetsnatur utanför de tre personerna. ...

I Gud är var och en av de tre personerna, Fader, Son och Helig

---

87 Clément, 3.

88 *Ibid.*

Ande, inte en del av Treenigheten, utan till fullo Gud, i kraft av sin outsägliga identitet med den enda naturen.<sup>89</sup>

Detta »spränger« våra begrepp just på det sätt som vi tidigare såg att treenighetsläran var avsedd att göra. När vi inte håller hårt i tankens lina slaknar den och faller tillbaka i sitt naturliga oppositionella tillstånd: på ett plan är de tre och på ett annat ett. Men nej: de är ett och tre, på samma plan. Detta är den

mystiska identiteten mellan helheten och delarna, skillnaden mellan natur och personer och en absolut identitet som på samma gång är absolut mångfald. Det är det grundläggande mysteriet i den kristna uppenbarelsen, dogmen om den heliga Treenigheten.<sup>90</sup>

Här finns bara rum för det slags teologi som förenar intellektuell stringens med poetisk intuition och blir till ett slags verbal katedral, som med ord spänner valv på valv över stora tystnader. Som ofta har påpekats är det inte en tillfällighet att de få kyrkofäder som har fått titeln »teolog« är stora diktare (Gregorios av Nazianzos och Symeon den nye teologen; hade Johannes av Korset befunnit sig i Österlandet skulle han förmodligen också ha kallats teolog).

Det analytiska förnuftet, som vakar över termernas inre relevans och struktur, måste försiktigt ledas fram av den intuitiva känslan för vad som är *rätt*, vad som stämmer överens med den intimt upplevda verkligheten trots att det är paradoxalt.

Var och en av de gudomliga personerna innefattar de två andra – det är ett evigt kretslopp av inomgudomlig kärlek, en [fullhet] som på en gång är tre och en. Dogmen bevarar mysteriets transcendentia antinomi; Gud är samtidigt »en och tre«. Den gudomliga triaden

---

89 Lossky, 6.

90 *Ibid.*

är bortom alla tal. De tre personernas perfekta jämlikhet har sitt ursprung i Fadern som är källan – inte i tiden, utan i varat, ty det är i honom som den gudomliga enheten förverkligas.<sup>91</sup>

I denna teologi är kärleken det absolutas centrum. Kärleken är varats källa och kraft. ... Att de tre gudomspersonerna har ett och samma väsen betyder att var och en ger åt de andra allt hon är, bär dem och låter dem finnas till i kärlekens perikores. Hypostasen, personen, tar sig alltså uttryck i relation, och relationen bara urskiljer utan att ange vad eller snarare vem personen är i sig själv. Relationen visar på ett sätt att finnas till, att vara i kärlek.<sup>92</sup>

Varje person i Treenigheten befinner sig ju ansikte mot ansikte med den andra personen, i fullkomlig kärlek, i ett självutgivande som gör att den ene glömmer sig själv för att bara känna den andre, och den andre gör detsamma. Och samtidigt – eftersom vi befinner oss utanför all tid – drar sig var och en tillbaka för att inte avbryta de två andras möte; han accepterar att inte finnas, accepterar korset. Och därför att han bärs av sin och de andras kärlek, därför att han inte hävdar sig själv utan hävdas av de andra, när han bortom döden.<sup>93</sup>

### *Offret*

Om kristna försätter korset i världens mitt och de händelser som utspelade sig i en mindre provins under kejsar Tiberius' välde i mitten av mänsklighetens historia – till den grad att vi räknar framåt i tiden från den perioden och bakåt före den – är det inte enbart för att händelsen har haft en oerhörd effekt. Det är för att den är den slutgiltiga uppenbarelsen av Guds innersta väsen. Korset är bokstavligen en krysspunkt, där Guds evighet uppenba-

---

91 Evdokimov, 3.

92 Clément, 2.

93 Bloom.



rar sig i djupet av människans intighet. Detta utblottande, denna självförsakelse som föregår det oförstörbara livets återkomst, är en rörelse som aldrig har haft någon början och aldrig skall få något slut. Det är verklighetens oändliga rörelse, där »djup ropar till djup«.<sup>94</sup>

Guds personliga existens utgör varat. Varat sammanfaller med personen; hypostasen och personen innebär att vara annorlunda och fri i förhållande till alla naturens, tidens eller rummets villkor.<sup>95</sup>

Denna krysspunkt är öppningen för människan in mot den eviga rörelsen, mot Guds liv. Det som skulle ha förblivit dolt eller bara dunkelt anat blir här uppenbart; det ouppnåeliga blir till en inbjudan – en inbjudan till att oförställd, som man är, möta Gud. Det är, som C. S. Lewis uttryckte det i sin allegoriska berättelse *Till we have faces*, en inbjudan till att *få ett ansikte*, bli till en levande person som vandrar med Gud, skådar Gud och skådas av Gud.

Kort sagt betyder personhetens liv evigt liv.

Gud vänder sig personligen till var och en. Paulus ord, »Jag skall känna honom såsom jag är känd av honom« innebär här en personlig gemenskap med den levande Guden. Denne är inte bara en allmän natur, utan också Gud för var och en.<sup>96</sup>

Här står vi alltså inför något som vi inte kan omfatta, men som samtidigt är oerhört rikt och, för att uttrycka det så, tilldragande. Det svarar på vår längtan och motsvarar vår kapacitet, trots eller kanske på grund av dess skarpa kontraster och paradoxala natur:

---

94 Psaltaren 42:8

95 Yannaras.

96 Lossky, 5.

En Gud som på en och samma gång är människa och övergår alla mänskliga begrepp. En Gud som är personlig och samtidigt inte är en person i den begränsade bemärkelse ordet har när vi talar om andra människor. En Gud som inte är statisk. En Gud som är oändligt och intensivt dynamisk och vars väsen är bortom det han är, samtidigt som det finns inom det han är.<sup>97</sup>

Vi är inte skapade för mindre än så – människans kallelse är oerhört stor, utan gräns, precis som ängeln i Tranströmers dikt viskar:

Skäms inte för att du är människa, var stolt! Inne i dig öppnar sig valv bakom valv oändligt. Du blir aldrig färdig, och det är som det skall.<sup>98</sup>

---

97 Bloom.

98 Tomas Tranströmer, *Romanska båggar*, ur »För levande och döda,« 1989.

### 3. Uppenbarelsens mittpunkt

VI HAR REDAN sett att den kristna tron rotar sig i något bestämt, ett faktiskt sammanhang med konkreta element: vi tror »att« Jesus från Nasaret motsvarar Gamla testamentets många profetior och genom sin död och uppståndelse bekräftar ett till dess dolt mönster i verkligheten som återspeglar Guds egen natur.

Personläran finner också sin källa i kontemplerationen av Jesus Kristus. Hans närhet till Gud var mycket stor och vi som har kommit efter honom och efter utvecklingen av hela den kristna läran och gudsinställningen har svårt att inse hur fullkomligt ny den var. Det är på grund av denna intimitet med Gud som han blev kallad Guds Son. Tillsammans med föreställningen om Messias och den rättfärdige kungen bildade den grogrunden för övertygelsen att Jesus var ett med Gud.

Det rör sig inte om en spontan »upphöjelse« av en betydande personlighet till gudomlig rang, något som var helt otänkbart för judarna (men inte för den omgivande civilisationen). Snarare är det ett resultat, utan tvivel häpnadsväckande för lärjungarna och de andra judar som först kom fram till det, av en bibliskt grundad reflektion över vad frälsningen under dessa helt oväntade omständigheter förutsätter. Om inte Kristus är Gud och människa förenade på ett ofattbart vis har nämligen

inte Gud i sanning anammat vår natur och människoblivandet upphör att vara en »fysisk« återupprättelse. Om det inte finns någon verklig enhet i Kristus, är inte heller föreningen mellan människan och Gud möjlig. Frälsningsläran förlorar sin verklighetsgrund och vi förblir separerade från Gud – gudomliggörandet är otänkbart, Kristus är endast en stor förebild och kristendomen en morallära, en imitation av Kristus.<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> Lossky, 7.

I den allra tidigaste kyrkan hade begreppen visserligen inte stelnat och tänkandet, även hos Paulus, var mest spontant och intuitivt, men denna slutsats ifrågasattes inte. Relationen med Kristus är inte moralisk, den går djupare än så. Det är därför det inte är fel att påstå att treenighetsläran ryms mellan raderna i den heliga Skrift, aldrig uppenbar men ofta antydd och till sist oundviklig.

Treenigheten finns med i kristuslärans själva tankestruktur, det vill säga i särskillnaden mellan person och natur. Treenigheten är en natur i tre personer; Kristus är en enda person i två naturer. Även om det gudomliga och det mänskliga är åtskilda av det oändliga avståndet mellan skapat och oskapat förenas de i enheten i en person.<sup>100</sup>

### *Människans natur*

Följderna för människosynen av denna ofattbara förening har naturligtvis varit enorma. Vi har i själva verket inte upphört att utforska dem.

De två naturerna, den gudomliga och den mänskliga, är enligt dogmen förenade i Ordets person utan sammanblandning eller särskillnad. De genomsyrar varandra och människans natur gudomliggörs av detta, precis som järnet som läggs på eldhärden blir eld. Hela frälsningsekonomin vänder sig efter detta mot en liknande enhet mellan det mänskliga och det gudomliga: den gudomliga nåden förenar sig med den mänskliga naturen ...<sup>101</sup>

Sonen, en av de tre personerna i Gud, *är* människa – ty han har inte upphört att vara det i och med sitt inträde i det osynliga. Han är en av oss, och i samma stund som en människa bekänner detta

---

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> Evdokimov, 2.

blir hon själv barn till Fadern som tar emot alla som kommer till honom, som »föds på nytt.«

[Faderskapet] är en bestående omtanke och framför allt en personlig, kärleksfull relation som gör att Fadern alltid betraktar den han har fött som sin egen, och detta i den innerligaste bemärkelse.<sup>102</sup>

Den han har fött är den som »åkallar Herrens namn« och bekänner Kristi uppståndelse.

I Kristus är vi inneslutna i hans sonskap, som för oss är en personligt upplevd verklighet i livet i den Helige Ande. . . . Sanningen är Jesus, Ordet som blev kött; Anden är »Guds gåva« som förkunnades för den samariska kvinnan och som för alltid släcker all törst; och Fadern är den osynlige Guden vars tillbedjan är just den yttersta uppenbarelse som mänskligheten väntade på.<sup>103</sup>

Det är denna förbindelse med Gud, genom den unika personheten, som gör att människan har en kosmisk kallelse till att förvandla och förvalta det som finns; hon är den enda som både kan fördärva och återupprätta, som kan öppna för nåden och stänga för den.

Människan är den enda varelse i hela skapelsen som i sig bär möjligheten att personalisera livet och göra den som skapats i materia, som kan falla och dö, till en som lever i gemenskap för evigt.<sup>104</sup>

---

102 Bouyer.

103 *Ibid.*

104 Yannaras.

### *Förvandlingens krav*

Men detta innebär att vi måste samlas i oss själva, dras in till den punkt som korset anger: den konkreta verkligheten, vår egen synd och intighet, Guds väldiga kraft och vårt eget ansvar. Kristendomen är aldrig bara andlig, den måste alltid bli konkret och inkarneras. Getsemane är mer än en ångestfylld människas bön, det är en gudstillvänd människas beslut att i alla omständigheter lita på Gud, vilket får direkta följder i livet. Detta beslut kan ta sig oräkneliga former och få oräkneliga konsekvenser, men det är alltid mittpunkten i upprättandet av ett personligt förhållande, ett slags pol i livet, ett lod.

Om Gud är Jesu Kristi Gud, vill han att jag skall fatta ett personligt beslut, ty han upprättar en personlig kontakt. Och detta personliga beslut förutsätter att hela mitt väsen, inklusive intelligensen, är inblandat. Jag kan alltså inte komma undan det svåra mötet med Guds uppenbarelse, den svåra uppgiften att med egna medel ge uttryck för vad som är den personliga relationen till denne Gud.<sup>105</sup>

Den gåtfulla frihet som finns i människan är nämligen intimt förenad med personheten. För vissa av kyrkofäderna var denna frihet själva stommen i personheten och gudsavbilden.

Personen ... är människans frihet, som i synnerhet Gregorios av Nyssa insisterar på – inte så mycket kunskap om sig själv som självbehärskning, herradöme över sig själv och världen. Personen är det som gör människan till en gåtfull existens som, precis som Gud själv, sträcker sig bortom alla begrepp man vill stänga in henne i.<sup>106</sup>

---

105 Ellul.

106 Behr-Siegel.

Allt hänger ... på människans frihet. Hon är den enda som kan personalisera livet, som kan göra en skapad, kroppslig, fördärvbar och dödlig varelse till en gemenskapsvarelse, ett evigt väsen.<sup>107</sup>

Fädernas slutord om vad det innebär att vara Guds avbild är att det innebär att vara ett personligt väsen, vilket i sin tur innebär att vara fri och ansvarig. Man kan fråga sig varför Gud har skapat människan fri och ansvarig. Det är just därför att han ville kalla henne till det högsta av allt: gudomliggörandet, det vill säga att i en rörelse lika oändlig som Gud av nåd bli vad Gud är till sin natur. Detta är ett kall som förutsätter ett fritt svar och Gud vill att denna rörelse skall vara en rörelse av kärlek. Förening utan kärlek vore automatisk, men kärleken förutsätter frihet, valets och förkastandets möjlighet.<sup>108</sup>

Det kan inte finnas kärlek utan ömsesidighet; det kan inte finnas kärlek utan frihet. I detta perspektiv framstår alltså hela skapelsen, denna ofantliga utveckling av galaxer och stjärnor, planeter och solar, som ett sökande efter den fria kärlek som en gång skall säga »ja« till Gud och möta honom i ett evigt utbyte; en evig, oskapad Person och en evig, skapad person, den enda skillnaden mellan de två »den tunna slöja«<sup>109</sup> som skiljer skapat från oskapat.

Mötet ansikte mot ansikte är gemenskap med Kristi person, ett ömsesidigt förhållande – vi ser och blir sedda. Det är ett seende-deltagande av och i gudomligheten i den gudomliga härlighet som får de rättfärdiga att stråla som solen.<sup>110</sup>

---

107 Metropolit Stephanos, 1.

108 Lossky, 1.

109 Louis Massignon, i *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*, Cerf 2001, s 77.

110 Lossky, 5.





### III

## KYRKAN

#### 1. Gemenskapens absolut

GUD ÄR GEMENSKAP. Verkligheten är ett möte. Men det sker inte mellan den enskilda personen och Gud utanför alla andra relationer; tvärtom är alla relationer inneslutna i detta möte. Det är därför som kyrkan inte får reduceras till en sammanslutning eller en organisation (även om den nödvändigtvis måste vara också detta). Den är den mötesplats där frälsningens alkemi äger rum, där den förgängliga skapelsen genom människan fångas upp i uppståndelsen och förs in i Guds rike.

Gud är en-och-tre, en enhet i mångfalden som upphäver motsättningarna, och i den nya skapelse vars början kyrkan är motsvarar människan detta.

Liksom det finns »en enda Gud« i »tre personer« finns det i Kristus »en enda människa« som kommer honom till mötes under pingstens eldstungor i en mångfald av »personer.« Det är visserligen ännu i det potentiella, eftersom de flesta av dessa personer förblir outvecklade – endast de heliga förstår med hela sin kärlek att »människan är en i alla människor«. Eller snarare att alla männi-

skors kristusenhet, deras »konsubstantialitet«, har blivit oss given och är något som vi måste uttolka på ett tålmodigt och skapande vis genom att röja vägar av gemenskap, om än helt smala, i våra personliga liv och engagemang i historien.<sup>111</sup>

### *Behövs kyrkan?*

Kyrkan är ingen självklarhet idag – tvärtom är den förmodligen »den lärosats i den kristna doktrinen som människan har svårast för att förstå och acceptera idag«. <sup>112</sup> Ändå är det inte möjligt att leva ett kristet liv utan kyrkan, det vill säga att träda in i föreningen med levande Gud, även om man är en »god« människa eller sträng mot sig själv.

