

Kristologi

Treenigheten finns med i kristologins själva tankestruktur, det vill säga i särskilnaden 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.

Det är väsenenheten som utgör länken mellan treenighetsläran och kristologin; termen homoousios, som ursprungligen var menad till att klargöra enheten mellan Fadern och Sonen inom Treenigheten, finns med i den slutgiltiga kristologin såsom den utformades i Chalcedon. Å ena sidan äger Kristus väsenenhet med Fadern i kraft av sin gudomlighet, å andra sidan äger han väsenenhet med oss i kraft av sin mänsklighet. Det finns alltså två väsenenheter, men en enda som förenar, en person som på en gång är sann Gud och sann människa. Personen/ hypostasen omfattar de två naturerna; den förblir den ena samtidigt som den blir till den andra, utan att det gudomliga förvandlas till mänskligt eller det mänskliga till gudomligt.

Den chalcedonska dogmen som klargjorde detta kristusmysterium av två i en är resultatet av en lång kamp mot frestelsen att rationalisera människoblivandet genom att förminska antingen gudomligheten eller mänskligheten i Kristus. I bakgrunden skymtar konflikten mellan de två stora teologiska skolorna i den kristna antiken: Alexandria och Antiochia. Den antiochenska är den bokstavliga bibeltolkningens skola, som främst uppehöll sig vid Skriftens historiska aspekt. All djupare insikt i eller symboliska tolkning av de heliga tilldragelserna var suspekta och skolans förespråkare uppfattade ofta inte det evigas närvaro inom historien. Jesus riskerade därför att bli till en individ i Judéens historia, inblandad i ett skeende vars tidsram var alltför mänsklig. Historien slöt sig om sig själv i Antiochia, så till den grad att man ibland ignorerade den oerhörda visionen av Gud som blev människa. Detta i motsats till den alexandrinska skolan, som kretsade kring en kristen gnosis; genom en alltför allegorisk bibeltolkning tömde den ofta de bibliska berättelserna på deras konkreta enkelhet och lutade åt en nedvärdering av inkarnationens historiska och mänskliga aspekt. Båda dessa skolor gav stora teologer, men också stora kättare när de gav efter för den frestelse som låg för dem.

Nestorianismen, som kom från den antiokenska tankevärlden, delade upp Kristus i två olika personer. Eftersom varje väsenenhet kräver en som förenar, uppstår två sådana: Guds Son och människosonen, som personer betraktade särskilda. Det är sant att terminologin ännu inte hade fått en fast form – skillnaden mellan person och natur var otydlig, och Nestorios' resonering kunde länge framstå som någonting annat än vad det var. Denne Konstantinopels patriark tillhörde den antiokenska skolan, där han hade haft stora teologer som lärare, somliga av vilka helt tydligt lutade åt heresi – till exempel Theodoros av Mopsuestia (denne blev dömd post mortem). Nestorios särskilde noga mellan de två naturerna och hans system föreföll renlärt ända till dess han vägrade att ge Jungfrun titeln Theotokos – Guds moder – och ville ersätta den med Christotokos. Då upprördes de enkla människorna i sin fromhet och det blev skandal omkring Nestorios. Han kunde inte förstå personmysteriet, utan använde samma termer för person som för natur och identifierade till slut den förra med den senare. På så vis ställde han Ordets person mot Jesu person; de var visserligen förenade, men bara genom en moralisk länk, en utkorelse som gjorde Jesus till Ordets kär. Enligt Nestorios var det enbart Kristi mänskliga person som föddes av Jungfrun, som följaktligen var Kristi moder, men inte Guds. De två sönerna, Guds och människans, var förenade i Kristus, men inte ett.

Om Kristus inte äger enhet i sin person, har emellertid inte Gud i sanning antagit 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.

Den enhälliga fromhetskänslan i östern gjorde med sin reaktion snabbt slut på nestorianismen, men med en våldsamt framkallade den motsatta heresin. I försvaret av Kristi enhet beskrev man denna som hörande till naturen, av vördnad för Ordet som gudomlig natur. I sin polemik mot nestorianerna lanserade Kyrillos av Alexandria den följande formuleringen: en enda natur för det inkarnerade Ordet. Sammanhanget visar att det i hans fall inte rör sig om mer än ett olyckligt ordval – den helige Kyrillos är renlärt. Vissa av hans lärjungar tog emellertid hans fras bokstavligen och förstod det som att det i Kristus finns enbart en natur, nämligen den

gudomliga. Därav det namn som detta heresi går under, monofysitismen. Monofysiterna förnekade inte Kristi mänsklighet i sig, men den föreföll dem vara dränkt i hans gudomlighet, som en droppe vin i havet. Mänskligheten upplöses i det gudomliga, eller försvinner i kontakten med det, liksom några droppar vatten kastade på glöden. »Ordet har blivit kött«, upprepar monofysiterna om och om igen, men detta »blivande« är, i deras ögon, liksom vattnets när det blir till is: någonting som förefaller och liknar, eftersom allt i Kristus är gudomligt. Kristus äger alltså väsenhet med Fadern, men inte med människorna. Han har kommit genom Jungfrun utan att ta emot någonting från henne, han har bara använt sig av henne för att uppenbara sig.

Trots sina många nyanser kan man säga att monofysiterna är eniga om en sak: att Kristus är sann Gud, men inte sann människa. Dragen till sin yttersta spets är Kristi mänsklighet bara synbar; och monofysitismen går därmed över i doketism.

Nestorianism och monofysitism uppvisar inom Kyrkan två förkristna tendenser som sedan dess aldrig har upphört att hota kristendomen. Å ena sidan västvärldens humanism – ett arv från Athen och Rom; å andra sidan läran om världen som illusion och den fullkomliga inåtvändheten i det gamla österlandet, med sitt absoluta i vilket allting uppgår (liknelsen med vattnet och isen är i Indien en klassisk framställning av förhållandet mellan det begränsade och det oändliga). På ena hållet sluter sig människan om sig själv och på det andra låter hon sig uppslukas av det gudomliga. Mellan dessa två varandra motsägande frestelser definierar den chalcedonska läran, samlad omkring Kristus, sann Gud och sann människa, Guds och människans sanning. Den definierar också deras enhets mysterium – utan åtskillnad och utan

I enlighet med Fädernas lära förkunnar vi enhälligt att man bör bekänna en och samme Son, vår Herre Jesus Kristus, fullkomlig i gudomlighet och fullkomlig i mänsklighet, sann Gud och sann människa, sammansatt av en tänkande själ och en kropp, av samma väsen som Fadern efter det gudomliga och av samma väsen som vi efter det mänskliga, likadan som vi i allt utom synd, enligt det gudomliga född av Fadern före all tid, enligt det mänskliga född av jungfru Maria i dessa yttersta tider, för oss och för vår frälsnings skull; en och samme Kristus, Son, Herre, den Enfödde som ger

sig tillkänna i två naturer utan sammanblandning, utan förändring, odelbart, oåtskiljbart, på så sätt att föreningen inte förstör skillnaden mellan de två naturerna, utan tvärtom egenskaperna hos båda förstärks när de befinner sig i förening i en enda person eller hypostas som inte särskiljs eller delas i två personer, eftersom de utgör Sonen, den Enfödde, Gud och Ordet, Herren Jesu Kristi enda och samma person.