Om den enda vägen till livet är förverkligandet av det treeniga livsmönstret, då räcker inte individuell askes och inte heller individuell religiositet för att undkomma döden. För att vinna livet måste vår tillvaro bli kyrklig, vi måste återfödas till gemenskapens personliga liv genom den Helige Andes livgivande energi.<sup>113</sup>

Även efter att ha läst allt det som har föregått om Treenigheten och personheten kan dock en läsare i vårt land idag, med kyrkans senaste tillkortakommanden och tidningarnas rubriker i friskt minne, ställa sig frågan varför denna så mänskliga institution skall behövas för hans eget andliga liv.

För många i vår tid utgör kyrkan ett oöverkomligt hinder. Till och med bland troende och praktiserande kristna finns det säkert mer än en som inte inser hur viktig kyrkan är och inte ger den dess rätta plats i sitt andliga liv. Varför kan vi inte gå direkt till Gud och vända

---

<sup>111</sup> Clément, 2.

<sup>112</sup> Deseille.

<sup>113</sup> Yannaras.

oss direkt till Kristus utan all den mänskliga förmedling vars brister och fel är så lätta att peka ut? Varför behöver vi samla oss i en samhällelig kropp, ett folk, låt vara Guds folk? Varför finns kyrkan? I synnerhet kyrkan som institution – även om man inte kan säga att kyrkan är en institution.<sup>114</sup>

Det finns ingen möjlighet att svara på dessa legitima frågor om vi inte gör rent hus med vår vardagsuppfattning om kyrkan och försöker betrakta den i det perspektiv vi här har anlagt från första början. Vår historia är lång och bitvis tung att bära. Efter Konstantin den stores tid – en epok som måste ha varit berusande för dem som upplevde den – har ju kyrkan (främst den västeuropeiska) gått igenom hundra olika allianser vid maktens altare. Men maktens altare har aldrig varit någon god plats för evangeliets förkunnande.

Vi har sett påvar som har härskat som kungar och biskopar som har lett arméer, vi har sett förföljelse av oliktänkande, maktfullkomliga statskyrkor, politiserade kyrkoledare och oheliga förbund. Avsmaken för vissa av överdrifterna och missbruken skapar reaktioner som i sin tur överdriver åt andra hållet – många idag vill inte ens erkänna det enkla historiska faktum att Europas historia genom hundratusentals tunna eller tjocka trådar är sammanvävd med den kristna kyrkan. De flesta av dessa trådar har inget med Guds rike att göra. De har bildat sociologiska mönster, fascinerande varianter på mänskliga teman som även azteker och mesopotamier har utvecklat på sina vis, för att inte tala om araber och indier, perser och kineser.

Men rakt igenom den långa, brokiga historien löper också en gyllene tråd av verkligt liv med Gud – och det är den som är Guds kyrka.

Det är ju i det personliga mötet med Kristus som vi tar emot hans förhålligade mänsklighet. Kyrkans enda natur framstår då som ge-

---

<sup>114</sup> Descille.

menskapens innehåll – livet som vi tar emot, inte bara när vi infogas i Kristi kropp, utan också när vi möter hans person. Den är den *theoria* som tillhör »den människovordne Sonens person« som ger oss treenighetslivet, det vill säga kärlekskraften som flödar från Tre-enigheten, och gör att vi just därigenom befinner oss i gemenskap med andra människor.<sup>115</sup>

### *Kyrkan är gemenskap i Kristus*

Kyrkan är gemenskapen med andra människor som deltar i samma äventyr i Gud – som söker sanningen, som möter Kristus, som tar emot honom och vandrar med honom. Kyrkan är Kleopas och hans vän på väg mot Emmaus. När gruppen blir större räcker kanske inte värdshuset till; man bygger hus, man måste upprätta former för det gemensamma livet. Men

kyrkans institutionella aspekt får inte framstå för oss som ett mål i sig. Inte ens det sakramentala livet kan vara ett mål i sig. Kyrkan som sakrament skall endast hjälpa oss att personligen möta den levande Guden. Egentligen är det just det som Kyrkan är: en plats, den enda möjliga platsen, där detta möte kan ske utan hinder, den enda möjliga platsen för vårt gudomligblivande.<sup>116</sup>

Liksom allting i denna världen måste kyrkan äga en form, den måste på något vis upprätta gränser för att kunna existera – all skapelse handlar om att upprätta gränser. Dessa gränser följer dock inte nödvändigtvis våra tillhörighetszoner, som lätt blir klaniska eller sociologiskt betingade. Gud ser till hjärtat, som så många av Jesu liknelser visar.

---

115 Clément, 3.

116 Clément, *Ibid.*

I Kristus kan människolivet alltid börja om, hur mycket synden än tynger på det; en människa kan alltid överlämna sitt liv till Kristus, så att denne kan skänka det tillbaka till henne befriat och helat. Detta kristusverk gäller för alla människor, bortom kyrkans synliga gränser. All tro på livets seger över döden och all aning om uppståndelsen är av sig självt tro på Kristus, ty enbart Kristi kraft uppväcker och kommer att uppväcka döda.<sup>117</sup>

Gränserna skall respekteras men inte absolutiseras, som om vi kunde hålla Guds vilja fången inom dem och tvinga honom att begränsa sig till våra dimensioner.

Som Gregorios av Nazianzos sade, finns det i den påtagliga, synliga kyrkan »många som verkar vara innanför, men är utanför«, därför att de saknar kärlek. Det finns också sådana som av många olika skäl, oberoende av deras egen vilja och kända endast av Gud, inte synligen är medlemmar i kyrkan – de verkar vara utanför, men befinner sig innanför. Detta bör dock inte relativisera den synliga kyrkans och de synliga sakramentens betydelse. . . . Gud vet om det finns sidospår för dem som inte kan lära känna Kristus och kyrkan. Gud, som är alla människors frälsning, har ordnat allt i sin vishet och kärlek; men faktum är att det finns ett normalt tillvägagångssätt som alldeles klart har upprättats av Kristus. Det är genom dopet som man träder in i det nya livet.<sup>118</sup>

Varje försök att ritualisera kyrkan är ett steg bort från den levande gemenskapen med Kristus som försäkrar att vi gör det vi gör – dop, förkunnelse, sakramental tjänst – därför att det ingår i det »språk« som varje relation kräver, gester som ger oss tillfälle att på nytt och återigen försäkra att vi litar på varandra, finns kvar, fortsätter att lyssna – kort sagt, att vi vandrar vidare med Kristus och Kristus med oss.

---

<sup>117</sup> Lossky, 7.

<sup>118</sup> Descille.

Att vara medlem i kyrkan är detta. Det är inte bara helt enkelt att vara med i en av många samhällsorganismer och inte heller att delta i en rakt igenom mänsklig institution. Det är att identifiera sig med Kristus, bli en lem bland hans lemmar och underkasta sig den förenande kraften av hans Ande, som vill rycka oss lösa från vår ensamma tillvaro, vår individualism och vår egoism. Vi skall bli ett hjärta och en själ, precis som de första kristna i Jerusalem som ägde allting gemensamt (Apg 4).<sup>119</sup>

På samma sätt som lemmarna i vår fysiska kropp genomströmmas av blodet som kommer från hjärtat, genomströmmas var och en i kyrkan, alla kyrkans medlemmar, av den gudomliga energi, den helige Andes kraft, som kommer från Kristus, Gud och människa, hans kropp och hans mänsklighet. Den strömmar genom hans uppståndna mänsklighet och binder oss vid Kristi uppståndna kropp som vi tar emot i eukaristin.<sup>120</sup>

### *Dess gränser är osedda*

Kyrkan är »nödvändig«, men inte som något extra, en väntsal eller en gruppering som gör det lättare att identifiera kristna eller att utföra något. Den är nödvändig helt enkelt därför att utan kyrka finns ingen gemenskap i Kristus och då inte heller någon frälsning eller någon tro. Kristus angår varje människa på ett mycket mer radikalt och direkt vis än vad vi vanligen vågar tro. *Varje människa* som åkallar Herrens namn skall bli räddad, *varje människa* »kan . . . överlämna sitt liv till Kristus, så att denne kan skänka det tillbaka till henne befriat och helat«. Om Lossky säger att detta gäller också »utanför« kyrkan, så är det därför att kyrkan finns där Herrens namn åberopas och syndaren överlämnar sitt liv till honom – inte enbart där en byggnad med torn reser

---

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Ibid.*

sig och en präst sitter i prästgården bredvid. Kyrkan finns där två eller tre samlas i Herrens namn; kyrkan finns där en människa i djupet av sin förtvivlan eller på höjden av sin glädje öppnar sig för Guds närvaro och möter honom som ständigt kommer.

Det är därför som Evdokimov utan tvekan kan försäkra att »frälsningen sker endast i kyrkan,«<sup>121</sup> just därför att kyrkan först och främst är platsen för det möte som befriar. Den är oändligt stor, inte i sin synliga, strukturella form, men i det fördolda. Med all vår svaghet och vår välbeprövade benägenhet att gå vilse kan vi dock inte tillåta oss att i kraft av detta relativisera kyrkans ordning; den är som sagt ett språk vi behöver. Samtidigt får vi inte förlora ur sikte vad det är vi säger genom detta språk och med vem vi talar. Ord och gester i sig själva betyder ingenting; ekot av deras tomhet ljuder vida omkring när relationen har slocknat och tron blivit ljummen.<sup>122</sup>

---

121 Evdokimov, 2.

122 Och ändå förblir Kristus trogen även när vi sviker. Nattvarden firad av en ovärdig präst är fortfarande nattvard; tvivlet hos den som uttalar doporden omintetgör inte Guds engagemang.

## 2. Kampen för förvandling

INGET LIV I gemenskap är lätt. Själva kampen för att vända oss utåt och lämna det självcentrerade, falska liv som synden har gjort till vår spontana böjelse är en väsentlig del av kyrkans liv i denna världen, precis som disciplinen att bryta upp och vandra är en självklar, fast svår, del av vandringen genom öknen.

Meningen med Kyrkan är att få oss att på ett personligt vis och alla tillsammans ta del i denna kamp och ge oss Andens gåvor, segerns gåvor. Hela den kristnes liv kan alltså beskrivas som en askes, ett renande och en tillväxt i Andens nåd, så att Kristi uppståndelse präglar vårt liv och vår kropp och Andens livgivande energier förnyar oss i uppståndelsens kraft.<sup>123</sup>

Inte heller denna kamp är något godtyckligt eller »extra«. Där det finns gemenskap måste det finnas kamp för att bevara den, ty det oomvända människosinnet är inte intresserat av gemenskap. Det är intresserat av allianser som kan upprättas för högre vinst av något begärligt, men den gemenskap Gud erbjuder söker inte sin egen vinst, den är fri.

Han älskade oss först, säger apostlarna, när vi var allt annat än älskvärda. Vi har fått för intet, låt oss nu också ge för intet. Nåden skär rakt igenom syndens struktur och trasar sönder dess låga, förutsägbara resonemang. Guds fria gåva drar oss ut ur oss själva – den drar oss upp ur det jordiska, skulle kanske Teilhard de Chardin säga, fram mot det fullkomnande som jorden själv aldrig skulle ha kunnat uppnå.

I den mån [människan] är »natur« avslutas och fullkomnas hon av nåden, och hon deltar redan genom tron och kyrkan i den fullhet

---

<sup>123</sup> Bobrinskoy.



som kommer att uppenbara sig eskatologiskt. I den mån hon är synderska förlåts och återköps hon av nåden.<sup>124</sup>

För att Kristi budskap om liv och kärlek skall bli trovärdigt krävs det emellertid en lång vandring genom omvändelse och bot. Ingenting annat kan förvandla vår sociologiserade och politiserade kristendom till verklig Kyrka, levande källa till och symbol för gemenskap, kärlek och liv.<sup>125</sup>

### *Sakramentens betydelse*

Kyrkan är alltså först av allt gemenskap med Gud som strålar ut i gemenskap med alla andra som befinner sig i kontakt med den Uppståndne, uttalat eller ej. Där samlas människor omkring de »närvaromoment« som Jesus själv angett, stunderna då det osynliga och det synliga går in i varandra på ett underligt vis och låter oss möta Herren, enligt det paradoxala ord som förr inledde gudstjänsten i svenska kyrkor: »Herren är i sitt heliga tempel; hans tron är i himlen.«

Det innebär att kyrkan redan deltar, låt vara ofullständigt, i den himmelska liturgin – att skillnaden mellan himmel och jord i vissa stunder är utplånad.

När kristna samlas till Ordets liturgi utgör de inte själva församlingens enhet: denna enhet är dem given. Paradoxalt nog finns den före dem. Eftersom liturgin, i och med att Herren har uppstått, är sakramentell, är det han som ger frid och enhet; det är i honom som församlingen finns till. Ja, Kyrkan finns till och växer ständigt i den eviga liturgi där Fadern tillbes »i ande och sanning« – stunden har kommit och upphör aldrig.<sup>126</sup>

---

124 Siegwalt, 1.

125 Bobrinskoy.

126 de Andia, 2.

Formerna för dessa intensiva möten med Herren sammanfaller med formerna för våra egna gränsmöten med verkligheten – födelse, förening och död – och möten människor emellan. Gemenskapens gyllene tråd genomlöper så hela vår livsväv och gör sig påmind i vardagen, till bords i form av tacksägelse, i det livgivande äktenskapet och i varje form av skapande. På så vis kan man säga att

kyrkan själv är det nya livets sakrament, Guds absoluta och bestående nyhet i vår allra mest materiella och vardagliga mänskliga tillvaro. Allt det nya i livet i Kristus, det vill säga vår förvandling i den Helige Ande, sker genom vårt sakramentala deltagande i Kyrkans liv, och det börjar med vår rening i dopets vatten. Då börjar hela vårt liv att bli till lovsång, tacksägelse, förbön och levande vittnesbörd om Kristus som lever i oss. Människan blir till vad hon alltifrån sin skapelse var bestämd att vara i Guds plan: en eukaristisk varelse, en lovsångens och gemenskapens varelse.<sup>127</sup>

### *Det personliga och det kyrkliga*

Här visar sig en väsentlig förbindelse mellan det personliga livet och det kyrkliga. Det finns ingen motsättning mellan de två, båda är nödvändiga och kompletterar varandra.

Det finns ett nära och viktigt samband mellan Kyrkans liturgiska liv och den allra djupaste bönerytmen i människan personliga liv. I sitt innersta hjärta, i det fördolda, skänker människan hela skapelsen till den gudomliga Treenigheten – hon skänker sitt lidande, sin glädje och sina behov.<sup>128</sup>

Denna förbindelse ligger i själens själva natur. Varje människa är en värld i sig och möter Kristus på ett absolut unikt sätt.

---

<sup>127</sup> Bobrinskoy.

<sup>128</sup> *Ibid.*

Individen, själen, är alltid också kyrka och brud, och det som kan sägas om Kyrkan kan alltså också sägas om individen.<sup>129</sup>

Kyrkan är början på en gemenskap där varje person är kallad att delta i det gudomliga livet och så förverkliga sig i sin egen enhet, i gemenskap med alla andra.<sup>130</sup>

Av allt det som redan har sagts om personheten och den djupaste verklighetens personliga karaktär framgår det tydligt att det inte kan finnas rum för någon opersonlig kollektivism i kyrkan. Vad som i det gudomliga är en enastående harmoni av många toner – något som madrigaler och annan polyfonisk musik så gäckande låter ana – blir dock i vår fallna värld en svår spänning, en ständig kamp.

Å ena sidan sammanhållning och lydnad, å andra sidan frihet och egen, unik utveckling. Hur lätt det ena förfaller till monolitism, det »korrektas« envælde, och det andra till rivaliserande självupptagenhet vet vi av erfarenhet.

Motsättningen mellan disciplin och struktur å ena sidan och å andra sidan total frihet och hämningslöshet är lika gammal som människan och har tagit märkliga former i olika samhällen runt om i världen. Medeltiden präglades mycket av skillnaden mellan »vardag« och »fest«, och karnevalen är ett på sina håll än idag bestående uttryck för människans behov av att vid bestämda tillfällen kasta undan alla regler och vända upp och ned på all ordning.