Det är »utan sammanblandning, utan förändring, odelbart, oåtskiljbart« som de två naturerna är förenade i Kristi person. De två första orden är riktade till monofysiterna, medan de följande två gäller nestorianerna. De fyra definitionerna är i själva verket negativa. På ett apofatiskt sätt märker de ut inkarnationens mysterium, men de förbjuder oss att försöka framställa dess »hur«. Kristus är tillfullo Gud: han må vara ett litet barn i krubban eller mannen som lider på korset, han upphör inte att delta i den treeniga fullheten och styra universum genom sin alltomfattande kraft. »O Kristus, du var till kroppen i graven och till själen i helvetet, och som Gud var du i paradiset med rövaren liksom på tronen med Fadern och Anden, du oändlige som uppfyller allt«, utropar den helige Johannes Chrysostomos' liturgi. Å andra sidan är ju Kristi mänsklighet tillfullo vår egen – han äger den inte i kraft av sin eviga födelse, utan hans gudomliga person har låtit den uppstå i Maria. Kristus har alltså två viljor, två förstånd, två handlingssätt, men de är alltid förenade i en enda person. I var och en av hans gärningar är två energier i verket: den gudomliga och den mänskliga. Det är alltså bara löjligt att vilja presentera Kristi psykologi och skriva böcker om »Jesu liv«. Vi kan inte föreställa oss »hur« det gudomliga och det mänskliga existerade i en och samma person, och detta är också meningen med Chalcedons fyra negativa utsagor. I synnerhet som Kristus – det tål att upprepas – inte är någon »mänsklig person«. Hans mänsklighet äger inte sin egen person/hypostas bland människornas oräkneliga hypostas. Han har en kropp liksom vi, liksom vi har han en själ och han har en ande som vi, men denna sammansättning utgör inte vår person; personen lever genom och bortom kroppen, själen och anden som aldrig utgör mer än dess natur. Medan människan genom sin person kan lämna världen, kan Guds Son genom sin person träda in i den, ty hans person, som är gudomlig, »enhypostasierar« människonaturen, för att använda ett uttryck som Leontios av Bysantion myntade på 700-talet.

Även om Kristi två naturer inte blandas, tränger de ändå i någon mån in i

varandra. De gudomliga energierna strålar ut från Kristi gudomlighet och tränger in i hans mänsklighet; denna gudomliggörs alltså i och med människoblivandet, liksom det glödgade järnet som, alltmedan det förblir järn till sin natur, helt och hållet blir till eld. Kristi förklaring uppenbarar för apostlarna något av de flammande gudomliga energier som genomstrålar deras Mästares människonatur. Detta samspel mellan de två naturerna, där det gudomliga tränger in i köttet och en möjlighet hädanefter förblir öppen för köttet att tränga in i gudomligheten, kallas perichoresis, efter den helige Maximos bekännaren, eller på latin communicatio idiomatum. »Köttet har blivit Ord utan att förlora vad det ägde, medan det gör sig till ett med Ordet efter hypostasen«, säger Johannes av Damaskus. Alltmedan han förblir Gud, blir Kristus människa av kärlek, och hans gudomlighets eld sätter för alltid människonaturen i brand. Det är därför som de heliga kan förbli människor och ändå ta del i gudomligheten och bli Gud av nåd.

»Guds gestalt« och »Tjänarens gestalt«

Var så till sinnes som Kristus Jesus var. Fastän han var till i Guds gestalt, räknade han inte tillvaron som Gud såsom segerbyte, utan utgav sig själv genom att anta en tjänares gestalt då han blev människa. Han som till det yttre var som en människa, ödmjukade sig och blev lydig ända till döden – döden på korset. Därför har också Gud upphöjt honom över allting och gett honom namnet över alla namn, för att i Jesu namn alla knän skall böja sig, i himlen och på jorden och under jorden, och alla tungor bekänna, Gud, Fadern, till ära, att Jesus Kristus är Herren« (Fil 2:5–11).

Detta välbekanta »kenotiska« (utblottelse-) stycke från Filipperbrevet definierar Ordets självuttömmande. Han var till i »Guds gestalt«, det vill säga i samma tillstånd som Gud och av gudomlig natur, och han tömde sig, utblottade sig och ödmjukade sig genom att anta en tjänares gestalt. I ett ofattbart förminskande stiger Guds Son genom sitt kenosis-mysterium ned i en tillintetgörande situation (med intet avses inte den ursprungliga intigheten, utan den intighetens avgrund som öppnats av människans fall); han förenar på ett paradoxalt sätt sin gudomliga naturs totala fullhet med människonaturens inte mindre totala ofullkomlighet.

Detta stycke bör läsas tillsammans med Jesajas text om »smärtornas man«,

den för många israeliter chockerande förkunnelsen om en man som inte var en ärorik Messias, utan en »Herrens tjänare«, som led och blev förödmjukad, utgav sig i tystnad som ett »skuldoffer« och lät sig »genomborras för våra överträdelsers skull« (Jes 53). Den helige Kyrillos av Alexandria grubblade mycket över denna gudomliga »kenosis«. Han menade att Gud inte kunde försaka sin natur när han blev människa, eftersom han då inte längre skulle vara Gud och man inte längre skulle kunna tala om människoblivande. Det är nämligen inte den gudomliga naturen som genomgår kenosis, utan Sonens person. Personen fulländas i självgivande – den utmärker sig i förhållande till naturen, inte i avsikt att »behärska« sitt naturliga tillstånd, utan för att helt och hållet förneka sig själv. Detta är skälet till att Sonen »inte räknade tillvaron som Gud såsom segerbyte«, utan tvärtom »utgav sig själv« vilket inte är ett plötsligt beslut eller ett infall, utan ett uttryck för själva hans vara, hans person; inte heller är det en fristående vilja som kommer till uttryck, utan själva hans hypostatiska verklighet är ett uttryck för treenighetsviljan, en vilja vars källa är Fadern, vars förverkligande är Sonen och vars fullkomnande i härlighet är Anden. Det finns alltså ett djupt samband mellan Sonens personliga vara och hans jordiska kenosis. Han lämnar en härlighetstillvaro som han aldrig har betraktat som ett »byte« och accepterar skam, smädelse och förbannelse. Han accepterar syndens verklighet och underkastar sig vår dödsmärkta tillvaro. Den kungliga värdighet som är hans lämnar han bakom sig och sänker sin härlighet allt djupare ned i lidande och död. Han vill i sitt eget kött erfara hur fördärvelsen har förfulat den människa som han skapade till sin fullkomligt sköna avbild.

Kenosis är alltså människoblivandet i ödmjukhetens och dödens perspektiv. Kristus behåller dock helt och hållet sin gudomliga natur och hans utblottelse är frivillig. Han förblir Gud, men accepterar att bli dödlig, ty det enda sättet att övervinna döden är att låta den tränga in i Gud själv där den inte finner något fäste.

Kenosis är den tjänares förnedring som inte söker sin egen ära, utan Faderns, som har sänt honom. Kristus förkunnar aldrig, eller nästan aldrig, sin gudomlighet. Han utför Treenighetens kärleksverk på jorden genom att fullkomligt förneka sig själv, låta sin gudomliga natur förbli ouppmärksam och frånhända sig all egenvilja, så att han till och med kan säga: »Fadern är större än jag«. Det är genom den oändliga respekt som

han visar för människans frihet, och som gör att han för människorna bara vill uppvisa tjänarens smärtfyllda brodersanlete och korsets smärtfyllda broderskropp, som han väcker tron som ett kärlekssvar i människan. Enbart trons ögon kan igenkänna Gudsgestalten i tjänarens gestalt och genom att spåra den gudomliga personen i människoansiktet lära sig att i varje ansikte förnimma mysteriet med personen skapad till Guds avbild.

Innan Kristi kenosis upphör i och med hans uppståndelse, sker dock två gudomliga uppenbarelser inom ramen för hans människovarande, en vid dopet och en vid förklaringen. Vid båda tillfällena visar sig Kristus inte i »tjänargestalt«, utan i »Gudsgestalt«. Han låter sin gudomliga natur, det vill säga hans enhet med Fadern och Anden, genomstråla hans gudomliggjorda mänsklighet – ty hans mänsklighet var, enligt den helige Maximos bekännaren, förgänglig enligt ekonomin, men oförgänglig enligt naturen. Faderns röst och den Helige Andes närvaro, som moln eller som duva, gör att dessa två uppenbarelser av »Gudsgestalten« blir till två Treenighetsuppenbarelser. Förklaringsfestens kontakion understryker att lärjungarna fick se den gudomliga härligheten »efter sin förmåga«, så att de, »när de såg din korsfästelse och död, skulle förstå att du underkastade dig frivilligt«.

Att detta »förklarings ljus inte har börjat och inte har upphört« (den helige Gregorios Palamas) bör göra oss desto mera uppmärksamma på begreppet kenosis och dess verklighet. Kristus accepterade helt och hållet och i fullkomlig frihet följderna av vår synd, från inkarnationen till sin död. Han har lärt känna vårt tillstånds alla lyten och begränsningar, men inte de fördärvande lidelser som kommer sig av vår frihet. För att i allt göra sig lik den förste Adam, lät även den andre Adam frestaren komma nära, inte i paradiset denna gång, utan i den fallna människans tillstånd. Skillnaden var att i Kristus blev inte icke-varat till ondska och hat, utan till lidande och kärlek, och det är därför som frestaren blev tillbakavisad av den som i sig rymde mer än paradiset, av Den som är.

Två energier, två viljor

Chalcedons klagörande var inte ämnat enbart för nestorianismen och monofysismen. När det understryks att Kristus såsom fullkomlig människa består av en tänkande själ och en kropp hade man ett annat kätter i

tankarna, nämligen apollinarismen.

Apollinarios av Laodikea levde på 300-talet och bekämpades av de stora kappadokiska fäderna. Han var en typisk representant för den alexandrinska skolan, där Kristi enhet framhölls över allting annat. Redan åttio år innan monofysitismen, som hans tankar delvis beredde vägen för, frågade han sig hur denna enhet kunde försonas med tvåsamheten av gudomligt och mänskligt. Det kunde inte, ansåg han, röra sig om två fullkomliga naturer, eftersom »två fullkomliga inte kan bilda en enhet.« Två fullkomliga principer kan ju inte förena sig och forma en tredje enhet som också är fullkomlig, enligt den hellenistiska filosofi vars fånge han förblev.

Antingen är de två naturerna inte fullkomliga eller så är deras enhet bara en parallelexistens. Vad Apollinarios gjorde var alltså att hypostasiera de två naturerna och redan i förtid förkasta nestorianismen, eftersom det är helt klart att två personer genom sin förening inte kan utplåna sig själva och uppstå i en tredje. Eftersom Kristi enhet är fullkomlig, finns det alltså skäl att förmoda att en av beståndsdelarna inte är det; gudomligheten kan inte ifrågasättas och Apollinarios drog slutsatsen att Kristi mänsklighet måste vara ofullkomlig för att kunna ge plats åt hans gudomlighet. Det är genom förnuftet som människan blir fullkomlig – alltså föreföll det självklart för Apollinarios att Kristus inte fullkomnades förrän hans mänskliga sinne hade bytts ut mot det gudomliga Logos. På så vis förenade Ordet gudomligheten med den ofullständiga mänskligheten; ty det gudomliga fullkomnar det mänskliga. Kristus, såsom Apollinarios såg honom, var alltså inte så mycket Gud-människa som ett djur plus Gud. Detta var redan början av monofysitismen, som i samband med Kristus gång på gång återkommer till tanken på en ofullständig, alltså kompletterad och rentav av Logos absorberad mänsklighet.

Noga taget grundar sig Apollinarios hela tankebyggnad på likställandet av personen och människans nous – metafysikernas stora frestelse är ju att på detta sätt förlägga personmysteriet till naturens ädlare del, intellektet, som också är den de bäst känner till; det är inte utan att man anar ett visst förakt för kropp och känslor.

Chalcedon undvek detta problem genom att särskilja person och natur. Denna särskilnad, som försatte personens frihet i förhållande till naturen i sin helhet, gjorde det möjligt att förkunna enheten mellan två perfekta

principer, en enhet som inte utplånar, utan förstärker »egenskaperna hos de båda.« Den mänskliga naturen bevarar sin fullhet i Kristus – den är inte stympad, utan fullkomnad genom personen som »enhypostasierar« den och som i detta fall inte är skapad, utan gudomlig. Logos ersätter inte något av den mänskliga naturen – han är personen som antar den i sin fullständighet.