Vi står alltså även här inför något som genom historien har gett prov på att vara av verklig betydelse för människan, en verklighet som upplevs men formuleras på många olika vis – med andra ord något vars djupa inriktning och sanna natur endast uppenbarelserna kan avslöja.

---

129 Schönborn.

130 Behr-Siegel.

## *Ordet och Anden*

I dess ljus kan vi ge ett mera exakt namn åt dessa två till synes motsatta sidor av verkligheten, nämligen Ordet och Anden. Andens »anarkistiska« sida kan med uppenbarelsens hjälp äntligen särskiljas från dess »helighet«, ty Anden är måttfullhetens ande och inte överdrifternas och rusets, som Paulus fick tillfälle att upplysa korinthierna om när de hade problem med just detta. Det dionysiska vansinnet med alla dess märkliga förmågor och regellösa »frihet« har vaskats ut och lämnat bara »det rena guld«: profetians gåva som stärker och bygger upp utan att för den skull minska friheten.

Anden är liv, rörelse, ständig förnyelse och förvandling – han inspirerar till allt som är nytt, till upptäckter och skaparanda. Han får oss att återuppleva hela den gudomliga ekonomin i frihet, på vårt eget enkla vis, som ändå är alldeles unikt. Det är han som får oss att personligen återupptäcka den gemenskap som blir oss given och gör att vi inte smälter in i kyrkan som i ett opersonligt kollektiv, utan ger den vårt eget ansikte.<sup>131</sup>

Frihet blir då ett annat ord för gudsgemenskap, och gudsgemenskap är detsamma som evigt liv. Att vara fri är att leva, att leva i evighet och i sanning: motsatsen är död och lögn, illusioner om verkligheten. Det är i kyrkan som den syntes som Kristus åstadkom genom sin inkarnation fortsätter att bli verklighet, vid bordet där Gud gör sig till näring för oss.

Eukaristin gör att människans sätt att existera förändras, och denna förändring innebär frälsning. Den förvandlar individerna till personer som inte begränsar sitt liv till individens överlevnad utan förverkligar det som gemenskap med Gud, med sina bröder och med världen.<sup>132</sup>

---

131 Clément, 3.

132 Yannaras.

Kyrkan blir »kontrast« och alternativ när hon håller sig helt nära det centrala mysterium i vilket allting sammanfaller, synligt och osynligt, andligt och materiellt, spontant och formellt, där Fadern sänder Anden för att bekräfta Sonen. I den rörelsen fångas vi upp och blir Guds barn och arvingar; vi blir fria från död och illusion därför att vi är »där Herrens Ande är«.

Ordet (*logos, dharmā*) ger struktur åt världsalltet, håller tingen och varelserna samman i igenkännbara former och fastställer lagarna som gör att kosmos kan stiga ur kaos. Inom dessa strukturer blåser Anden i en virvel av liv, men bryter inte ned dem: »Anden skall inte tala av sig själv utan förkunna det den hör.«<sup>133</sup> Det finns ingen motsättning mellan Ordet och Anden. I Kristus har de två uppenbarats som ett.

Som Kristi kropp kräver kyrkan anslutning och lydnad, men som pingst kräver den personligt risktagande, inspiration och frihetskamp ... Den förnyade mänskligheten är en i Kristus och mångfaldig i Anden, för att var och en på ett unikt sätt skall möta sin Herre.<sup>134</sup>

### *Den personliga syntesen*

Detta är en sanning som vi måste växa in i genom en långsam förvandling av vårt sinne och vår uppfattning av verkligheten. Vi är så djupt präglade av en sociologisk syn på tillvaron att kyrkan (som i sin strukturella form representerar »ordet«) för oss först och främst är en »institution« och det institutionella *per se* är motsatt det inspirerade och fria.

Eftersom den västerländska kyrkan av hävd är stark i strukturen kan det lätt hända att vi försöker »förfoga över Anden«<sup>135</sup>

---

133 Joh 16:13

134 Clément, 1.

135 Siegwalt, 2.

genom att lagstifta fram vad den bara kan ge som fri gåva – ibland kanske anslutning till en bestämd samfundslära, och ibland mera frihet, en frihet som vi också tolkar sociologiskt, inte i första hand som fördjupande av gudsgemenskapen utan som en »rumsren« form av den dionysiska regellösheten, alltså oundvikligen ett uppluckrande av den kristna moralen enligt tidsandans ständigt skiftande anständighetsnormer. Det kan också vara mindre frihet och ett försnävande av den kristna moralen. Båda är riskabla, och av samma skäl: vi kan sträva mera efter att vara »korrekta« än att vara trogna Guds sanning.

Att vilja uppfattas som korrekt och godkännas skapar ett »falskt ego« som är ytligt och fångar personen i ett slags spegelpalats där var och en . . . bara ser den kalejdoskopiska och ständigt skiftande bilden av vad man väntar sig att han skall vara.<sup>136</sup>

Evdokimov tvekar inte att säga att det har fått ödesdigra konsekvenser att

kyrkan, mysteriet som färdas framåt, den trolovade som väntar sin Konung, har blivit till ett »religiöst samfund«, underkastat den naturliga utvecklingens lagar.<sup>137</sup>

Det rör sig egentligen alltid om samma problem, nämligen att vi blandar ihop Ordet och Anden. Ordets ja är alltid ja och hans nej är alltid nej, men överallt blåser livets Ande och sprider en vishet och barmhärtighet som förvisso inte gör nej till ja eller ja till nej, men gör att det blir *helt annorlunda*.

Ty friheten ligger mera i förvandling än i överskridande, i en trohet som växer förbi mer än i en revolt som bryter ned. Det är i detta som samspelet mellan Ordet och Anden uppenbarar sig, modellen också för vårt liv som kyrka och som personer.

---

<sup>136</sup> Flipo.

<sup>137</sup> Evdokimov, 2.

Kyrkan är Sonens och den Helige Andes verk. De har sänts ut i världen av Fadern. Kyrkan är den av Kristus renade människonaturens nya form, Kristi enda kropp, men den är också en mångfald av personer som alla tar emot gåvan av den Helige Ande. Sonens verk riktar in sig på den gemensamma naturen – det är den som är återköpt, renad och sammanfattad i Kristus. Den Helige Andes verk vänder sig till personer. Han skänker varje mänsklig hypostas i kyrkan nådens virtuella fullhet och gör varje lem i Kristi kropp till en gudsmedveten medarbetare (*synergós*), ett personligt vittne för sanningen. Det är därför som den Helige Ande vid pingsten uppträder i en mängd olika flammor. En särskild eldsflamma sänkte sig ned över var och en av de närvarande. Även idag får var och en som genom dopet införlivas i Kristi kropp en osynlig, personlig eldsflamma i den heliga smörjelsens sakrament.<sup>138</sup>

### *Varje troende bevarar sanningen*

Varje kristen tar alltså emot Andens vind som blåser dit den vill, men hon tar också emot kristusmönstret som visar på lydnad och utblottelse. Därmed är varje kristen en »kristus« som själv bevarar och ansvarar för hela sanningen, hela det evangelium som Kristus aldrig skrev ned utan anförtrodde till sina lärjungar i total tillit till Anden. Kyrkan består inte av troende som måste lyda sitt prästerskap; den består inte heller av människor som kan anpassa läran efter sina växlande åsikter. Sammanhanget mellan lära och liv och kyrka är mycket djupare och mycket mera intimt än så.

Alla medlemmar i kyrkan är kallade till att försvara sanningen, både lekmän och biskopar, även om biskoparna är de som bär det största ansvaret ... En lekman förväntas rentav sätta sig emot en biskop som förråder sanningen. Katoliciteten är nämligen inte någon ab-

---

<sup>138</sup> Lossky, 6.

strakt universalism i en lära som hierarkin har pålagt oss, utan en tradition som alltid, överallt och av alla har bevarats vid liv.<sup>139</sup>

Det är av detta skäl som det är oundgängligt att kyrkan undervisar sina medlemmar i tron. Det går knappast att föreställa sig någonting skörare och mera utsatt än en demokratiskt uppbyggd kyrkoorganisation vars medlemmar har bristande kunskap om den kristna läran, sällan går i kyrkan och sällan läser Bibeln. Som Lossky antyder händer det ju också att kyrkoledare sviker sanningen – historien visar rentav att det inte är någon ovanlighet. En sådan situation är hållbar (men aldrig önskvärd) bara om det finns orubbliga pelare som ingen ens drömmer om att rubba: tradition, ord, ämbete, allt höjt av patina från snart två årtusenden.

För en modern, intellektuellt aktiv kyrka i omdaning är situationen betydligt mera riskabel, i synnerhet om den befinner sig i samhälle som hämtar sin inspiration på annat håll och bär på en historiskt betingad misstänksamhet gentemot religiös tro. Det finns ingen tvekan om att en demokratisk förening av helgon spontant skulle fatta goda beslut, men då måste vi också sträva av all kraft efter att bli heliga.

Vi måste leva Kyrkans hela liturgiska och sakramentala erfarenhet för att kunna vidarebefordra detta avgörande budskap om Guds vansinniga kärlek, han som »så älskade världen att han gav sin ende Son ...« (Joh 3:16). Det betyder att den ojämförbara rikedom i Kyrkans patristiska tradition måste tillvaratas. Detta i sin tur betyder att vi idag bör göra de heligas erfarenheter genom tiderna till vår egen, en erfarenhet som vidarebefordrar detta budskap om liv och hopp till världen, människorna och kyrkorna.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> Bobrinskoy.



Att »vandra i sanningen« är den troendes sätt att besitta sanningen (2 Joh 1:4; 3 Joh 3–4 etc). Den Helige Ande delar ut uppgifterna i kyrkan efter sitt behag: åt somliga ger han lärarens nådegåva (Ef 4:11; 1 Kor 12:29), med »ord av kunskap genom Anden« (1 Kor 12:8). Denna särskilda kallelse består helt och hållet i att undervisa och förkunna uppenbarelsens sanning. Det är den gudomliga sanningen som tar form i Kristi mänskliga liv så att både mästaren och lärjungarna kan känna igen och bekräfta den genom att »vandra i sanningen«. Vårt rättesnöre är ju Kristus, som själv framställer sig som och är själva modellen för sanningen.<sup>141</sup>

Alltför ofta har emellertid den »vanlige« troende avstått från sitt krävande privilegium som trons väktare och överlåtit arbetet åt »professionella«: teologer och kyrkofolk som »tar hand om det«. Det utvecklas snabbt ett fackpråk – ett oundvikligt mänskligt fenomen – och församlingsborna slutar att lyssna, eller låter sig tystas av argument de inte tror sig kunna bestrida, därför att de saknar insikt i vokabulären. Ändå rör det sig aldrig om något annat än det som de redan vet och lever, om de är engagerade i det kristna livet, och om dess logiska konsekvenser, som kanske har skymts eller framstår som otydliga.<sup>142</sup>

---

141 von Balthasar.

142 Århundraden av klerikal dominans och den naturliga trögheten i människans sinne har fått oss att glömma något som för tidiga kristna var viktigt: de troendes förnimmelse av sanningen, *sensus fidelium*. Det är inte för att någon studerat teologi och bär prästkrage som han eller hon nödvändigtvis vet bättre i sådana här sammanhang. Kragen och diplomtet står bara för att universitet och kyrklig hierarki har prövats och godkänt personen ifråga. I fråga om trons djup kan en utbildad gumma se klarare än biskopen, även det naturligtvis inte alltid eller ens särskilt ofta är fallet. Det är emellertid något att betänka när man vill genomdriva reformer eller hindra dem. Det gäller att lyssna till den ofta oartikulerade *sensus fidelium*. Den berömda amerikanske tecknaren Andrew Loomis bidrar med en intressant analogi när han säger att man skall vara uppmärksam på vad »vanligt folk« säger om ens teckningar (det rör sig inte om abstrakt konst). När de säger: »Det ser ut precis som på riktigt«, är det ett gott betyg. Samma människor skulle tiggande acceptera att konstetablissemangen av någon anledning förklarar valhända teckningar för stor konst, men de skulle inte bli övertygade. De har en *sensus* som de inte kan verbalisera eller försvara men som konstnären, menar Loomis, bör respektera. Detta gäller också teologen.

En formulerad dogm lägger inte någonting till kyrkans medvetna fullhet, den bara försäkrar att denna förblir tillgänglig. För övrigt blir den som sådan ett instrument i den andliga »kontemplationen«, eller snarare människans och Guds intellektuella mötesplats. Alla lärostrider som har förts inom kyrkan under tidernas lopp har . . . varit betingade av kyrkans ständiga omsorg om att vid varje tidpunkt värna om de kristnas möjlighet att nå fram till den mystiska föreningens fullhet.<sup>143</sup>

Därför finns det ett stort ansvar hos var och en som bekänner den kristna tron och mediterar den, var och en som har tagit emot Anden och lyssnar till honom i djupet av sitt hjärta. Alla är visserligen inte kallade till att bli lärare, men inte heller kan någon tillåtas att

tillvälla sig exklusiv rätt att undervisa i kyrkan. Anden, den ende mästaren, som är Kristi smörjelse, har skänkts åt alla. Anden som inspirerar den som undervisar måste finnas i dem som lyssnar, annars uppfattar de ingenting. De är alltså inte bara åhörare, utan också domare. Var och en måste bli sanningens vittne.<sup>144</sup>

### *En ren och djup förkunnelse*

Maktspel sker ofta genom språket. Men i kyrkan får det aldrig vara fråga om maktspel; det vi skall eftersträva är en helighet som skär rakt igenom allt fördunklande fackspråk och uppenbarar verkligheten i hela dess strålande ljus.

Budskapet om Jesus Kristus måste bli rakt igenom enkelt, så enkelt som det bara kan bli när de teologiska och patristiska kategorierna så till den grad har blivit en del av oss själva och är så införlivade

---

143 Clément, 3.

144 Lossky, 4.

och närvarande i oss att allt – tekniska termer, kunskap, historiska referenser och kritisk apparatur – stannar upp och ödmjukt drar sig undan, försvinner inför det väsentliga som är Jesu levande och livgivande person.<sup>145</sup>

Ordet måste hela tiden begränsas för att inte glida över i spekulatation och skymma horisonten med väldiga konstruktioner som inte i sista hand betyder någonting.

Den talade teologin hör till »ekonomin« och utgör en av aspekterna på kyrkans historiska kamp. Den måste sträcka sig efter kontemplantionen om den inte skall förneka sig själv och bli till spekulatation; den måste stanna vid den sanna bönenens gräns om den inte helt skall tystna. Tala måste den, men enbart för att ringa in och liksom »besvärja« det utsägliga; den måste också tänka, men i avsikt att låta ana en fullhet som begreppen aldrig kan fånga. Kort sagt bör den vara lovsång och stimulera till lovsång.<sup>146</sup>

Detta är krävande – men vem har någonsin påstått att det skulle vara bekvämt att vara kristen? Det kräver en genomgående, djup förvandling av ens väsen, utsträckt över hela ens liv, för att nå fram till den helighet som är det enda hoppet för vår splittrade värld. Bara så kan kyrkan vara sig själv.

Kyrkan är brud och tjänarinna. Det ligger i hennes sanna natur och kallelse att genom sin genomlysta enkelhet göra sig osynlig i den evangeliska närvaron av Honom som våra ord och bilder bör låta ana och förkunna och inte svika.<sup>147</sup>

---

145 Bobrinskoy.

146 Clément, 3.

147 Bobrinskoy.

### 3. Slutperspektivet

DÄR KYRKAN TRÄDER fram i sin skönhet uppvisar hon tre-  
nighetsmönstret: ett ständigt självutplånande och framhävande  
av en annan, som i sin tur drar sig undan för att ge platsen åt  
kyrkan. Kyrkans roll är att liksom Johannes Döparen peka mot  
Kristus och säga: Se Guds lamm! Samtidigt vänder sig Kristus  
mot kyrkan och ger henne allt, smyckar henne som en brud, lyfter  
fram henne för världen.