Kristus är alltså fullkomlig människa, både kropp och tänkande själ. Ordet »tänkande« bör här förstås i den starka bemärkelse som fäderna gav det: den »tänkande själen« är detsamma som nous, intellektet, och särskiljer sig från den besjälade kroppen som man kan dela upp i kropp och levande själ. Chalcedons tvåfaldighet sammanträffar här med den paulinska och hävdvunna trefaldigheten, som består av kropp, själ och ande.

*

Efter Chalcedon uppstod nya former av monofysitism, som visserligen underkastade sig trosbekännelsens utformning, men försökte tömma den på dess mening. Den långa kampen för att »avchalcedonicera« Chalcedon hade att göra med dels den österländska andlighetens starka monofysitiska tendens och dels med en främst politiskt motiverad strävan efter att uppnå en kompromiss med de verkliga monofysiterna. Det förstnämnda förklarar monergismen, som utvecklades mot slutet av 400-talet och början på 500-talet. Dess anhängare bekände två naturer, men hävdade att deras verk, det vill säga energin som uppenbarar dem, är ett enda. Särskillnaden mellan mänskligt och gudomligt är då ingenting mer än en abstraktion – de två naturerna är antingen sammanblandade, eller så är det mänskliga fullkomligt passivt och enbart det gudomliga verkar.

Denna lära förkastades på 600-talet av ett flertal fäder, främst bland vilka befinner sig Maximos bekännaren. Man måste föreställa sig två samtida, åtskilda verk och ett enda mål, en enda handling, ett enda resultat. Genom sina två naturer är Kristus liksom ett svärd som har glödgats i elden och som hugger och bränner på en gång. Varje natur deltar i det enda verket på det sätt som är dess eget: »Det är inte den mänskliga naturen som uppväcker Lasaros, det är inte den gudomliga kraften som gråter vid hans grav«, skriver den helige Johannes av Damaskus.

*

Ett annat slags kompromiss med monofysitismen, denna gång helt medveten, var monotheletismen. Även denna medgav två naturer, men bara en enda vilja, den gudomliga, som den mänskliga viljan följer så tätt att den försvinner i den. Företrädarna för denna lära var framför allt skickliga politiker; det hela utspelas mot bakgrunden av rikets östra provinser som hemsöktes av monofysitismen, samt kejsarmaktens strävan efter enhet. Tre patriarker, Kyros av Alexandria, Sergios av Konstantinopel och Honorius, påve av Rom, var inblandade i det ganska krystade utformandet av läran. Honorius, som lät sig ledas av de andra två, var den ende som möjligen var uppriktig; han blev för övrigt dömd som heretiker efter sin död av det Sjätte ekumeniska konciliet.

Den helige Sofronios, Jerusalems patriark, fick trots sin höga ålder tillfälle att protestera innan han avled. Därefter reagerade Honorius' efterträdare, påvarna Martin och Agathon. Den som verkligen räddade kyrkan var emellertid en enkel munk, Maximos bekännaren, som redan hade utmärkt sig som stark motståndare till monenergismen. Han blev landsförvisad tillsammans med den helige Martin. Påven dog i landsflykt och Maximos fördes tillbaka till Konstantinopel, där han vägrade att offentligen ansluta sig till den kompromiss som kyrkan tycktes vilja anta. »Om än hela universum förenar sig med er, kommer jag ensam inte att göra det«, förklarade han gentemot hela ämbetshierarkin, orubbligt städslad i den klara sanningen. Efter detta blev han brutalt lemlästad och på nytt sänd i landsflykt, under vilken han avled. Hans motstånd hade emellertid räddat sanningen, som inte dröjde med att spridas över hela kyrkan. För att svara på monotheletismen behöver man alltså bara följa Maximos' argumentering, som är rik på djupgående antropologiska insikter. Liksom de flesta heresier av detta slag utgick monotheletismen från en definition av personen som begränsade sig till en av dess egenskaper. I det här fallet var det viljan som man tillskrev hypostasen.

För att belysa problematiken med de två viljorna i Kristus utgår den helige Maximos från den redan accepterade trefaldigheten. I Treenigheten finns tre personer och en natur. Viljan är emellertid gemensam för de Tre, det finns enbart en vilja. Viljan hör alltså till naturens sfär, inte personens, i vilket fall det skulle ha förekommit tre viljor i Treenigheten.

Att viljan på detta vis når bortom personen går tvärtemot vår invanda

uppfattning; denna omfattar ju bara individen, som gör anspråk på viljan för att hävda sitt »ego«. Den helige Maximos gör här en mycket skarpsynt analys av begreppet vilja. Han urskiljer två slag: den första, thélesis fysiké eller »naturlig vilja«, är naturens böjelse för det som passar den, en »naturlig kraft som vänder sig till allt det som stämmer överens med naturen, en kraft som omfattar alla naturens väsentliga egenskaper«. I sitt »naturliga« tillstånd, det vill säga oförstörd av synden, kan inte naturen vilja något annat än det goda, eftersom den är »förnuftig«, med vilket vi förstår vänd mot Gud. En fullkomlig naturens vilja är medveten om det goda och ansluter sig till det goda. Fallet har dock avtrubbat denna medvetenhet; naturen har nu oftast en böjelse för det som är »mot naturen«, dess strävan har kört fast i synden. Människan har emellertid begåvats med en annan vilja, thélesis gnomiké, som hör till personen. Det är valets vilja, det personliga avgörande som jag gör beträffande min naturliga vilja, om jag skall acceptera den, stoppa den eller leda den till ett annat mål – om jag skall göra den verkligt naturlig genom att rena den från synd.

Vår sanna frihets förvrängning har alltså nödvändiggjort bruket av denna bedömande vilja. Valfriheten motsvarar det tillstånd synden har försatt oss i – det är därför att vi befinner oss i synd som vi hela tiden måste välja. Därför finns det i Kristus två »naturliga« viljor, men det finns inte någon mänsklig »valfrihet«. De två naturliga viljorna kan inte komma i konflikt i hans person, eftersom denna person inte är en mänsklig hypostas som ständigt måste välja mellan gott och ont, till följd av att ha smakat på den ödesdigra frukten, utan en gudomlig hypostas vars val har gjorts en gång för alla – kenosis, ovillkorlig underkastelse av Faderns vilja.

Kristi mänskliga natur är alltså fullkomlig, men det som i människan tillhör personen, tillhör i Kristus Ordet, den gudomliga personen. På ett sätt liknar alltså den mänsklighet som Ordet anammar den som Adam ägde före fallet. Ordets kenosis är dock även denna paradisiska mänsklighets kenosis, som genom Frälsarens återlösande vilja underkastades syndens objektiva villkor, vilka hon inte var menad att svara på genom sitt fria val, utan genom lidande och kärlek. Om å andra sidan Sonens vilja är densamma som Faderns, så tillhör ändå den mänskliga vilja som blivit Ordets honom själv; och i denna egna vilja ligger hela vår frälsnings mysterium.

Tvåsamhet och enhet i Kristus

Det sjätte ekumeniska konciliet, som sammanträdde år 681 i Konstantinopel, klargjorde Chalcedons kristologiska definitioner. Konciliet pånyttbekräftade enheten och tvåsamheten i fråga om naturen och tydliggjorde att det finns två naturliga viljor i Kristus som inte kan gå emot varandra, eftersom den mänskliga viljan underkastar sig den gudomliga såsom varande Guds. Konciliefäderna citerade den helige Athanasios i en försvunnen traktat om Kristi ord, »nu är min själ fylld av oro ... Fader, rädda mig undan denna stund« (Joh 12:27), för att betona att det i inkarnationen är den naturliga viljan som utgör Ordets egen vilja. Att Sonen sålunda äger en vilja för sig och hans vilja följaktligen inte längre är enbart Faderns vilja, är någonting som liksom sätter in en kil mellan Fadern och Sonen. Frälsningens hela ekonomi ligger i att denna Ordets egna vilja, hans mänskliga vilja, underkastar sig Faderns. Den mänskliga vilja som Ordet »hypostaserar« är ju inte utplånad, liksom Kristi kropp behåller sin skapade karaktär, trots att den är gudomliggjord. »Inte desto mindre (sammanfattar konciliet) tillskriver vi samma person både undren (som verkades av den gudomliga energin) och lidandet (som erfors genom det mänskliga).«

Bakom dessa definitioner ligger den helige Maximos människolära, som gör skillnad på den naturliga viljan och den bedömande viljan, som inte är en naturlig böjelse, utan en möjlighet till fritt val, vilket är en av personens/hypostasens dimensioner. Den bedömande viljan ger i valet en personlig karaktär åt den moraliska handlingen. Annat än som gudomlig vilja finns inte denna vilja i Kristus, men vad beträffar Gud kan man inte tala om valfrihet, ty Sonens enda beslut är kenosis, anammandet av den totala människosituationen, samt fullkomlig underkastelse av Faderns vilja. Utan att pendla mellan ja och nej, men med ett ja som går rakt igenom fara och uppror, underkastar sig Ordets egen vilja, människoviljan, Fadern med människans egna medel och visar hur den nye Adam håller fast vid Gud:

Vad skall jag säga? Herre, fräls mig från denna stund? Nej, just därför har jag kommit till denna stund. Fader, förhårliga ditt namn« (Joh 12:27–28).

Min Fader, om det är möjligt, låt denna kalk gå ifrån mig. Men inte som jag vill, utan som du vill (Matt 26:39).

Kristi uppträdande visar alltså att han är fri, samtidigt som den helige

Maximos inte tillskriver honom någon valfrihet. Hans frihet innebär dock inte ett evigt val som skulle göra Frälsaren delad, inte heller innebär den att Kristus ständigt, genom ett medvetet val, måste underkasta sin gudomliggjorda kropp vår fallna tillvaros begränsningar, som till exempel sömn och hunger – det skulle vara att göra Jesus till en skådespelare. Det är Kristi personliga och därför unika medvetande som styr friheten här – det definitiva och avgörande valet att anamma vår tillvaros ofullkomlighet ända till dess yttersta konsekvens, som är döden. Det är ett val som sedan evighet gjorts – att låta sig genomträngas på djupet av allt det som utgör vår tillvaro, det vill säga vårt förfall, och som är ångest, död, nedstigande till helvetet. I motsats till den »kenotiska« lärans uppåtstigande mönster, är det snarare nedgåendet som Kristus blir mer och mer medveten om, om man nu skall tala om ökad medvetenhet hos honom. Enligt kenotisterna blir nämligen Kristus ständigt alltmer medveten om sin gudomlighet. Enligt dem skulle han vid sitt dop, genom ett slags »erinran«, komma till medvetande om att han är Guds Son. När vi läser evangeliet finner vi tvärtom motsatsen: Sonens medvetande stiger allt djupare ned och öppnar sig allt mer för människans förfall. Han föddes av en jungfru, en näst intill paradisk uppenbarelse av en gudomliggjord kropp; barnet som vuxit upp i vis tystnad överträffade utan svårighet lärarna i templet; och det första undret i Kana var ett bröllopsunder. Därefter sugts allting ned mot »stunden« för vilken Kristus är kommen, och den verkliga korsvandringen är för honom denna stigande medvetenhet som har hans mänsklighet som centrum, nedstigandet i och utforskandet av vår avgrund. Att Ordet skulle komma till medvetande om sin gudomlighet är utan betydelse; vad som är fruktansvärt nödvändigt är att han blir medveten om vår förtappelse och liksom sammanfattar den i sig. Om han som är utan synd accepterar all synd och låter den tränga in i honom, utplånar han den. Korsets mörker tränger in i en renhet som den inte kan befläcka, korsets splittring drabbar en enhet som det inte förmår att bryta. Kristi lidande till döds har ofta väckt häpnad, rentav indignation. Den helige Johannes av Damaskus uppehåller sig vid det och skriver:

När hans mänskliga vilja vägrade att acceptera döden och hans gudomliga vilja gav tillfälle åt denna mänsklighet att komma till uttryck kämpade Herren mot, helt enligt sin mänskliga natur, gripen av fruktan. Han bad att få slippa döden. Eftersom hans gudomliga vilja önskade att hans mänskliga

vilja skulle acceptera döden, var emellertid lidandet någonting som Kristus i sin mänsklighet frivilligt gick med på.