Just så är det och är det inte; just så borde det vara och är det  
alltför sällan.

Vi har alldeles för lätt för att acceptera att Kyrkan är smutsig och  
kristendomen medioker, vi är alldeles för vana vid det, medan en  
själ som brinner av iver inte accepterar något sådant. . . . Man kan  
inte gå med på de kristnas synd och trolöshet. Kyrkan är Kristi obe-  
fläckade brud och skall förbli så. »Jag har trolovat er med Kristus,  
som en ren jungfru.«<sup>148</sup>

Vi har all rätt – och anledning – att ställa oss samma frågor som  
Siegwalt, och ge ett svar – det finns bara ett – som bekräftar hur  
långt vi har att vandra ännu:

Är Kyrkan en plats som utmärks av relationer, verkliga relationer,  
och därmed av helande och frälsning för den individuella männi-  
skan, för förhållandet människor emellan, för förhållandet till na-  
turen och till det synliga och osynliga världsalltet?<sup>149</sup>

Men det är inte till vår egen obefintliga kraft som vårt hopp står.  
Vad Kristus har engagerat oss i är något så enormt, så fullkomligt

---

<sup>148</sup> Daniélou.

<sup>149</sup> Siegwalt, 2.

omvälvande, att vi bara kan fortsätta om vi blickar framåt mot det som skall komma och hämtar kraft i det.

Fastän [kyrkan] är rotad i världen är det i sista hand bara »Maranatha« – hoppet om Herrens återkomst – som ger den liv. Historiens slutliga utväg befinner sig bortom historiens gränser.<sup>150</sup>

I synnerhet i våra tider är det oerhört viktigt att slita blicken från den sociologiska vision som tenderar att tränga ut alla andra perspektiv och i stället betrakta kyrkan som ett folk som färdas genom tiden i gemenskap med den levande Kristus.

Vi oroar oss över statistik som sjunker (medlemsantal, konfirmerationer) och statistik som stiger (utträden ur kyrkan, omvändelser till andra religioner); vi talar om vad vi skall göra med våra döda (frystorkning eller kremering?) och med våra övergivna kyrkor (försäljning eller rivning?). Allt detta måste förstås diskuteras, men om det tar alltför stor plats kan det leda till handlingsförlamning och uppgivenhet. Var är den Mästare som en gång svepte undan praktiska betänkligheter med orden: »Låt de döda begrava sina döda«?

Kyrkan »är större än historien ... Kallelsen, uppöpet, når bortom sociologins gravkammare«. <sup>151</sup> Svåra tider är tider av val, av uppbrott, av nya upptäckter och upptäckter av det förflutnas glömda skatter. Det är tider då husen rasar samman omkring oss och vi tvingas ut i det fria, i hård blåst, sol, regn och väldiga vidder, i verkligheten som öppnar sig för oss i sin fruktansvärda ovillkorlighet, sitt absoluta djup.

Må ångestens vindar väcka de kristna som har slagit sig till ro i kyrkan, må den också slita av oss våra halvsanningar och masker, så att vi inser att det bara finns döden och kärleken! Så kan vi skänka

---

<sup>150</sup> Evdokimov, 2.

<sup>151</sup> *Ibid.*

de bröder som befinner sig i hopplöshetens djup evangeliets nakna, lidande, uppståndne Gud – den Treenighetens kärlek som »korsfäster, korsfästs och segrar.«<sup>152</sup>

---

152 Clément, 1.

## IV

# LIVET I VÄRLDEN

DET VI SER omkring oss är världen: kosmos, naturen i alla dess former, men också människans civilisation, allt från enstaka hus till väldiga städer. Det finns också det »osynligt synliga,« människovärlden som visar sig för oss i symboler överallt: en bank anger existensen av en komplex ekonomisk verklighet, ett riksdagshus är den synliga påminnelsen om en ytterst invecklad aspekt av livet människor emellan. En katt i Rom gör ingen skillnad på stenarna den hoppar på eller gränderna den slinker in i; för oss är allt minnestoder, tecken från det förflutna – antiken, medeltiden, renässansen. För dem som vet lite mer kommer namn till minnes, och med namnen bilder och levnadshistorier. Människans värld är djup och rik, organiskt förenad med det levandes skiftande värld, inkapslad i materiens stumma rike. »Världen« är konkret och samtidigt ogripbar, ett abstrakt begrepp lika mycket som en påtaglig verklighet.

I detta mångtydiga och ofta skiftande sammanhang befinner sig kyrkan, den första utposten av Guds rike.

Guds rike är inte av denna världen, men finns redan i världen. Vad innebär denna dualitet? Vad är denna gåtfulla länk mellan kyrkan och världen, detta förhållande som inte är statiskt, utan dynamiskt och sträcker sig mot förvandlingen av hela världsalldet?<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> Clément, 1.

## *Skapelsen och »denna världen«*

Bibeln är tvetydig vad beträffar »världen«. Å ena sidan är allt som finns skapat av Gud och därför gott – om detta finns ingen tvekan – men å andra sidan är den jordiska tillvaron präglad av synd. Den kristne har så att säga inget otalt med skapelsen som sådan – »himlen förkunnar Guds härlighet, dag talar till dag därom»<sup>154</sup> – men vet samtidigt att den är hämmad och vingbruten genom syndens gåtfulla inflytande. Det fysiska världsalltet präglas av en ständig entropi, en förskingring.

»Världen« blir då synonym med en illusorisk tillvaro som oundvikligen slutar med döden. Denna sönderfallande verklighet återspeglar människans fallna situation. Både den buddistiska filosofin och den moderna psykoanalysen har utforskat det till synes oändliga landskap av skiftande bilder och föreställningar som utgör vår mentala värld. Bland dessa växer och när sig de lidelser som får oss att klänga fast vid än den ena, än den andra av de växlande bilderna och tillskriva den evighet och allmakt.

I själva verket finns det ingenting inom ramen för vår fysiska eller mentala verklighet som är evigt eller bestående. Även vetenskapen har bidragit med viktiga insikter om detta. Vi vet nu att uppfattningen av sten, trä och metall som hårda och solida föremål är ett slags illusion: även dessa är sammansatta av oändligt små delar. Under vetenskapens allt skarpare ljus sönderfaller allting och upplöses. Allt stoff är sammansatt, allt är upplösbart i vågor, strömningar och energier. Allt i sinnevärlden är en illusion.

Det är därför som det är viktigt att upprätthålla den väsentliga gräns vi tidigare nämnde: gränsen mellan skapat och oskapat. Inom världen finns det i sista hand ingenting att hålla fast vid, allt försvinner i det skapades intighet. Verkligheten grundas i det som ligger utanför, i »Den som är«.

---

154 Psaltaren 19.



Vi hävdar ... att alltings orsak, som befinner sig bortom hela universum, inte är materiell och inte heller kroppslig. Den är utan gestalt, form, kvalitet och massa. Den är ingenstädes och kan inte uppfattas av sinnen ... Vi går längre och hävdar att denna orsak varken är själ eller förnuft; att den inte kan uttryckas eller föreställas, att den inte äger tal, ordning, storhet, litenhet, jämnhet, ojämnhet, inte heller likhet eller olikhet; att den inte är orörlig och inte rör sig ...<sup>155</sup>

Kyrkan, människan, personheten har sin förankring i det som ligger *utanför* rymdstoffets kombinationer och äger en varaktighet som »denna världen« aldrig kan göra anspråk på, om med detta avses den illusoriska, av synden dominerade tillvaron i alla dess växlande former. Det är viktigt att understryka detta fundamentala fristående, annars kan vi inte förstå vad det innebär att kyrkan är »i världen, men inte av världen«. Samtidigt är ju kyrkan och människan naturligtvis en del av världen i den fysiska och psykologiska bemärkelsen.

### *Tre väsentliga aspekter*

Det finns tre aspekter av kyrkans och den kristnes förhållande till världen som bör lyftas fram.

För det första att kyrkan är begynnelsen av och löftet om en ny och förvandlad värld.

För det andra att evangeliet ger uttryck för ett fundamentalt ointresse för världen i den sociologiska och historiska bemärkelsen.

För det tredje att evangeliet uppmuntrar till ett starkt engagemang för dem som världen är likgiltig inför, föraktar eller förföljer, inte så mycket av moraliska skäl som för att Kristus totalt identifierar sig med den fattige.

---

<sup>155</sup> Dionysios Aeropagita, *Mystik teologi, IV & V* (PG 3, 1047–1048), Clément, 5.

Alla dessa tre aspekter är på sitt vis revolutionära. De är också lätta att förvanska.

Det goda budskapets paradoxala karaktär ryms i de relationer som kommer till uttryck i orden: »Mitt rike är inte av denna världen.« ... I den kristna civilisationens historia har tanken dessa ord ger uttryck för gett upphov till allvarligt missbruk. Mer än en gång har man använt den, och använder den än idag, för att skyla över egoism, likgiltighet för andras lidande, passivitet och moralisk godtycklighet beträffande brännande frågor om människolivet som borde gripa och skaka om samvetet. Så är det emellertid med all kristen sanning i allmänhet. Eftersom det inte finns något »mått« utanför förvrängs dess verkliga mening mycket lätt och blir till icke-sanning iklädd sanningens form. ... Den troende är kallad till att ständigt löpa den risken när han bekräftar och försvarar den kristna tron.<sup>156</sup>

---

156 Simon Franck, *Le Royaume de Dieu et le monde*, Dieu Vivant nr 17, s 17–15.

## 1. Löftet om en förvandlad värld

### *Denna världen förgås*

I DET FÖREGÅENDE kapitlet kunde vi se hur kyrkan till sitt innersta och egentliga väsen är gemenskap med Gud i Kristus, alltså deltagande i Treenighetens eviga rörelse av självutgivande och kärlek.

Den katolske teologen Yves Congar tog en gång en lök som liknelse för vad kyrkan är. Man börjar inte med skalet, sade han, utan längst in. Kyrkan är först och främst Kristus som förmedlar sig själv. Detta är kyrkan, detta är Kristus – vi står inför honom som vi hyllar och vördar och skänker vår kärlek. Vi kan inte tala illa om detta innersta eller ta lätt på det (att göra det är hädelse, ty detta är heligt). Ändå kan vi inte ständigt förbli där, lika lite som lärjungarna kunde förbli på berget Tabor i tre hyddor, för alltid inneslutna i Guds härlighets moln.

Det finns ett annat skikt utanför detta, och det består av kyrkans gemenskap, Kristus som når ut till och är nådd av människorna.

Efter det kommer ett tredje lager, som är institutionen. Ordet »institution« har emellertid en något annorlunda betydelse i kristet språkbruk än i vardagsspråket. Det är inte den sociologiska företeelse som vanligtvis betecknas, utan en teologisk realitet som utgörs av sakramenten och Skriften och det oundgängliga i tjänandet av varandra, det som hör till det innersta och oföränderliga i inkarnationen.

Vad som sedan följer är det fjärde och yttersta skiktet, sist också i betydelse, som är den växlande historiska aspekten av kyrkan. Det är vad vi spontant kallar »institutionen«, i historisk och inte kristen bemärkelse. Den behövs – man får ingen parfym utan flaska – men den hör just till flaskans kategori, sådant som är mest relativt, oundgängligt men skiftande.

Vi har en tendens att se på kyrkan som bara det ena eller det andra skiktet i löken, men den är allt på en gång. Om vi vänjer oss vid att se den i dess fullhet kommer vi att tala annorlunda om henne, med vördnad men också med innerlighet, med kritisk realism men också med värme. Det kommer inte att förhindra eller ens minska kritiken, som ofta är nödvändig, men förändra dess natur och markera dess gränser.

Detta är viktigt att minnas, för kyrkan är alltför bristfällig, alltför mänsklig, för att man skall kunna tillskriva den en kosmisk roll annat än om dess bestående, djupa verklighet är ren relation med Herren. Men om man utgår från det kan också mycket stora anspråk göras:

Motsättningen mellan gudsriket och världen är dynamisk, den drar mot en lösning, en upplösning som inte har med enbart historien att göra, utan med historien såsom avskaffad och fullkomnad av evigheten. Motsättningen mellan gudsriket och världen får sin lösning i Kristi återkomst, parusin, men parusin finns redan i kyrkans mysterier, den finns med som ankomsten av den som skall fullkomnas i oss, Kristus.<sup>157</sup>

Kosmos ... kan inte äga mer än en vag likhet med Guds existens så länge det inte är en *personlighet*. Det är enbart som en del av Gudsmänniskan som det kan börja ta del i Guds eget liv, som är kärleksutbyte, ständigt självutgivande mellan gudomliga personer. Världsalltet kan endast leva ett skuggliv så länge det inte har fångats upp i Guds kärlek genom upplyftandet i Sonens eviga offer till Fadern, i den gudomliga liturgin. Men inom liturgin förs det in i Treenigheten, där all verklighet för evigt finns i härlighet.<sup>158</sup>

Skapelsens kosmiska, det vill säga universella centrum är kyrkan. Den är en ikon av historiens eskatologiska slut, av den nya himlen

---

157 Clément 1.

158 Caldecott.

och den nya jorden, av Guds stad och det nya Jerusalem. Kyrkan är med andra ord verkligen Ordets härlighet, dess uppenbarelse och framträdande i den Helige Andes kraft.<sup>159</sup>

Detta är stora ord som vi skall vara lite försiktiga med. Man kan inte gå omkring i samhället idag och säga sådant. Det är en hemlighet, något som den kristne skall gömma i sitt hjärta, precis som Maria gömde de märkliga profetiorna och orden om sin son i sitt hjärta.

Vi befinner oss inte i världen för att förhårliga kyrkan och framhäva »vår« stora betydelse. Att göra det vore detsamma som att följa världens logik. Det är ett faktum, ofta upprepat i båda testamentena, att denna världen förgår »med alla sina lockelser« och den kristne bör vara helt vänd mot »morgonstjärnan« som snart skall visa sig. Det spelar inte så stor roll om man tar oss på allvar eller ej.

Den eskatologiska spänningen i evangeliet går ofta förlorad i tider då kyrkan befinner sig i trygghet och utan större hot. Den om världens fåfänglighet medvetne prost som Anna Maria Lenngren driver gäck med i dikten »Den mödosamma världen«<sup>160</sup> skulle sannolikt inte ens ha kunnat föreställa sig att även kyrkans hela jordiska »utstyrsel«, inklusive hans egen församling och prästgård, också tillhör det förgängliga och fåfängliga – och han är kanske inte ensam om det. Men så är det. Byggnader, former, språk och ritualer skall förvandlas, försvinna och förgås. Det eviga är inte detta.

---

159 Christos Yannaras: »La Théosis comme commencement et fin du monde. Le Christ comme le point Alpha et le point Oméga de l'Histoire« in Rencontre de Salonique, 28–30 août 1966 – Grekland, s 82–83. Citerad av Metropolitan Stephanos, 1.

160 Prosten vid frukost på sängen:  
»Sen han nu visat mycken nit  
med klunk för klunk och bit för bit,  
han åter sänkte sig på mjuka huvudgården  
och ropte: Store Gud, vad är vårt usla liv?«

I detta avseende har både kristna och muslimer, arvingar till samma semitiska »sakrala materialism«, mycket att lära från de buddister som inte gjorde mer än beklagade råheten i förstörelsen av de ovärderliga jättestatyerne i Afghanistan under talibanernas regim. Det var synd, sade de, men allting förgår. För buddisterna förgår verkligen allting; de kristna vet att Sanningen består, och Sanningen är Guds Ord, Kristus, och hans gemenskapskropp, kyrkan. Den utgörs av personer i gemenskap med Gud och skall aldrig förgå.

### *Kyrkan som helighetens alternativ*

Man kunde tro att en sådan attityd skulle göra kristna världsfrånvända, men paradoxalt nog är det tvärtom. Här finns till slut möjligheten att förkunna något helt annorlunda, öppna fönstret för en vind som inte bara rör om i unkenheten utan verkligen för in något nytt.