Guds Son måste med sin mänskliga vilja acceptera döden, syndens resultat och krav. I honom fanns dock inte syndens rot och följaktligen borde han inte ha behövt erfara dess dödsfruktan. Människan, däremot, har denna rot i sig och man kan säga att döden är »naturlig« för henne, det vill säga biologiskt och psykologiskt talat godtagbar i det undernaturliga tillstånd som blev hennes när Gud stoppade hennes fall och instiftade just den lag som är dödens. Det är så som den botfärdige rövarens ord till den andre får en innebörd som rör själva väsendet: »Vi har dömts med rätta, vi får vad vi har förtjänat. Men han har inte gjort något ont« (Luk 23:41). Den botfärdige rövaren dör lättare än Kristus. När Kristus genom sitt nedstigande till djupet av vår intighets avgrund accepterar syndens fruktansvärda resultat, upplever han dock hur hans gudomliggjorda mänsklighet gör uppror mot denna »naturvidriga« förbannelse. När Ordets egen vilja, det vill säga hans mänsklighet, underkastar sig, upplever också denna en fruktansvärd ångest inför döden, eftersom döden är den helt främmande. Enbart Kristus har erfart vad döden verkligen är, då ju hans gudomliggjorda mänsklighet inte var dömd att dö. Han ensam har lärt känna lidandets fulla mått, eftersom döden grep honom utanför hans eget vara istället för att oundvikligen stiga upp ur hans innersta; istället för att, som hos den fallna människan, vara det obevekliga som kvarstår när sjukdom och år har gjort slut på köttets hölje hos den vars vara är spunnet av icke-vara. Synden utplånas genom denna orimliga död, som kanske snarare är det enda som är rimligt; den förgås i Kristi personliga enhet och kontakten med den allsmäktiga gudomligheten. Frälsningen är nämligen ingenting annat än öppenheten hos den som oskiljaktligen förblev människa och Gud för den yttersta skilsmässan mellan människa och Gud.

Frälsningen

»Det var nödvändigt för oss att Gud skulle bli människa och dö för att vi skulle få nytt liv«, skriver den helige Gregorios av Nazianzos. Den helige Athanasios i sin tur skriver: »Gud har fötts och har dött, men det är inte för att han är född som han har dött, utan för att dö som han har fötts.«

Dödens oundviklighet var visserligen inte inskriven i Kristi mänskliga

natur, men själva hans mänskliga födsel förde in någonting i hans gudomliga person som kunde bli dödligt. Människoblivandet skapar liksom ett utrymme mellan Fadern och Sonen, ett tomrum som gör det möjligt för Ordet som har blivit kött att fritt underkasta sig, och detta är andligt talat var frälsningen äger rum. Genom att bli övergiven och förbannad tar en oskyldig person på sig all synd, går i deras ställe som med rätta är dömda och lider döden för dem. »Se Guds lamm som bär världens synder«, säger den helige Johannes döparen och citerar Jesaja. Hela Israels offertradition, alltifrån det offer där en vädur tog Isaks plats, når sin höjdpunkt här. Hela fångenskapens typologi och all längtan efter »kvarlevans« befrielse fullkomnas också. Paulus kunde skriva: »Kristus friköpte oss från lagens förbannelse när han blev en förbannelse i vårt ställe« (Gal 3:13).

*

Frälsningen, som är mittpunkten i Sonens ekonomi, bör inte säras från den gudomliga planen i dess helhet. Denna har aldrig förändrats – dess mål har aldrig upphört att vara den fullkomligt fria föreningen med Gud av personliga väsen som själva helt och hållet har blivit hypotaser av i människornas fall det jordiska universum, och i änglarnas fall det himmelska. Den gudomliga kärleken försöker fortfarande uppnå detsamma – människornas, och därigenom hela världsalltets, gudomliggörande. Fallet nödvändiggjorde en förändring, inte vad beträffar Guds mål, utan beträffande medlen, den gudomliga »pedagogiken«. Synden har förstört den ursprungliga planen, som var människans direkta uppstigande mot Gud. En fruktansvärd splittring har ägt rum i världsalltet; detta gapande sår måste helas och människans misslyckade historia måste samlas ihop till en ny början: detta är frälsningens avsikt. Frälsningen framstår alltså som den gudomliga planens negativa sida; den förutsätter en onormal och tragisk situation, någonting som är »mot naturen«. Det vore absurt att göra den till ett slutet helt och ett mål i sig. Återlösningen som vår synd har nödvändiggjort är ju inte ett mål utan ett medel, ett medel att nå det enda sanna målet: gudomliggörandet. Själva frälsningen är bara ett negativt moment, den enda väsentliga verkligheten är föreningen med Gud. Vad skulle det väl vara för mening med att räddas undan döden och helvetet om man inte kunde förlora sig i Gud?

När frälsningen så tar den gudomliga planens plats, öppnar den steg för

steg allt mer mot den fullkomliga närvaron. Det rör sig först om avlägsnandet av det som på ett radikalt sätt skiljer människan från Gud, i synnerhet synden som gör att människan underkastas djävulen och de fallna änglarna kan härska över det jordiska världsalltet. Denna befrielse av den fångna varelsen följs sedan av att hennes natur återupprättas. Den görs i stånd att ta emot nåden och gå »från härlighet till härlighet«, ända tills den når likheten, som låter den sammanstråla med den gudomliga naturen och förvandla universum.

En enda förklaring eller bild kan alltså inte rymma väldigheten i detta Kristi verk, ett verk inför vilket änglarna häpnar, säger Paulus. Återlösningen i sig äger en klart juridisk karaktär: det är friköpandet av en slav, betalningen av deras skuld som sitter i fängelse därför att de inte kan betala tillbaka. Även temat med en medlare är juridiskt, han som genom korset förenar människan med Gud. Dessa två paulinska bilder, som fäderna ofta tar upp, bör dock inte accentueras alltför hårt – det vore att försätta människan och Gud i ett juridiskt förhållande till varandra som inte kan försvaras. Istället bör man infoga dem i den nästan gränslösa mångfald av andra bilder som finns, där var och en är liksom en fasett av ett skeende som i sig är outsägligt. De strömmar fram ur evangeliet – den gode herden som söker sitt försvunna lamm, »den starke« som övervinner rövaren, binder honom och tar hans byte, kvinnan som återfinner myntet, där Guds avbild finns kvar under syndens damm. De liturgiska texterna, i synnerhet under stilla veckan, talar genomgående om den segerrike hjälten som förstör fiendens borg och bryter sönder helvetets portar där, som Dante skriver, »hans banér träder in i triumf«. Mera fysiskt präglade bilder finns också hos fäderna i överflöd: elden som renar, och ännu mera läkaren som helar sitt folks sår. Det är så som Kristus, alltsedan Origenes, är den gode samariern som vårdar och återställer den mänskliga naturen, sårad av rövare, det vill säga demonerna. Offertemat, slutligen, är mycket mera än en bild: det är fullkommandet av en typologi som själv är del i det som den förkunnar, i »Kristi blod« offrat »till en evig återlösning«, som det står i Hebreerbrevet, där denna bild i djupet fullkomnar den juridiska symbolismen.

*

Paulus skriver att när Kristus frivilligt tog vår plats blev han »en förbannelse i vårt ställe«. Att Kristus på korset överges är alltså

nödvändigt, ty Gud drar sig undan från den förbannade, från den utstötta som alla lämnar i sticket. »Min Gud, min Gud, varför har du övergett mig?« Denna fullständigt nakna ångest äger också ett typologiskt värde, eftersom den Korsfästes sista rop inte är annat än den första versen på den 22 psalmen i Psaltaren, den lidande rättfärdiges bön. Denna psalm börjar med att ropa ut människans hopplöshet: »jag är likt vatten som hålls ut, alla mina leder har skiljts åt«. Därefter kommer det berömda profetiska stycket om de genomborrade händerna och fötterna, kläderna som delas, skjortan de kastar lott om. Kristi lidande motsvarar och svarar på, genom en inre typologi, ensamheten och lidandet hos den mänskliga naturen som har fördärvats av fallet. Liksom ett bud om uppståndelse låter psalmens slutstycke Guds frälsande makt och den rättfärdiges segersång ljuda.

Om Kristus citerar denna psalm, så är det därför att vår situation tillfullo antas av honom, även den känsla av att bli övergiven av Gud som de döende erfar när de dör i tron – »var inte långt från mig, ty nöd är nära, och ingen finns som hjälper;« när de upplever döden som en övergång där naturen, som från födseln är begränsad, förlagd i det yttre och fallen, bryts ned. I Ordet, som i evighet är av samma väsen som Fadern, finns det dock varken splittring eller tragedi. Det är därför som splittringen och tragedin upphör när de tränger in i Ordet. »När Kristus frivilligt lät sig hållas fången, led döden av födslovärkar«, skriver den helige Johannes Chrysostomos i en påskpredikan – »den kan inte stå emot, den bryts upp, den befriar oss«. Maximus bekännaren resumerar på följande sätt frälsningsverket: »Kristi död på korset var domen över domen«. Förbannelsen, som inte kunde utföra sitt verk på Guds sons person, blev till välsignelse; genom korset blir syndatillståndet frälsningstillstånd. Vare sig synden eller döden fjärrar oss längre från Gud – ty i dopet dör vi med Kristus för att uppstå med honom; och boten kan alltid föra oss tillbaka till Gud, liksom döden kan öppna för oss det gudomliga livet om vi varje dag anammar den i bot.

Dödens förbannelse hade aldrig att göra med någon hämndakt från Guds sida. Det var ett straff pålagt av en kärleksfull far, inte av en småsint diktator i sin vrede. Den var uppoffrande och helande till sin karaktär. Genom den blev det omöjligt att för evigt leva i splittring eller att utan vidare installera sig i ett naturvidrigt tillstånd. Den satte inte bara en gräns för vår naturs sönderfall, utan hjälpte också människan, genom den ångest

som förgängligheten alstrar, att bli medveten om sitt tillstånd och vända sig till Gud. Satans orättfärdiga vilja kunde inte heller få spelrum annat än genom Guds rättfärdiga tillstånd. Som vi kan se i Jobs fall är Satans nyckfullhet inte bara begränsad, utan också utnyttjad av den gudomliga viljan.

Varken döden eller Satans välde var därför oblandat negativa. De var redan tecken på och medel för Guds kärlek.

Vid återlösningen berövas dock de demoniska krafterna sin makt och någonting förändras i förhållandet mellan människan och Gud. Man kunde säga att Gud omskriver sin pedagogik: han fråntar Satan rätten att härska över mänskligheten, synden utplånas, den Ondes välde faller samman. Här får ordet lösen en annan betydelse, nämligen en skuld som betalas till djävulen, precis som den patristiska litteraturen under de första århundradena upprepar. Gud har gett djävulen makt som han sedan tar från honom, därför att han har överträtt sina rättigheter och anfallit en som var oskyldig. Irenaeus, Origenes och Gregorios av Nyssa visar hur med all rätt Satan berövas sin makt när han vill utöva den på den ende som han inte rör över. Vissa fäder, i synnerhet Gregorios av Nyssa, framställer en bild av gudomlig list: Kristi mänsklighet är betet på hans gudomlighets krok, djävulen kastar sig över bytet, men spetsas på kroken; han kan inte svälja Gud och dör.

En skuld som betalas till Gud, en skuld som betalas till djävulen – det är två bilder som får sitt värde bara om de ses tillsammans, så att de kan loda den ofattbart djupa akt genom vilken Kristus har återskänkt oss Guds söners värdighet. En teologi som har utarmats av rationalism och inte vill kännas vid detta fädernas bildspråk förlorar nödvändigtvis det kosmiska perspektivet av Kristi verk. Istället borde vi vidga vår upplevelse av återlösningen. Det är ju inte bara demonerna som förlorar allting, utan också, relativt talat, änglarna – i den andre Adam förenar sig Gud själv med mänskligheten utan mellanhand och han låter människan få del av den oändliga storhet över änglarna som är hans. Återlösningen är någonting ofantligt och storartat som sträcker sig över hela kosmos, synligt och osynligt. »Domen över domen« försonar det fallna världsalltet med Gud – Gud på korset öppnar famnen mot mänskligheten. Som Gregorios av Nazianzos skriver: »Några droppar blod återställer hela universum«.

*

Djävulen har krossats, men utan att hans rätt har förnekats, om man så kan säga. Den dödliga naturens lag har blivit upphävd, men också detta utan att den gudomliga rättvisan har förnekats. Man får nämligen inte föreställa sig Gud som en konstitutionell monark, underkastad ett rättsväsende som han inte kan behärska, och inte heller som en tyrann vars infall blir till lag utan någon ordning eller objektivitet. Rättfärdigheten är inte en abstrakt företeelse som står över Gud, utan ett uttryck för hans natur. Han skapar fritt, men visar sig i skapelsens ordning och skönhet, och på samma sätt visar han sig i sin rättfärdighet. Kristus, som själv är rättfärdighet, fastslår i fullhet Guds rättfärdighet. För Sonen är det inte fråga om att utföra en hopplöst liten akt av rättvisa som skall ge oändlig tillfredsställelse åt Faderns lika oändliga hämndlusta.

Varför – frågar Gregorios av Nazianzos – skulle Sonens blod behaga Fadern, som inte ville ha Isak när Abraham var redo att offra honom, utan ersatte detta offer med en vädur?

Kristus skipar inte rätt, han uppenbarar den: han visar vad Gud väntar sig av den som är skapad, mänsklighetens fullhet, »den maximala människan«, för att citera Nicolaus Cusanus. Han fullkomnar människans kallelse, som Adam hade svikit, och som var att leva enbart av Gud och nära världsalltet med Gud. Detta är Guds rättfärdighet. Sonen, som är identisk med Fadern till sin gudomliga natur, får genom inkarnationen möjlighet att fullkomna den; ty på så vis kan han underkasta sig Fadern som om han var fjärran från honom, avstå från den egenvilja som hans mänsklighet ger honom och utge sig själv för Faderns förhärligande, ända till döden. Guds rättfärdighet är att människan inte längre skall vara skild från Gud; det är människans återupprättande i Kristus, den verklige Adam. »Är det inte uppenbart att Fadern accepterar offret på grund av ekonomin och inte därför att han krävde det eller behövde det?« säger avslutningsvis Gregorios av Nazianzos .