Kyrkan är den andliga ort där människan lär sig att existera på eukaristiskt vis . . . Genom liturgin upptäcker människan den i Kristus förklarade världen. Hädanefter deltar hon i dess definitiva metamorfos, vilket betyder dess förvandling.<sup>161</sup>

Förkunnelsen kan inte bara vara ord – det måste vara ett slags *liknelse*, en gemenskapsliknelse som i kontrast får världen att framstå i all sin kyla och sitt mörker.

Kyrkan deltar i Sonens uppgift att uppenbara Fadern för världen. I en omänskligt hård och grym värld skall hon vara avbilden av Faderns hus i himlen, hon skall göra Nya testamentets budskap trovärdigt.<sup>162</sup>

---

161 Metropolit Stephanos, 1.

162 Wittold Marchel, *Dieu père dans le Nouveau testament*, Cerf.

Detta förutsätter emellertid att budskapet är rent evangelium – att spä ut med andra läror eller använda andra vokabulär bara försvårar den radikala omvändelseakt som måste utföras:

Budskapet skall kläda av människan hennes sociologiska hölje, drabba den nakna människan och därpå ikläda henne Kristus.<sup>163</sup>

Det rör sig ju om att erbjuda en helt ny existensform – naturligtvis inte på det synliga eller fysiska planet, men på det plan där syndens falska bilder åstadkommer mest skada och alstrar mörker: i våra relationer, i vår självuppfattning, i vårt förhållande till nästan och till den som är annorlunda.

Det är Kyrkan som är [den] nya skapelse där mänsklighetens identitet har återställts i den ordning som i begynnelsen och därmed också för alltid blivit fastställd. Det betyder att alla relationer är kallade till att där bli till nya relationer, både de som är velade av Gud, som den mellan mannen och kvinnan eller juden och greken, och de som är en följd av den synd i människan som gör att hon inte kan se sin broder i den andre, som den mellan slaven och den frie.<sup>164</sup>

Det enda som eftersträvas är helighet, det vill säga den gudslighet som äntligen gör slut på alla konflikter – till exempel mellan man och kvinna, men även inom den individuella människan – och fördjupar och förädlar olikheten samtidigt som den förenar i Gud som är alltings källa:

Den personliga heligheten överskrider könsskillnaden utan att förneka den. Den är »själens« eller »den inre människans« strålgans bakom den »slöja« som är »den yttre människan«, »kroppen.«<sup>165</sup>

---

163 Evdokimov, 2.

164 Pelletier.

165 Behr-Siegel.

I en värld som klänger sig fast vid yttre former, vältrar sig i nostalgi, dyrkar flyktig ungdom och skönhet, föraktar svaghet och är lika osunt fascinerad av stora och små konflikter som romarna var av sina gladiatorspel och iscensatta blodbad är det knappast förvånande om kyrkan står utanför. Det är i själva verket ett dåligt tecken om hon inte gör det. Det skulle innebära antingen att hon har kompromissat med världen eller att hon tror sig kunna anamma världen för att förvandla den »inifrån«. Men detta är ett fåfängt och i sista hand högmodigt hopp.

Det är fåfängt att hoppas på att kyrkan skall anamma och göra till sin denna värld innan tiden har nått sitt slut. Det vore detsamma som att lägga åt sidan saligprisningarnas »upp-och-nedvända« värld och följa den värsta formen av logik.<sup>166</sup>

*»Vara i världen«*

Detta innebär dock inte att den rätta attityden är att låta världen fortsätta sin bullersamma färd mot undergången och själv med nedsänkt blick hasta förbi i andra riktningen. Den frestelsen har alltid funnits i kyrkan och finns på sina håll än idag. Det går dock en så djup ström *mot* detta i kristendomen att det nästan är omöjligt för en bibelläsande kristen att förbli konsekvent i sin världsflykt. Även den amerikanska, mennonitiska rörelse, allmänt kallad Amish, som rent samhälleligt talat gjorde fullt stopp vid mitten av 1800-talet (de vägrar fortfarande att använda maskiner och elektricitet under förevändning att de är »djävulens uppfinningar«), deltar, låt vara på visst avstånd, i utvecklingsarbete i tredje världen, hjälp åt fattiga och liknande välgörenhet. Mitt i sin utstuderade likgiltighet för den värld som förgår och inte sällan tack vare den utövar evangeliet ett stort och varaktigt inflytande

---

<sup>166</sup> Clément, 1.



som knappast har något like i världshistorien. Källan till detta är den tonvikt på den mänskliga personen som vi redan har studerat.

## 2. Likgiltigheten för världen

I DETTA AVSEENDE är en av historiens märkligaste »avvecklingar« fortfarande alltför lite uppmärksammas: slaveriets långsamma försvinnande från den antika världen. Alla som har någon uppfattning om vad det antika samhället var vet att det helt och hållet bars upp av slavsystemet. Det skulle ha kollapsat fullkomligt om slavarerna på något vis hade »befriats« – själva begreppet är anakronistiskt, eftersom alla samhällen hade slavar och detta ansågs helt naturligt. Därför finns det heller inga texter i Nya testamentet som angriper eller kritiserar slaveriet. Nya testamentet är i själva verket mycket mera revolutionärt än så.

Det är anmärkningsvärt att det i evangeliet inte finns vare sig befallning eller råd om att förvandla samhället på något vis. Det finns faktiskt ingen samhällskritik i det. Inte så att det giltigförklarar den då rådande samhällsordningen och de ekonomiska förhållandena. Det är snarare så att dess mål är annorlunda, därför att det enda som räknas för varje enskild människa är att söka Gud och ta emot honom. Detta kan göras i alla situationer, vilka de än är. Evangeliet tar samhället som det är, utan att en enda gång nudda frågan om vad det borde vara.<sup>167</sup>

Genom denna likgiltighet för de yttre formerna berövas dessa former sin kraft. Paulus uppmanar inte slaven att göra uppror mot sin husbonde eller husbonden att frigöra sina slavar, med allt vad detta skulle ha inneburit för samhället. Han bara sade att nu, när ni båda är tjänare under en och samme Herre, måste er inbördes relation vara annorlunda. Och detta ord tog långsamt död på hela det enorma slavsystemet i romarriket.

---

<sup>167</sup> Ronze.

Det är bara att konstatera att under denna förmodat brutala epok [300- till 500-talet] skedde samhällshistoriens kanske största omvälvning: slaven som hade varit ett föremål blev en person. Den som kallades träl åtnjöt hädanefter personens grundläggande rättigheter.<sup>168</sup>

Och detta var inte den enda förändring som satte in nästan omedelbart efter att evangeliet hade börjat spridas i dåtidens multi-kulturella, oroliga rike.

När evangelium spreds försvann den första och mest avgörande av alla könsdiskrimineringar och flickorna fick samma rätt till livet som pojkarna. Från och med den epoken var den kristna människosynen och respekten för livet som Bibeln och evangeliet förkunnar tillräckligt starkt förankrade i seder och bruk för att vördnaden för personen långsamt skulle breda ut sig. Denna omfattade enligt de kristna allt liv, till och med det nyfödda eller ännu ej födda barnet – något nära nog paradoxalt på den tiden.<sup>169</sup>

Det är alltså inte så att evangeliet och den kristna kyrkan kan eller vill hålla sig undan för världen. Tvärtom bör den kristne

vara med och kämpa för personens respekt och jordens förvandling i vetenskap, teknik, konst och arbete för samhällets uppbyggnad och världens enhet. Utifrån sett kan denna kamp förefalla hopplös, ty den är alltid vansklig och måste ständigt börja om. Inombords bär den redan frukt för evigheten, hos varje person som för den med bönen och kärlekens osynliga vapen.<sup>170</sup>

---

168 Pernaud.

169 *Ibid.* Det var under antiken fullkomligt accepterat att nyfödda barn sattes ut att dö. Beslutet fattades av fadern, modern hade inga som helst rättigheter.

170 Clément, 1.

## *Likgiltighet och engagemang*

Det finns en svår balans att upprätthålla här. Om den kristne engagerar sig i kampen »för personens respekt och jordens förvandling« måste han hela tiden göra det som någon som är »en gäst och en främling« på jorden, en som är på väg till ett annat och bestående land. Denna värld kommer inte att bli bättre; men det gör det bara mera brådskande att hjälpa personerna och »förlösa« de gudomliga energier som finns i skapelsen.

Den kristne tror inte på utvecklingen. För honom är den en myt, en önskad sekularisering av det bibliska hoppet som har tjänat som ursäkt för totalitarismens massakrer och det personliga förkastandet av det inre livet. Den kristne ber med Didache: »Må nåden komma och världen förgå.« Samtidigt vet han att han måste anamma substansen av den förgängliga världen i historien för att kunna förvandla den i evigheten.<sup>171</sup>

»Världen« spelar i grund och botten ingen roll – banken, riksdagshuset, alla samhällsformer och ritualer är ointressanta. Ingenting av detta är av mer än tillfällig betydelse.

När skatten väl är upptäckt spelar åkern ingen roll. Varje form av bekymmer kommer på sin rätta plats genom begrundan av döden och den mening den därmed får. »Vaka, ty ni vet inte när tiden är inne« (Mark 13:33) – tiden då människan kan förlora sin själ och då det inte hjälper alls om hon har vunnit hela världen. Jesus vägrar att fälla dom i de konflikter genom vilka samhället formas. »Vem har satt mig till att döma eller skifta mellan er?« »Ge kejsaren det som tillhör kejsaren och Gud det som tillhör Gud« (Matt 22:21). Han grundar ett rike som »inte är av denna världen.« Han kommer till världen, men livet han ger är »att de känner dig, den ende sanne Guden, och honom som du har sänt« (Joh 17:3).<sup>172</sup>

---

171 *Ibid.*

172 Ronze.

Detta är källan till den likgiltighet som är av en så avgörande betydelse för kyrkans vittnesbörd.

Likgiltigheten är ett grundläggande drag [i evangeliet] som inte kan förklaras vare sig av tron på Jesu snara återkomst eller av den nytestamentliga politiska situationen. Den kommer sig av evangeliets själva väsen: förkunnelsen av frälsningen, given av Gud i Jesus från Nasaret, som har dött för våra synder och uppstått för vårt liv. Hur mycket man än tar hänsyn till språket och därmed till mentaliteten, föreställningarna och ordförrådet i en viss epok, förblir det ett faktum att evangeliets budskap i synnerhet och Nya testamentet i allmänhet lägger tonvikten på något annat än samhället och dess förändring.<sup>173</sup>

Det kan tyckas svårt att förena denna »likgiltighet« med det engagemang för rättvisa och solidaritet som har präglat det bästa av den västerländska kristendomen under de senaste århundradena. Detta engagemang har varit djärvt och välgörande och skall inte kritiseras – men man kanske ändå har rätt att fråga sig om det inte i vissa fall blivit alltför aktionsinriktat. Evangeliet har en frätande verkan på förtryckets och orättvisans strukturer, som vi redan har kunnat konstatera i samband med antikens slaveri, men det har alltid varit hoppet om att snart kunna träda in i en *annan* värld som har stimulerat och upprätthållit engagemanget för större frihet och rättvisa och gett mod i kampen.<sup>174</sup> Världen är en genomfartsort där vi försöker göra det drägligt för varandra under den tid vi måste vara här. Ett sådant perspektiv alstrar inte alls ointresse för människans öde. Tvärtom ger det en stor, nästan obegränsad skapelsefrihet och flexibilitet, eftersom det är den nu levande människan som står i centrum, inte strukturer och

---

173 *Ibid.*

174 Det är kanske inte enbart ett sammanträffande att slaveriet återinfördes när den västerländska kulturen lämnade medeltiden och med nyvunnen entusiasm vände sig till det jordiska. Detta är något som är värt ett djupgående studium.

former som förmodas kunna bli perfekta; och denna människa skall leva för alltid i Guds rike.

Det finns radikalt oberoende i det andliga (genom det enkla faktum att Kristus förkunnas som *Kyrios*) och inre frihet i förhållande till »denna världen«, vars »furste« har sårats till döds av uppståndelsen. Detta är vad som befriar kyrkan från sterila motsättningar och försätter dess budskap *på andra sidan* (om till exempel politik och vetenskap), i vad som är metapolitiskt, metavetenskapligt och till sist metaontologiskt, när det gäller personen. Det ger en öppen och förstående inställning till det omgivande samhället, det vill säga att det ger kärlekens fulla styrka . . . Kyrkan särskiljer sig, den motsätter sig inte. Den tiger när den inte blir förstådd, liksom Kristus inför sina domare, och vinnlägger sig om att förvandla människan *inifrån*, i den trygga förvisningen om att människan är samhällets och universums hypostas.<sup>175</sup>

### *Kampen för att stå fri*

Eftersom vi i vår svaghet ständigt fäster oss vid det som hör till vår tid eller vårt land, det vi äger eller dem vi träffar, och ofta inte alls vill leva som »pilgrimer«, krävs det ett ständigt försakande, ett ständigt avhändande. Den enda verkliga avsikten med *askesen*, »träningen«, är att göra oss friare och bättre i stånd att leva i Guds nu.

Försakelse är i alla sina former ett sätt att avhända sig auktoriteten över ens eget liv. Det är ett sätt att komma till insikt om det faktum att vi inte tillhör oss själva – och inte bara det: allt vi äger, tankar och vilja, alla ting och allt det vi tycker om, är »helgat åt Herren.« Försakelse innebär att dö bort från denna världen, precis som den Korsfäste. Det innebär att »stå naken« inför Gud och ens överordnade. Detta ger

---

175 Clément, 3.

upphov till en sådan ödmjukhet och ett sådant uttömmande att den som försakar tillsammans med Paulus kan säga: »Jag lever, fast inte längre jag själv, det är Kristus som lever i mig« (Gal 2:20).<sup>176</sup>

Det är så som den alldeles unika balansen mellan världen och kyrkan, mellan det timliga och det eviga inom kyrkan och det »jordiska« och »andliga« i människan uppstår. Det är ett slags sund dualism som inte kan upprätthållas annat än genom en ständig tanke på döden – inte morbida, utan hoppfull, som på något fullkomligt okänt som skall vara början till ett nytt liv – och en oupphörlig praktik i utblottelsens konst. Och därigenom skapas något helt nytt, som i sin skira lätthet och genomlysthet kanske kan sägas vara nästan ingenting alls; en aning eller en ton, »en svag susning«<sup>177</sup> som för den som förstår bär på ett löfte om något oändligt stort.

Det råder en oförneklig dualism mellan den gamla människan och den nya, och även mellan kyrkan och världen. Det är inte en statisk dualism – dess upplösning vid Kristi återkomst beror visserligen på Guds frihet, men också på människans. De kristna bör frigöra sig från »denna världen« och ta avstånd från dess självtilträcklighet och högmod genom sin stilla närvaro, sin stilla kraft, och om så krävs genom bekännare och martyrer. Men de bör också i sin tur förverkliga den »sammanfattning« av allting som Kristus en gång för alla åstadkom genom sin inkarnation, var och en på ett unikt sätt och alla i gemenskap med varandra.<sup>178</sup>

Detta är

den »hemlighetsfulla vishet« som Paulus talar om. Denna världens »lärdas och kloka« har inte sett den eller har missförstått den. Det är enbart de små, de »fattiga«, som tar emot den, och det är till

---

<sup>176</sup> Weaver.

<sup>177</sup> 1 Kung. 19:12

<sup>178</sup> Clément, 3.

dem som Sonen skänker den, som den trogne tjänare han är. Att ta emot den är för övrigt att ta emot sitt ok, människosonens ok, hans som själv säger att han har kommit »inte för att bli betjänad utan för att tjäna«. Det är alltså detsamma som att ta emot korset; men korset som han ger är ett välgörande ok, en lätt börda som gör alla andra bördor lätta att bära.<sup>179</sup>

### *Ett aktivt motstånd*

»Världen« är intresserad av vishet bara i den mån den kan få något ut av den. När Herodes kallade på Jesus gjorde han det därför att han var full av skrock och redo att tro på vad som helst som kunde göra intryck på hans grova sinne. Jesus teg inför honom och gjorde inga under; därför föraktade och hånade Herodes honom. Världen har inte förändrats nämnvärt sedan den kungens dagar.<sup>180</sup>

I den negativa bemärkelsen, särskilt hos evangelisten Johannes, är »världen« inte bara okunnig och mörk. Den *vill* vara okunnig och mörk och vänder sig avsiktligt bort från ljuset. Den avskyr ljuset. Det är detta viljeelement som gör kristendomen så dramatisk jämfört med ett visst slags hinduism (som till exempel Rabindranath Tagores i *Sadhana*) eller buddism, där allt beror på illusioner och ignorans som långsamt skall dunsta bort som morgondimman inför den stigande solen.

Världen har inte för avsikt att dunsta bort och kommer att göra allt för att inte behöva uthärda solens ljus. Var denna vilja sitter och hur den kan utöva en sådan förkrossande makt över oss är ett stort mysterium, men vi ser dess verk överallt omkring oss. Ingenstans är det mera tydligt än i dagens högutvecklade samhällen, där medborgarna bokstavligen vadar fram i reklam, nyheter,

---

<sup>179</sup> Bouyer.

<sup>180</sup> Luk. 23:8–12.



färgbilder, erbjudanden . . . Allt för att stimulera, allt för att roa, allt för att hålla oss igång så att vi inte stannar till och frågar oss vart vi är på väg.<sup>181</sup>

Utan detta (skriver Pascal) skulle vi drabbas av leda, och ledan skulle tvinga oss att leta efter ett bättre sätt att ta sig ur den. Följaktligen föredrar man att hela dagen jaga en hare som man aldrig skulle ha köpt. »Haren kan inte garantera att vi slipper se döden och eländet, men jakten som får oss att vända oss ifrån dem gör det.« På så vis får nöjessamhället oss att hasta fram, så att de frågor och önskingar som ligger till grund för personens värdighet tystnar.<sup>182</sup>

Detta är »världen med alla dess lockelser«, motsatsen till verkligheten. För kyrkan är det alltid en lika brännande aktuell fråga hur Guds barn skall kunna engagera sig som vägvisare och ljusbärare i detta delvis avsiktliga mörker, som dessutom lätt kan ta formen av aktivt motstånd, utan att själva dras in i det och börja följa dess logik. Vi skall inte låta oss förledas till att tro att det inte är en kamp, men inte heller till att glömma att segern redan är vunnit.<sup>183</sup>

Motsättningen mellan gudsriket och världen kan inte lösas i historien, som ända till slutet kommer att förbli en kamp. Den är en väldig strid som de apokalyptiska symbolerna framställer så mäktigt, en enorm kamp som drabbar såväl själen som kroppen och drar med sig änglar och demoner. Dess huvudsakliga enviger undslipper oss, eftersom de sker i det fördolda hos varje människa. Historiens yttersta djup öppnar sig i kyrkan – inte i de lärdes »kyrkohistoria«,

---

181 Och just så var det på nöjesfältet på Pinocchios tid, där barnen fick gratis glass och choklad och ständiga turer i karusellen, tills de till slut tappade allt vett och besinning och blev till åsnor som drevs till försäljning med piskslag och spargar. Vilka var det som sålde, vem var nöjesfältets herre? Bakom sagokulissen döljer sig de stora frågorna . . .

182 Flipo. Pascal talar om haren i fragment 126 av sina Pensées.

183 Joh 16:33

utan i helighetens »storverk«. Hur ofta har världens öde inte berott på bönen hos ett helgon, en syndare eller en okänd människa?<sup>184</sup>

### *Ordet som kallar och befriar*

Vi kan inte delta i denna kamp annat än om vi på något vis tar stöd i det som finns utanför världen, världsalltet och allt det skapade, alltså Gud själv. Av egen kraft kan vi inte finna det stödet; men precis som han skapade oss till levande varelser på denna jord, väcker Gud oss till ett liv i relation, ett verkligt och evigt liv, genom sitt tilltal.

Människan börjar existera när hon hörsammar kallelsen till att nå bortom sina instinktiva begär eller dygdens högmod. Det är ett kall som kommer från Den som är hennes livs ursprung.<sup>185</sup>

Sann frihet utvecklas ur den återupprättade och förlösta relationen med Den »som har skapat mig och allt som finns«, som Luther så minnesvärt formulerade det i sin lilla katekes. Det som är hjärtat och livet i denna relation och sålunda också i sann frihet är kärleken, *caritas*, skapad av den Helige Ande i människans hjärta.<sup>186</sup>

---

184 Clément, 1.

185 Flipo.

186 Hütter.

### 3. Månandet om de svaga

JESU ORD, »de fattiga har ni alltid hos er«, har ofta tagits för en ursäkt för att acceptera orättvisa och ojämlikhet i samhället. Samtidigt har problemet med den ojämna fördelningen av jordens tillgångar och samhällets rikedomar aldrig upphört att bearbetas av de kristna. Det finns få ämnen som tas upp oftare än ekonomisk orättvisa i Bibeln, och få synder som hotas med strängare straff.

[Rikedom och fattigdom] är ett av de mest centrala teman som finns i Skriften. Det går genom hela Gamla testamentet och utgör enligt somliga det näst vanligaste temat där, efter avgudadyrkan. De två är för det mesta förknippade. I Nya testamentet berör var sextonde vers detta ämne. Jesus talade mer om rikedom och fattigdom än om någonting annat, inberäknat himmel och helvete, sexualmoral, Mose lag eller våld. Var tionde vers i de synoptiska evangelierna handlar om rika och fattiga; hos Lukas är det var sjunde vers. Jakob talar om det i alla verser i sitt brev utom fem. Frågan om pengar, egendom och de fattiga är alltså knappast en bisak eller av övergående intresse för de bibliska författarna. Bibeln är bokstavligen full av den.<sup>187</sup>

Den profetiska upprördheten över orättvisan och den likgiltighet för andra människor som denna vittnar om hos de rika får ett eko hos många kyrkofäder:

De rika slösar så mycket pengar på att dekorera sina hus och ta hand om sina djur att de försätter sina bröder i en brist och en nöd som är ovärdiga en människa. Människan, eller snarare Kristus i henne, är nära att svälta ... Dina mulor bär på rikedomar och Kristus dör av svält vid din dörr. Vad för slags eld krävs det för att straffa så brottsliga själar?<sup>188</sup>

---

187 Beavan Peel, *Responses to Poverty*, opublicerad dokument, s. 2.

188 Johannes Chrysostomos, citerad av Evdokimov, 1.

Du är en tjuv om du förvandlar det du har fått att förvalta till din egendom ... Brödet du besitter tillhör den som hungrar.<sup>189</sup>

### *Kyrkans tvetydighet*

Att den världsvida kyrkan, oavsett samfund, ger mycket motsäggelsefulla signaler vad detta radikala budskap beträffar behöver inte understrykas. Många lokala kyrkor är fattiga, det finns individuella kristna och kommuniteter som lever i stor enkelhet och delar med sig på exemplariskt vis, men kyrkan som sådan kan inte påstå vittna på något påfallande vis om enkelhet eller återhållsamhet. Delvis är detta ett kulturhistoriskt fenomen, delvis är det en anpassning till samhället – till »världen« och dess förväntningar – som ofta går under namnet pragmatism.

Vår egen svenska kulturskatt kan tas som ett exempel. Bevarad i tusentals kyrkor runtom i landet utgör den en börda som tynger ekonomiskt på kyrkan och hindrar henne från att leva evangeliet på ett mer radikalt vis. Man låser bönerum för att bevara altartavlor. Man måste kosta på dyrbara värmesystem för att behålla en jämn luftfuktighet. Samhället kräver av kyrkan att den tjänstgör som kulturväktare trots att den fromhet som en gång producerade dessa verk nu inte längre präglar samhället. Det är inte säkert att kyrkofäderna, om de skulle uppstå idag, skulle uppmana kyrkan att lämna sina ståtliga byggnader och konstskatter till staten för att få större frihet att vara kyrka för de levande, men det är inte heller otänkbart.<sup>190</sup>

Andra kyrkosamfund befinner sig i liknande situationer. Vatikanen är kanske inte så rik som somliga vill få oss att tro, men den

---

189 Basileios av Cesarea, homelia 6 och 7, citerad av Evdokimov, 1.

190 I vissa fall kan det finnas skäl att fråga sig om inte ett kyrkans tempel har blivit ett maktens museum, som till exempel Riddarholmskyrkan i Stockholm. Man kunde argumentera att denna utan betänkligheter kunde överlämnas till staten att ta hand om, om denna nu vill bevara den.

är inte fattig heller, och har hand om en av jordens största konst-samlingar. Den återfödda ryska kyrkan sysselsätter sig gärna med att bygga enormt påkostade kyrkor. Kyrkor i de länder i tredje världen där kristna fritt får utöva sin tro uppvisar stor förkärlek till pråliga byggnader och stora bilar, för vilka pengar inflyter från Västerlandet. Vi behöver inte gå in på vad en svensk biskop tjänar i månaden eller vad en pakistansk biskop eller präst spenderar i förhållande till den ordinäre församlingsbon. Det har aldrig varit frågan om att bedriva räfst och rättarting i en fråga som är nästan oöverblickbar i sin komplexitet, men vars svar ändå alltid tydligt röjer sig i symboliska signaler och allmänna attityder.

I vilket fall har kyrkans ursprungligen starka accent på ett rättvist fördelande av jordens goda blivit till en underström i förkunnelsen, som visserligen har tagit sig uttryck i stort engagemang och många enastående aktioner, men inte längre *levs* av kyrkan i sin helhet på ett radikalt och engagerat vis. I en värld av närmast obscent överflöd å ena hållet och oföreställbar fattigdom å andra har detta av många uppfattats som ett betydligt allvarligare svek mot evangeliet än de regelbundet återkommande sedesskandalerna.

Berdiaev [en samtida rysk filosof] understryker med rätta att evangeliet är oändligt mycket strängare gentemot rikedom, exploatering och sociala oegentligheter än gentemot sexuella felsteg. Det verkliga problemet med den sociala plikten har trängts undan och ersatts med en fullkomlig besatthet av den sexuella problematiken, och så har det förblivit till idag. Men enligt evangeliet (Joh. 8:11) är det de rika som inte kommer in i himmelriket, medan de botfärdiga skökorna går före de rättfärdiga och deras överflöd.<sup>191</sup>

---

191 Evdokimov 1. Det är intressant att notera att när det ena eller andra samfundet luckrar på den klassiska sexualmoralen har besattheten på intet vis minskat och inte heller har strävan efter social rättvisa ökat. Frågan är om det rätta tillvägagångssättet inte är tvärtom: genom ett ökat engagemang för fattiga och utsatta återfår den sexuella problematiken sina rätta proportioner.

### *Det är personen som räknas*

Som vi har sett omfattar evangeliet världen med stor likgiltighet. Detta gäller också dess ekonomiska system. Det spelar absolut ingen roll om orättfärdigheten klär sig i kommunismens röda mantel eller uppträder i kapitalismens kritstreckiga kostym. Vad som spelar roll är människan som person och relationerna mellan personer, vilket är en aspekt av relationen till Gud.

Vad det ekonomiska och sociala beträffar är Jesus, evangelierna och Nya testamentet varken revolutionära, konservativa eller någonting annat. De undervisar inte något bestämt och vill inte heller göra det. De tar strukturerna som de är, utan att döma dem eller ange någon bestämd förvandling av dem. Det enda de riktar in sig på är människans relation till Gud, vilket än det samhälle där den upplevs är.<sup>192</sup>

Ändå är det inte felplacerat att tala om en radikal revolution som propageras av evangeliet och den tidiga kyrkan. Det är lätt att missförstå naturen av denna revolution. Kommunismen, så som den har uppstått vid flera tillfällen under historien, har alltid på ett vis eller annat varit en evangelisk heresi (även katastrofen i Münster<sup>193</sup> var av det slaget). Rädslan för sådana tolkningar av evangeliet har säkert spelat en betydande roll i kyrkans kompromissande med Mammon och makten under århundradena.<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> Ronze.

<sup>193</sup> Anabaptisterna, som med tiden har blivit de mest fredsälskande av alla kristna grupper (de räknar bland annat mennoniterna till de sina) var inte alls fredliga i början. Det var en apokalyptisk sekt som vid ett tillfälle med våld tog över staden Münster i Tyskland för att göra den till ett paradys för de sanna troende (det varade mellan 1534 och 1535). Privategendom avskaffades, och följdes intressant nog nästan genast av tyranni och avrättningar (det tycks vara ett mönster). Biskopen av Münster hade flytt i förfäran, men samlade snart ihop i armé, återvände och ställde till blodbad. De anabaptister som kom undan blev, luttrade av sin erfarenhet, så småningom övertygade pacifister.

<sup>194</sup> Ett av de mer bekanta och tragiska exemplen är Luthers inställning till

Inte desto mindre utgör den en total missuppfattning av den evangeliska revolutionens själva väsen.

Kyrkofäderna uppmanar aldrig till hat eller klasskamp med allt våld det medför. Men när de talar om hjälp till fattiga är det viktigt att förstå vilken ovanlig och enastående betydelse de ger åt denna term. Det är delandets fundamentala tema som sätts i centrum och utgör en våldsam *andlig revolution*.<sup>195</sup>

### *Revolutionen börjar inombords*

Denna revolution grundar sig på två fundamentala övertygelser. Den ena är att människan är »gäst och främling« på jorden och inte kan göra anspråk på att äga någonting alls. Hon är bara förvaltare av det som tillhör Gud och alla människor.

Ingen som äger är mer än en förvaltare, en föreståndare eller nyttjanderättshavande som har fått den samhälleliga uppgiften att förvalta sin egendom till förmån för sina fattiga bröder. Om han vägrar blir den onde rike paradoxalt nog till en *tjuv* av sin egen egendom, ty han använder den för annat än vad den är avsedd för. Den på så vis stulna egendomen upphör ju att vara ett lån för samhälleligt bruk.<sup>196</sup>

Johannes Chrysostomos säger:

Säg aldrig: Jag åtnjuter det som är mitt. Du åtnjuter det som tillhör andra. Allting i världen tillhör dig och alla tillsammans, precis som solen, luften, jorden och allt det övriga.<sup>197</sup>

---

bondeupproren i Tyskland (1524–1525).

195 Evdokimov, 1.

196 *Ibid.*

197 Homelia XI över Lasaros; homelia X över Första Korinthierbrevet 3:4, citerad av Evdokimov, 1.

Denna djupt bibliska syn på människans flyktighet och människofamiljens enhet är ett massivt försvar mot den form av virulent kapitalism som har brett ut sig främst i Nordamerika och som gör anspråk på att kunna äga, sälja och köpa precis allting – luft, utrymme, jord, gener, toner, tankar . . . Den är en stark påminnelse om hur försvarslösa vi är inför döden, som i vilket fall kommer att slita den fattige från sin hydda och den rike från sitt palats och ta dem med sig till samma ställe. Samtidigt

förnekar inte [kyrkofäderna] den personliga ägorätten: »Vad skulle det finnas för slags samhälle på jorden om ingen ägde någonting?» frågar sig Clemens av Alexandria. Men han citerar Lukas 19:9 för att visa att ägandepincipen är villkorlig och begränsad: »Idag har frälsningen kommit till detta hus.« Frälsningen har kommit till den rike Sackeus därför att han »ger hälften av vad han äger till de fattiga.« Egendomen är aldrig ett absolut, även om den har tillägnats på ärligt och lagligt vis. Den är alltid en del av den gemenskap som Gud har upprättat och grundat på rättfärdigheten.<sup>198</sup>

Det är ett »himmelsskriande ont«<sup>199</sup> att det finns nöd och lidande i samhället; det är något som inte får tolereras ens ett ögonblick – även om vi påminns av Jesu ord om att vi aldrig kommer att slutgiltigt lösa detta problem (»de fattiga har ni alltid ibland er«). Därför måste den kristna omvändelsen också medföra en förvandlad livsstil, vars främsta kännetecken är delandet. Att dela med sig av vad man har – och är – är början på uppenbarelse av Guds rike bland människorna. Detta kan inte annat än få dramatiska konsekvenser för samhället i stort:

Det som påkallas är inte en yttre förvandling på de ekonomiska strukturernas nivå, utan en som är inre, lika dold som den är djup:

---

198 Evdokimov, 1.

199 Basileios av Cesarea, citerad av Evdokimov, 1.



att från början lyda Guds vilja och inse att allt, även handel och ekonomi, är underkastat honom. Man kan då se att evangeliet ger en helt ny mening och innebörd åt de ekonomiska institutionerna.<sup>200</sup>

Förkunnelsen av evangeliet ... har inte för avsikt att förändra de ekonomiska förhållandena på samma plan där världen upprättar eller avskaffar dem. Snarare kan de användas i förkunnelsen för det som är dess egentliga fokus: Herrens återkomst.<sup>201</sup>

Alltså är denna revolution *andlig* och tar sig långsamt yttre form i samhället genom förvandlingen av den människa som utgör samhället – hon som ger mening åt banken, riksdagshuset och minnena från det förflutna. Däri består också den avgörande skillnaden med alla andra former av revolution – bolsjevistisk, islamistisk – där samhällsstrukturerna förändras genom tvång och övermakt och människan förmodas förändras till följd av detta (det visar sig alltid mycket snabbt att det inte spelar någon roll om hon förändras eller inte, eftersom det från början bara var en fråga om vem som är starkast). Den evangeliska revolutionen är av detta skäl nödvändigtvis mycket långsam: varje person är inblandad, varje människa bär på sin pusselbit och måste frivilligt bidra med den.