Det kunde inte bli annorlunda än att människan skulle helgas av Guds mänsklighet, det kunde inte bli annorlunda än att han själv skulle vinna seger över förtryckaren med egen kraft och befria oss, att han skulle kalla oss tillbaka till sig genom sin Son, Medlaren som fullkomnar allt för

Fadern, som han i allt lyder, och hans äras skull ... Må allt det övriga hyllas i tystnad.

Uppståndelse

Fadern accepterar Sonens offer »på grund av ekonomin.« »Det kunde inte bli annorlunda än att människan skulle helgas av Guds mänsklighet« (Gregorios av Nazianzos , i Sanctum Pascha). Kristi död är höjdpunkten och slutpunkten av kenosis, den helgar hela den mänskliga tillvaron, också döden. »Cur Deus homo?« Inte bara för våra synders skull, utan för vår helgelses skull och för att föra in alla vårt fallna livs timmar i det sanna livet, där döden inte finns. Genom Kristi uppståndelse har det fullständiga livet ympats in på mänsklighetens torra träd för att göra det levande.

Kristi verk är alltså någonting fysiskt, ja, rentavt biologiskt. På korset uppslukades döden av livet. Döden träder i Kristus in i värdigheten och förtärs, ty »den finner ingen plats där«. Återlösningen innebär livets kamp mot döden och livets seger. Mänskligheten i Kristus utgör den nya skapelsens förstlingsfrukt – genom den kommer en livskraft in i världsalltet för att uppväcka det och förvandla det i det slutliga utplånandet av döden. Alltsedan inkarnationen och uppståndelsen är döden rubbad, den är inte längre absolut. Allting leder till den fullständiga återupprättelsen av allt som döden förstör, till Guds härlighets eld över hela universum, när Gud blir allt i alla, utan att utesluta ur denna fullhet den personliga friheten hos varje person som i det gudomliga ljuset skänks full medvetenhet om sitt elände.

Den juridiska bilden av återlösningen måste alltså kompletteras med en offerbild. Frälsningen är också det offer där Kristus, i enlighet med Hebreerbrevet, uppträder som den som för evigt offerar, översteprästen i Melkisedeks efterföljd som i himlen avslutar vad han på jorden har påbörjat. Döden på korset är det nya förbundets påsk, som i verkligheten fullkomnar allt det som den hebreiska påskan symboliserade. Befrielsen från döden och människonaturens införande i gudsriket utgör ju den enda verkliga flykten från Egypten. Detta offer innebär ett sonande, nämligen det uppgivande av egenviljan som Adam inte hade kunnat gå med på. Det bildar dock framför allt ett sakrament, det allra största, den fria gåvan av skapelsens förstlingsfrukt till Gud genom Kristus i hans mänsklighet,

fullkommandet av den ofantliga sakramentala uppgift som först hade skänkts åt Adam och nu skall kompletteras av den nya mänskligheten: uppoffrandet av världsalltet som ett nådens kär. Uppståndelsen förändrar den fallna naturen och öppnar en fantastisk möjlighet: döden är hädanefter inte längre ett slut, utan en dörr mot Gudsriket. Vi har fått tillbaka nåden, och om vi bär den liksom »i lerkärl« finns det nu i vår bräcklighet en kraft som övervinner döden. Den stilla vissheten hos martyrerna, som förblir okänsliga inte bara för rädslan, utan också för den fysiska smärtan, visar att varje kristen nu kan äga ett levande medvetande om uppståndelsen.

Den helige Gregorios av Nyssa har tydligt understrukt passionens sakramentala karaktär. Han säger att Kristus inte väntade på att Judas svek, prästernas illvilja och folkets blindhet skulle tvinga honom: »Han förekom denna onda vilja och gav sig frivilligt innan han blev tvungen, på kvällen före sitt lidande, skärtorsdagen, genom att utge sin kropp och sitt blod«.

Det är offrandet av lammet som har slaktats före världens tillkomst som här sker frivilligt. Den verkliga passionen börjar på skärtorsdagen, men i fullkomlig frihet. Inte långt därefter kommer Getsemane och sedan korset.

Döden på korset är en gudomlig persons död: det är Kristi mänsklighet som undergår den, men hans eviga hypostas lider den medvetet.

Även åtskiljandet av själ och kropp, ett avgörande moment i döden, sker hos Gudsmänniskan. Själen, som stiger ned i dödsriket, liksom kroppen, som hänger på korset, förblir »enhypostaserade« i Ordet. På samma sätt förblir en människoperson lika närvarande i sin kropp när den har återvänt till naturen som i sin själ – vilket är skälet till att vi vördar de heligas relikier. Så mycket mera förblir alltså i Kristi fall det gudomliga fäst både vid kroppen, som sover påskaftonens »vita sömn« och den segerrika själen som bryter upp helvetets portar. Hur skulle väl döden kunna förtära denna person som undergår den i all dess tragiska splittring, när personen ifråga är gudomlig? Det är därför som uppståndelsen redan finns närvarande i Kristi död. Livet strömmar ut från graven, det visar sig genom döden och i Kristi egen död. Den mänskliga naturen segrar över det som är mot naturen. Den är ju helt och hållet samlad i Kristus, »sammanfattad« av honom, för att använda den helige Irenaeus' uttryck. Kristus är kyrkans huvud, det vill säga den nya mänsklighet i vilken ingen synd eller motsatt kraft längre på

bestående sätt kan skilja människan från nåden. 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 han 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. Uppståndelsen har sedan Kristi seger över döden blivit en allmängiltig lag för skapelsen – inte bara för människorna, utan även för djuren, växterna och stenarna, för hela det kosmos vars huvud var och en av oss är. Vi är döpta i Kristi död, insvepta i vattnet för att uppstå med honom. För den själ som har tvättats i dopvattnet och tänts av den Helige Andes eld är uppståndelsen inte bara hopp, utan verklighet i nuet. Kristi återkomst börjar i de heligas själar, liksom den helige Symeon den nye teologen skriver:

För dem som har blivit ljusets barn och den kommande dagens söner, för dem som ständigt vandrar i ljuset, kommer aldrig Herrens dag, ty de är redan med Gud och i Gud.

Vladimir Lossky