\*\*\*

Den andra fundamentala övertygelsen är att Kyrkan är mycket mer än en skara likasinnade med ungefär samma världsbild. Kyrkan är en kropp som förenar i det inre och på djupet.

»Vi utgör en enda kropp i Kristus, men var för sig är vi lemmar som är till för varandra« (Rom 12:5). Låt oss alltså inte bete oss som om vi vore åtskilda. Må ingen säga: den eller den är inte min vän eller

---

200 Ronze.

201 *Ibid.*

släkting eller granne, och jag har inget gemensamt med honom. Hur skall du närma dig honom? Vad skall du säga till honom? Han är varken släkting eller vän till dig, det är klart – men han är människa, han tar del i samma natur som du, han har samme Herre som du, han står vid din sida i tjänsten och delar sitt tält med dig; ty han är född i samma värld som du.<sup>202</sup>

Bakom de kristnas insisterande på hjälp åt fattiga och delande med sig finns inte bara ett moraliskt imperativ eller en humanistisk princip. Jesus förklarar mycket tydligt i evangelierna att han så till den grad identifierar sig med de fattiga, utstötta och glömda att de på ett ofattbart vis bär på hans närvaro i världen, även utan att själva vara medvetna om det. Den yttersta domen avgörs enligt Jesu egna ord uteslutande av frågor som rör vårt förhållande till de fattiga: besökte vi dem när de var ensamma och i fängelse? Gav vi dem mat och kläder när de behövde det? Tog vi emot dem när de var utan husrum? Att vi går i kyrkan och är respektabla kristna är mindre viktigt. Även vår fromhet och våra kyrkliga donationer kommer att vara utan betydelse, ja, värre ändå.

Vad nyttar det till att Kristi bord är fullt av guldkärl, medan Kristus själv dör av svält? Börja med att mätta den utsvultne. Med det som blir över kan du smycka hans altare. Du tillverkar en bägare av guld och samtidigt ger du honom inte »en bägare friskt vatten«? Vad nyttar det till att täcka Kristi bord med guldtyger om du inte ger honom den filt han behöver? Vad vinner du på det? Säg mig: om du ser Kristus utan något alls att äta och du går förbi honom för att kläda altaret i dyrbara tyger, kommer han att uppskatta dig för det? Kommer han inte snarare att uppröras? Eller om du ser Kristus klädd i trasor och huttrande av köld, men inte ger honom en mantel, utan istället låter resa guldpelare i kyrkan för att hylla honom?

---

<sup>202</sup> Johannes Chrysostomos, citerad av Ysabel de Andia, 1.

Kommer han inte att säga att du struntar i honom och betrakta det som en förolämpning av grövsta slag?<sup>203</sup>

Vill vi hedra Kristus skall vi göra det så som han vill. Det är en fruktansvärd utmaning – det är själva stommen i omvändelsen och det vi ber om varje dag: Ske *din* vilja. Den är inte alls i första hand begriplig eller till synes rimlig. Måste *jag* göra detta? Men detta är ett oundvikligt led i upptäckten av verkligheten, i befrielsen från illusionerna.

I mitt sinnes omvändelse måste jag . . . bekänna Gud som den som först av allt, och framför allt i sitt eget väsen, är absolut Herre och i detta herradömes suveränitet uppenbarar sig med orden: *sådan är jag*.<sup>204</sup>

Den ärobetygelse som behagar [Kristus] mest är den han begär, inte den vi själva väljer. När Petrus trodde sig ära honom genom att hindra honom från att tvätta hans fötter var det ingen ärobetygelse, utan tvärtom. Hedra honom du också på det sätt han har angett, genom att ge din rikedom åt de fattiga. Ty Gud har inte behov av guldkärl, utan av själar som är av guld.<sup>205</sup>

Det är inte fråga om att alla måste ut i slummen och arbeta – det var just denna vanbild av den evangeliska sanningen som Pol Pot omsatte i praktiken i Kambodja, med fruktansvärda följder.<sup>206</sup> Snarare är det fråga om att varje människa bör »minnas sin död« och återfinna den glädjrika disciplinen av ett liv som är en kamp

---

203 *Ibid.*

204 Guardini.

205 Johannes Chrysostomos, citerad av Ysabel de Andia, 1.

206 Efter de röda khmerernas seger 1975 tömde Polpot städerna och befallde alla att arbeta i jordbruket. Hans vision var en blandning av romantisk nationalism och osmålt marxism och avsikten var ekonomiskt oberoende och utplånande av alla sociala skillnader. Resultatet var att en fjärdedel av Kambodjas befolkning dog av svält, misshandel och sjukdomar, eller blev avrättade.

för att förbli fri – fri från begärets snaror, från rädslan som ägandet alstrar (i synnerhet det orättfärdiga ägandet) och från ångesten inför döden som vi aldrig kan undkomma.

I sista hand är det fråga om att svara på ett kall som kommer inifrån och utifrån, från hjärtat och från kyrkan, från Bibeln och från naturen, från det djupaste och sannaste i människokulturen och från förnuftet när det glimmar till i sin oförstörda skärpa – tonen från himlen, sanningens oerhört rena stämma från bortom världen och tiden.

Sanningen skall göra er fria, säger Jesus. Man bygger inte sitt liv på emotioner eller yttre sken, utan på sanningen som gör en fri att älska. Och vad är sanningen? Det är ett ord som sänder en ut, ett inre ljus som lockar och får en att ana att man tar emot sig själv genom de andras kärlek och främst av allt genom Hans kärlek som är källan till all kärlek. Det är medvetandet om att livet är en gåva och att existera är detsamma som att träda ut ur sig själv för att i sin tur ge sig själv. Så träder man in i en rörelse av tacksamhet. Det är något som når bortom all rationell logik, något man gör innan man förstår; ty det är när man lever sanningen som man kommer till ljuset.<sup>207</sup>

---

<sup>207</sup> Flipo.

## EFTERORD

DET VÄSENTLIGA ORDET i denna bok är »gemenskap«. Kristendomen handlar om gemenskap. Kanske någon invänder och säger: Är det inte »kärlek« det handlar om? Naturligtvis är det det, det står ju i Bibeln och går som ett lysande stråk genom hela traditionen. Men i tider då väsentliga ord används i alla möjliga sammanhang och förlorar sin skärpa får man leta efter andra ord som kan återge dem lyskraften. »Gemenskap« är ett sådant ord. Det är lite mera distant, en smula kyligare, och det fungerar bara under vissa förutsättningar – det ställer så att säga logiska krav.

Gemenskap är rimligtvis möjlig bara där det finns olikhet. Två absolut lika enheter flyter samman när de möts och blir till ett. Då finns ingen skillnad och därför ingen gemenskap. Uppgående finns, enhet finns (för ett ögonblick), men inte gemenskap. Om kristendomen handlar om gemenskap utgår den alltså från att olikhet är något gott. Eller mera exakt: att den är en förutsättning för det goda, som är just gemenskap.

Naturligtvis kan olikhet ge upphov till avund, hat, strider och förföljelser och gör det också. Svaret på detta är emellertid inte att släta ut, kalla allt vid samma namn och utplåna skillnaderna. Svaret är att upprätthålla balansen. Det är att lära känna vad det är att vara det man själv är, och upptäcka – en upptäckt utan slut – vad det kan vara att inte vara det.

Men detta är inget kretslopp. Gud är utan slut. Att upptäcka honom är att nå bortom sig själv, överträffa sig själv och förvandlas. Mitt »jag« måste sprängas och ändå förblir det – en paradoxal gåta som bara motsvaras av Guds egen gåta.

Gemenskap förutsätter med andra ord olikhet, öppenhet och självöverskridande. Det är fruktansvärt krävande. Det är en ständigt balansgång. Om vi har en statisk gudsbild blir den balansgången svår. Men för den kristne är Gud inte statisk, han är varken allsmäktig monark eller avgrund att förlora sig i.

Att tala om gemenskap är bara ett annat sätt att tala om Treenighetens mysterium, som speglas i skapelsens oändliga mångfald, i det faktum att människan är man och kvinna, att vi alla är unika personer som kan mötas och förenas utan att någonsin uppgå vare sig i varandra eller i Gud . . . Och häri ligger den fundamentala skillnaden mellan kristendomen och alla de stora och ofta sublimes insikter som tar sig uttryck i världens olika religioner och filosofier.

Mot slutet av denna bok, som är intellektuell och filosofisk och därför säkert av många *a priori* kommer att relegeras till hyllan för opraktiska ämnen, vill jag understryka den enorma praktiska betydelsen av läran om Treenigheten. Dess form är grekisk-bysantinsk, men dess djupare innebörd är universell och fullkomligt revolutionär. Den har förvandlat världen. Den fortsätter att förvandla världen.

## FÖRFATTARE OCH REFERENSER

ANDIA, YSABEL DE – (f. 1937) blev doktor i patristisk teologi i Rom 1982 och i filosofi i Paris 1994 och är forskningsledare i filosofi vid Centre nationale des recherches scientifiques i Paris. Hon har särskilt ägnat sig åt Dionysios Areopagita och hans inflytande i öst och väst och har gett ut flera av hans texter med fransk översättning i samlingsverket *Sources chrétiennes*. de Andia har nyligen blivit utnämnd medlem av den påvliga teologiska akademien.

Citerade verk:

1. *La liturgie des pauvres* <http://orthodoxeurope.org>  
(svensk översättning i *Theologia* 2, 2007).
2. *La table de la Parole* Résurrection no. 46, 81–95  
(svensk översättning i *Theologia* 1, 2005).

BALTHASAR, HANS URS VON – (1905–1988) var schweizare. Han blev jesuit 1928, och efter prästvigning 1936 var han verksam som studentpräst i Basel. Tillsammans med Adrienne von Speyr, som han hade en livslång vänskapsrelation med, grundade han en Johannesgemenskap för män och kvinnor, och då den inte vann stöd inom Jesuitorden lämnade han ordern 1950. Hans karriär bröts, men kort före sin död utsågs han till kardinal. Hans teologiska verk, som är oerhört omfattande, är grundat i kyrkofädernas teologi men har vida utblickar mot samtidens tänkande.

Citerade verk:

*Théologie et sainteté*, Dieu Vivant no. 12, 15–30

(svensk översättning i *Theologia* 1, 2005).

BEHR-SIEGEL, ELISABETH – (1907–2005) var från början lutheran och studerade vid den protestantiska teologiska fakulteten i Strasbourg. Hon började snart intressera sig för den ortodoxa kyrkan och fick kontakt med några av den franska ortodoxins främsta representanter, bland andra Sergej Bulgakov och Lev Gillet. Hon upptogs i den ortodoxa kyrkan 1932 och undervisades sedan vid det ortodoxa institutet Saint-Serge och vid Institut Catholique, båda i Paris. Hon var den mest uppmärksammade kvinnliga teologen i den västliga ortodoxa kyrkan.

Citerade verk:

*La femme aussi est à l'image de Dieu* Contacts 1983 s 62–70

(svensk översättning i *Theologia* 3, 2006).

BLOOM, ANTHONY – (1914–2003) var född i Schweiz men växte upp i Ryssland och Iran och utbildades till kirurg. Under sin studietid avlade han munklöften 1943 och vigdes 1948 till ortodox präst. Från 1949 var han bosatt i England. Han blev med tiden ärkebiskop över den ryska kyrkan i Storbritannien och Irland, exark för patriarken av Moskva för Västeuropa och senare metropolit av Sourozh. Han var en välkänd själasörjare, och flera av hans böcker finns översatta till svenska.

Citerade verk:

*Qu'est-ce que Dieu? Qui est Dieu?* Contacts 1970, ss 95–118

(svensk översättning i *Theologia* 2, 2006).

BOBRINSKOY, BORIS – (f. 1925) är gift protopresbyter i ortodoxa kyrkan och var länge dekan för det ortodoxa institutet St. Serge i Paris, där han också har undervisat i dogmatisk teologi. Han är



hedersdoktor vid universitetet i Fribourg. Under många år medlem av Faith and Order i Kyrkornas världsråd. Hans teologiska arbeten behandlar särskilt Treenigheten, ecklesiologi och liturgi.

Citerade verk:

*Parole Orthodoxe* s 131–138, Cerf

(svensk översättning i *Theologia* 3, 2005).

BOUYER, LOUIS – (1913–2004) växte upp i en fransk protestantisk miljö och vigdes till luthersk präst 1936. Genom sina studier av kyrkofäderna och särskilt av Athanasios fördes han närmare den katolska kyrkan och upptogs i den 1944. Han anslöt sig till oratorianernas kongregation och blev professor vid Institut Catholique i Paris. Genom sitt författarskap blev han internationellt känd och undervisade bland annat i England, Spanien och USA. Han deltog i Andra Vatikankonciliet som liturgisk expert.

Citerade verk:

*Le problème du mal dans le christianisme antique* Dieu Vivant nr

16, s 17–42 (svensk översättning i *Theologia* 1, 2007).

CALDECOTT, STRATFORD – är katolsk lekman och verksam vid G K Chesterton Institute for Faith and Culture i Oxford. Han har bidragit bl. A. Till *Communio* och till *Catholic World Report* och är redaktör för tidskriften *Second Spring*.

Citerade verk:

*Creation as a call to holiness* *Communio*, vol 30, s 161–67

(svensk översättning i *Theologia* 4, 2006).

CLÉMENT, OLIVIER – (1921–2009) övergick i ungdomen från ateism till den ortodoxa kyrkan och har blivit en av de mest kända ortodoxa lekmannateologerna i Västerlandet. Efter att under många år ha undervisat i historia vid Lycée Louis-le-Grand i Paris

blev han professor vid det ortodoxa institutet Saint-Serge. Han har visat stor öppenhet för dialog med andra kristna och även med icke-kristna religioner. Hans bok *Sources* (»Källor«) utgavs i svensk översättning på Artos förlag 2004.

Citerade verk:

1. *Tout est accompli* Contacts 1983, s 127–135  
(svensk översättning i Theologia 3, 2007).
2. *L'homme dans le monde* Verbum Caro nr 45, s 4–30  
(svensk översättning i Theologia 3, 2006).
3. *Je crois en l'Esprit-Saint*, Contacts 1982, s 28–46  
(svensk översättning i Theologia 4, 2005).
4. *Orient-Occident, deux passeurs*, Labor et Fides 1985.  
*Källor*, Artos 2004, s 27.

CULLMANN, OSCAR – (1902–1999) var schweizare. Han tillhörde samtidigt en luthersk och en reformert församling och var starkt ekumeniskt engagerad. Han blev professor i Nya testamentets exegetik och patristik i Basel och Paris och föreläste också i Sverige. Hans bibelteologiska verk, där han särskilt betonade frälsningshistorien, väckte på sin tid stor uppmärksamhet. Flera av hans böcker finns översatta till svenska, bland dem *Petrus* (1956) och *Nya testamentet* (1995).

Citerade verk:

*Immortalité de l'âme ou résurrection des morts ? Mélanges offerts à Karl Barth à l'occasion de ses 70 ans*, Reinhardt, Bâle, 1956  
(svensk översättning i Theologia 3–4, 2007).

DESEILLE, PLACIDE – (f. 1926) var tidigare katolsk benediktinmunk men övergick till den ortodoxa kyrkan. År 1966 grundade han ett litet kloster med bysantinsk rit i Limousin. Detta kloster, le Monastère Saint Antoine le Grand, anslöts 1976 till klostret Simon Petras på berget Athos. 1981 grundade Père Placide en

kvinnlig kommunitet, le Monastère de Solan. Han undervisar också i patristik vid Institut de Saint-Serge i Paris.

Citerade verk:

*Le mal* – [www.pagesorthodoxes.net](http://www.pagesorthodoxes.net)

(svensk översättning i *Theologia* 1, 2007).

DUQUOC, CHRISTIAN – (1926–2008) var dominikan och undervisade i dogmatisk teologi vid den teologiska fakulteten i Lyon från 1957 till 1992. Mellan 1979 och 1991 undervisade han också vid den protestantiska teologiska fakulteten i Geneve. Han var medlem i tidskriften *Concilium*s redaktionsråd sedan 1966 och redaktör för tidskriften *Lumière et Vie*.

Citerade verk:

*Symbole ou réalité ?* *Lumière et Vie* 1966, s 99–105.

DURRWELL, FRANÇOIS-XAVIER – (1902–2005) var katolsk präst och redemptorist. Han föddes i Alsace och undervisade i religionspedagogik vid universitetet i Metz. I sina skrifter behandlar han särskilt påskens mysterium.

Citerade verk:

*Christ Notre Pâque* Nouvelle Cité, 2000.

JACQUES ELLUL – (1912–1994) disputerade i juridik i Bordeaux och undervisade 1944–80 vid juridiska fakulteten där, särskilt i socialhistoria. Han är mest känd för sin kritik av den moderna tekniken som enligt honom påverkar människan på alla områden och vållar etiska problem. Politiskt sett var han anarkist. År 1930 hade han en religiös upplevelse, han »såg Gud«, vilket förde honom till kristendomen. Han tillhörde den franska reformerta kyrkan men behöll alltid en viss distans till den. På svenska finns hans *Guds närvaro i modern tid* (1981).

Citerade verk:

*Dieu Etudes Theol. & Rel.* s 471–488

(svensk översättning i *Theologia* 2, 2006).

EGENDER, NICOLAS – är en benedikt munk och präst. Han är medlem i det ekumeniska rådet i det latinska patriarkatet i Jerusalem och har skrivit flera böcker om relationen mellan de österländska kyrkorna och den romersk-katolska traditionen. År 1979 blev Fr. Egender abott i klostret La Dormition i Jerusalem.

Citerade verk:

*Pâques et le retour du Christ dans les liturgies orientales* La Vie

Spirituelle 1979, s 63–76

(svensk översättning i *Theologia* 4, 2007).

EVDOKIMOV, PAUL – (1901–1970) tillhörde den ryska kulturelit med rötter i ortodox andlighet som före och efter revolutionen gjorde sig starkt gällande, ofta i exil. För Evdokimov betydde det en professur vid det ortodoxa Institut Saint-Serge i Paris. Samtidigt var han engagerad i ekumeniskt arbete, inte minst bland flyktingstudenter, och var för många något av en starets. Uppsatser av honom finns översatta till svenska i *Den dåraktiga gudskärleken*, Artos 2001.

Citerade verk:

1. *L'Eglise et la société* Contacts 1967, s 190–231.

2. *Message aux Eglises* Dieu Vivant 15, s 29–41

(svensk översättning i *Theologia* 1, 2006).

3. *La nouveauté de l'Esprit* Spiritualité Orientale, éditions de l'abbaye de Bellefontaine 1977.

FLIPO, CLAUDE – är fransk jesuit. Sedan 1998 är han redaktör för tidskriften *Christus*, som förenar ignatiansk spiritualitet med ett utåtriktat intresse för kulturen och världen.

Citerade verk:

*L'homme d'un moment* Etudes 2006, s 23–33

(svensk översättning i Theologia 3, 2006).

GUARDINI, ROMANO – (1885–1968) var född i Italien men tillbringade så gott som hela sitt liv i Tyskland. Han vigdes till katolsk präst i Mainz och var verksam där som studentpräst. Han blev teologie doktor 1915 och innehade sedan lärostolar i religionsfilosofi och katolsk världsåskådning i Berlin, Tübingen och slutligen München. Han hade en mycket stor kulturell bredd, och hans författarskap omfattar religionsfilosofi och idéhistoria, liturgi, pedagogik och ekumenik. Efter att under en period ha betraktats som passé har han i nutiden fått en förnyad aktualitet.

Citerade verk:

*Le sérieux de l'amour divin* Dieu Vivant no. 11, sid 15–26

(svensk översättning i Theologia 2, 2006).

GUNTON, COLIN – (1941–2003) förestod forskningsinstitutet för systematisk teologi vid King's College, London. Han verkade sedan 1972 som pastor i United Reformed Church, blev 1993 Doctor of Divinity i Oxford och 1999 hedersdoktor vid University of London. Hans teologiska produktion var omfattande.

Citerade verk:

*And in one Lord, Jesus Christ, begotten not made* Pro Ecclesia

2001, s 261–274 (svensk översättning i Theologia 1, 2005).

HÜTTER, REINHARD – (f. 1958) doktorerade i systematisk teologi vid universitetet i Erlangen och är nu Associate Professor vid Duke University, Virginia, USA. I sin mest kända bok, *Suffering Divine Things*, intar han en kritisk hållning mot den i nutiden vanliga konstruktivistiska teologin. Fram till 2008 var han redaktör

för den ekumeniska tidskriften *Pro Ecclesia*. Hütter var lutheran men upptogs i katolska kyrkan 2004.

Citerade verk:

*What is so great about freedom* *Pro Ecclesia* 2001, s 449–458  
(svensk översättning i *Theologia* 3, 2006).

LOSSKY, VLADIMIR – (1904–1958) var född i Ryssland, och efter 1917 tillbringade han större delen av sitt liv i Paris som ortodox lekmannateolog. Han hade betydande kunskaper i samtida filosofi och var djupt rotad i den ortodoxa traditionen, men han avstod från akademiska titlar och tjänster för att helt ägna sig åt vad han ansåg viktigast, det teologiska tänkandet. Personligen var han ytterst anspråkslös men stod i kontakt med många ledande intellektuella i Västeuropa. Nästan alla hans teologiska artiklar finns på svenska i volymen *Ljus av Ljus*, Artos 2011 och alla de här citerade finns publicerade i olika nummer av *Theologia*.

Citerade verk:

1. *Création, temps et éternité* *Vie Spirituelle* nr 677.
2. *Le péché originel* *Vie Spirituelle* nr 677.
3. *Théologie de la lumière chez Grégoire Palamas*, *Dieu Vivant* 1945, s 95–120.
4. *Les deux »monothéismes«*, *Vie Spirituelle* no 677, s 533–554.
5. *Foi et théologie*, *Contacts* 1961, s 163–176.
6. *La vision de Dieu*, *Contacts* 1959, s 143–157.
7. *Du troisième attribut de l’Eglise* *Dieu Vivant*, 10 s 79–89.
8. *Le dogme christologique* *Vie Spirituelle* no 677, s 597–620.

MEN, ALEXANDER – (d. 1990) var rysk ortodox präst av judisk börd. Han döptes tillsammans med sin mor i katakomb-kyrkan, en gren av den ortodoxa kyrkan som vägrade att samarbeta med den sovjetiska auktoriteten. Men tvingades avbryta sina studier 1958 för sin religiösa övertygelses skull och prästvigdes 1960. Som

präst blev han snart uppmärksammasad för sin ekumeniska öppenhet och sitt mod. Han utsattes ofta för hot och trakasserier men fortsatte att undervisa och predika. Han var en av grundarna till det ryska bibelsällskapet och grundade 1990 det »öppna ortodoxa universitetet«. Samma år mördades han av okända gärningsmän.

Citerade verk:

*Le christianisme ne fait que commencer*, Cerf 1996.

MOINGT, JOSEPH – (f. 1915) är jesuit och har undervisat i teologi på olika universitet sedan 1950-talet. Han har skrivit ett stort antal artiklar och böcker, varav flera har tilldragit sig stor uppmärksamhet.

Citerade verk:

*S'éveiller à la résurrection* Etudes, juni 2005  
(svensk översättning i Theologia 4, 2007).

PELLETIER, ANNE-MARIE – (f. 1946) har undervisat i litteraturvetenskap vid flera franska universitet, men undervisar nu i biblexeges vid Ecole Cathédrale och Ecole pratique des hautes études i Paris. Hon har samarbetat med Paul Ricoeur.

Citerade verk:

*Il n'y a plus l'homme et la femme* Communio 18, s 35-45  
(svensk översättning i Theologia 3, 2005).

PERNAUD, RÉGINE – (1909-1998), fransk historiker, konservator vid Archives de France och grundare av Centre Jeanne d'Arc i Orléans. Hon gav ut en stor mängd arbeten om medeltidshistoria och intresserade sig särskilt för kvinnans ställning i samhället.

Citerade verk:

*La femme aux temps des cathédrales*, Stock.

QUÉRÉ, FRANCE – (1936–1995), fransk protestantisk teolog och författarinna. Hon ställde särskilt de bibliska texterna i dialog med dagens situation i etiska frågor som kvinnans villkor, familjen och respekt för de annorlunda. År 1983 blev hon medlem av franska nationella etikkommitén.

Citerade verk:

*Martyrium*, The Book of Christian Martyrs, SCM Press 1990 (svensk översättning i *Theologia* 3, 2007).

REY, BERNARD – (f. 1933) är fransk dominikan och teolog. Efter studier, bl. a. i Rom och Jerusalem, blev han professor och dekan för dominikanreenas högskola le Saulchoir nära Paris och därefter professor vid seminariet i Lille. Han har särskilt arbetat med de unga dominikanernas intellektuella utbildning inom den franska provinsen.

Citerade verk:

»*Jésus a vaincu la mort*« – *le croyons-nous vraiment ?* [www.biblio.domuni.org](http://www.biblio.domuni.org) (svensk översättning i *Theologia* 3, 2007).

RICOEUR, PAUL – (1913–2005) var en fransk protestantisk filosof som betraktas som en av 1900-talets mest betydande tänkare. Han var krigsfånge under större delen av andra världskriget, och fick tillfälle att läsa och undervisa i fånglägret. Mellan 1948 och 1956 undervisade Ricoeur i Strasbourg och därefter i Sorbonne, varifrån han flyttade till det nya universitetet i Nanterre. Studentrevolterna 1968 drev honom till Chicago där han undervisade fram till 1985. Han tillbringade den sista delen av sitt liv i Frankrike.

Citerade verk:

*Le mal – un défi à la théologie et à la philosophie*  
Bulletin du Centre protestant d'études, novembre 1986.



RONZE, BERNARD – är fransk lekman och ekonom. Han har rönt uppmärksamhet för sina artiklar i tidskriften *Etudes* och har också gett ut ett antal böcker som behandlar relationen mellan tro och samhälle.

Citerade verk:

*Evangile et économie* *Etudes* 1972, s 273–288  
(svensk översättning i *Theologia* 2, 2007).

SCHÖNBORN, CHRISTOPH – (f. 1945) är katolsk ärkebiskop av Wien sedan 1995 och utnämndes till kardinal 1998. Han är född i Tjeckien, växte upp i Österrike och inträdde i Dominikanorden 1963. År 1975 blev han professor i katolsk dogmatik, 1978 i östkyrklig teologi, båda lärostolarna vid universitetet i Freiburg i Üechtland. 1987 redigerade han katolska kyrkans katekes (finns också i svensk översättning). Han hör till den katolska kyrkans mest uppmärksammade teologer i nutiden.

Citerade verk:

*Dieu veut rester homme à jamais* *Communio* 1984 s 29–44  
(svensk översättning i *Theologia* 3, 2005).

SIEGWALT, GÉRARD – (född 1932) är luthersk teolog, professor emeritus vid den protestantiska fakulteten, universitetet i Strasbourg. Han utger sedan 1986 sin dogmatik, *dogmatique pour la catholicité évangélique*. Åtta volymer har hittills utkommit.

Citerade verk:

1. *La résurrection du Christ et notre résurrection* *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 1970, s 221–244  
(svensk översättning i *Theologia* 4, 2007).
2. *Cosmologie et théologie* *Etudes Théologiques & Religieuses* 1976, s 313–32 (svensk översättning i *Theologia* 4, 2006).

3. *Le Saint-Esprit, puissance de relation* Etudes Théo.&Rel.  
1985, s 235–248  
(svensk översättning i *Theologia* 4, 2005).

SOFRONIJ – (1886–1993) var en rysk ortodox munk. I sin ungdom konstnär och avlägsen från kyrkan, återfann han sin tro under en vistelse i Paris, där han sedan studerade teologi vid St. Serge institutet. År 1925 lämnade han Paris för att bli munk på berget Athos, där han blev lärjunge till St. Silouan, vars levda teologi han åtog sig att systematisera och sprida. Sofronij återvände till Paris 1950 varifrån han flyttade till Essex i England 1956 för att grunda ett kloster. Han förblev där till sin död.

Citerade verk:

*La Trinité*, [www.pagesorthodoxes.net](http://www.pagesorthodoxes.net)

STEPHANOS (METROPOLIT) – föddes i den demokratiska republiken Kongo 1940. Han studerade teologi i Frankrike och är författare till flera teologiska arbeten. År 1999 utsågs han av den autokefala estniska ortodoxa kyrkan till metropolit av Talinn och Estland.

Citerade verk:

1. *L'homme, prêtre de la création* [www.orthodoxa.org](http://www.orthodoxa.org)  
(svensk översättning i *Theologia* 4, 2006).
2. *Mais aussi le Père*, [www.orthodoxa.org](http://www.orthodoxa.org)
3. *Rebâtir la maison commune*, [www.orthodoxa.org](http://www.orthodoxa.org)

STRUVE, PIERRE – (f. 1924) är rysk-ortodox präst, född i en emigrantfamilj i Paris. Han har särskilt intresserat sig för att öppna den ortodoxa traditionen för den franska kulturen. År 1964 grundade han en franskspråkig församling i Paris och 1967 en motsvarande församling i Bryssel. Hana har också varit starkt engagerad i den ortodoxa ungdomsrörelsen Syndesmos.

Citerade verk:

*Le mystère de la mort* Contacts 1969, s 20–26  
(svensk översättning i Theologia 3, 2007).

TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE – (1881–1955) var jesuit och paleontolog och ägnade en stor del av sitt liv åt forskningar i Kina. Med sin originella syntes av evolutionsläran och katolsk teologi blev han en av 1900-talets mest uppmärksammade och omstridda religiösa tänkare.

Citerade verk:

1. *L'Energie Humaine*, Seuil 1962
2. *Phénomène humain*.

WEAVER, REBECCA H. – Weaver är professor i kyrkohistoria vid Union Theological Seminary och på den presbyterianska School of Christian Education i Richmond, Virginia, USA.

Citerade verk:

*Access to Scripture*, Interpretation, vol. 52, s 367–79.

YANNARAS, CRISTOS – (f. 1935) är en grekisk filosof och lekmanateolog, professor emeritus i filosofi vid Pantionuniversitetet för samhällliga och politiska studier i Athen och har varit verksam vid många andra universitet runtom i världen. Han räknas som Greklands främste filosof.

Citerade verk:

*L'Esprit qui donne la vie et transforme le monde*,  
Parole Orthodoxe ss 119–130 Cerf et SOP 2000  
(svensk översättning i Theologia 4, 2005).