

»Jag tror på den Helige Ande«

I den del av trosbekännelsen som handlar om den Helige Ande tycker jag mig finna två läropunkter som är av stor betydelse för dagens människor. Den första rör livet och livets Herre: »Jag tror

på den Helige Ande, Herren och livgivaren.« Dagens människa vill ju leva, hon längtar förtvivlat efter liv men finner bara biologi, ett snabbt uppflammande och ett snabbt utslocknande. Hon hyllar liv blandat med död... Den andra rör personen, relationen mellan personer och särskilt faderskapets mysterium: »Jag tror på den Helige Ande... som utgår från Fadern, som tillsammans med Fadern och Sonen tillbedes och äras.« Dagens människa dör av ett slags andlig förfrysning i »den ensamma massan«. Hon hungrar och törstar efter gemenskap men finner bara ett virrvarr av ideologier och sekter. Hon betraktar all form av faderskap som förtryck men är vilsen och söker samtidigt efter en far som kan vägleda och befria henne. Slutligen också ett ord om profetian: »Jag tror på den Helige Ande... som har talat genom profeterna« och som i dag borde tala genom profeternas kyrka. Ty i dag har människan antingen fastnat i någon av de stora formerna av avgudadyrkan som historien har alstrat eller också förkunnar hon tillsammans med punkare och andra nihilister: »no future«.

i Livet och livets herre Anden är livets Herre, och det är som liv vi bör tala om honom i teologin och »äga« honom i den kristna tillvaron.

Livets Herre

Kyrkans erfarenheter, som kristalliserades i det andra ekumeniska konciliets definitioner år 381, ger inte en intellektuell bild av Anden utan en som har med livet att göra. Vi tenderar att sätta »ande« och »materia« mot varandra, det »andliga« mot det »världsliga«. Det är en dualism som tillhör gnosticismen och den falska intimitet som en kraftlös fromhet skapar åt sig. Anden som trosbekännelsen från Konstantinopel talar om har ingenting med dessa motsatspar att göra. Den är inte Ande i motsats till materien utan en andedräkt som levandegör hela människan och låter världsalltets utveckling blir till en ofantlig inkarnationsrörelse. Den är inte

en flykt ut ur historien utan den enda dynamik som kan ge liv åt människans historia, rycka upp den ur intighetens fatalitet och få de levandes rike att mogna inom den.

Genom att säga att Anden är »herre« förkunnar det andra ekumeniska konciliet klart och tydligt Andens gudomlighet gentemot de så kallade pneumatomakerna. Men denne Herre är livets Herre, och dess herradöme är ett inre herradöme av utstrålning, aningar och närvaro. I Skriften symboliseras Anden av rörelse, vind och fågeln i vinden, av eld och rinnande vatten. När den uppenbarar sig är den en rörelse mot Kristus, mot Fadern. Det är i Anden som vi bekänner att »Jesus är Herre« (1 Kor 12:3), det är i Anden som vi vågar kalla den ouppnåelige Guden »Abba, Fader« (Rom 8:15, Gal 4:6). »Ni skall få den Helige Ande«, säger aposteln Petrus. Anden gör sig till ett med givandets akt, den ger liv, ett liv som är starkare än döden, Guds eget liv. Den är fruktbarheten själv, den sprider och sänder och upphäver det negativa med sin livsgåva. Liksom en moderlig fågel ruvar den på ursprungsvattnet – skapelsen är i Anden sakramental. Theofilos av Antiochia skriver:

Gud har gett jorden åt Anden som när den. Det är dess andedräkt som ger liv åt allt som finns. Om den höll den tillbaka skulle allting utplånas. Denna andedräkt finns i dig, i din egen röst. Det är Guds Ande som du andas, och du vet det inte (Till Autolykos 1.7).

Där den hinduiska andligheten stannar och sjunker ned i betraktandet av jaget och ljuset som fyller hjärtats djup, just där öppnar Anden, som enligt Origenes är »genomlysthet«, treenighetsperspektivet – den gör det möjligt för hjärtat att ge sig av ut i evigheten.

Detta ljus... ger oss genom sig själv tillgång till det ljus som vi vet är i Fadern och Sonen (Gregorios av Nyssa, Traktat om jungfruligheten, 416).

Det är främst en text av Paulus som ständigt har kommenterats av den förnicenska teologin och av 300-talets fäder utifrån det perspektiv som anlade när de gick över från ett »ekonomiskt« till ett mera »teologiskt« sätt att närma sig Treenigheten. Texten är följande stycke ur Efesierbrevet:

En är Gud och allas fader, han som står över allting, verkar genom allt och finns i allt (Ef 4:6).

Fadern är Gud »över allting«, principen för all verklighet. Ordet ger struktur åt allt, »verkar genom allt.« Och Anden är den inre Guden, den hemlige Guden, tingens och varelsernas mysterium, innerlighetens djupaste djup, Gud »i allt.« Men inte efter panteismens mönster, eftersom denna allestädesnärvaro är en gåtfull hypostas, utan snarare som »panenteism«, för att använda Sergej Bulgakovs uttryck (Du Verbe incarné, Paris 1943). I sitt första brev till Serapion skriver Athanasios av Alexandria:

Fadern gör allt genom Sonen i Anden och... som kyrkan förkunnar är han den ende Guden som »står över allting, verkar genom allt och finns i allt.« Över allting som Fader, som ursprung och källa; genom allting med Ordet; i allting i den Helige Ande (Brev till Serapion 1:28).

Och den helige Basileios säger:

Allt upprätthålls av Faderns vilja, allt kommer till genom Sonens verk, och allt fullkomnas av den Helige Andes närvaro (Traktat om den Helige Ande 16).

Anden – livets hypostas som får allt levande och alla ting att sträva mot sin fullhet, och som därför också är skönhetens hypostas...

»Livgivaren« i ett teologiskt perspektiv

I treenighetsteologin smälter Anden nästan samman med »den gudomliga naturens själva liv« (Gregorios av Nyssa, Om själen och uppståndelsen 96). Den upprätthåller liksom ett kretslopp av glädje och kärlek mellan Fadern och Sonen och som Dimitru Staniloë så ofta understryker, utgör den denna glädjes och kärleks hypostas – ty i Gud kan ingenting vara opersonligt. Anden är på något vis den treeniga perikoresens hypostas. Den är »Faderns rike och Sonens smörjelse« säger Gregorios av Nyssa i sin kommentar av Psalm 44 (Mot Apollinarios, 52). Denna »vilar« över Sonen och »strålar ut« från honom för att ge liv åt skapelsen. Gud stiger över sin transcendentia mur för att vi skall kunna ta del i honom genom energierna som Anden skänker och nästan är ett med. I Anden träder Gud på ett vis »ut ur« sig själv och in i världens existens, och träder sedan in i sitt hemliga återskapande genom Ordets inkarnation, lidande och förhärligande. Låt oss lyssna till Basileios:

Kristi ankomst? Anden kommer dessförinnan. Hans kroppsliga närvaro? Anden är oskiljbar från den. Under och helande? Det är Andens verk. ... Synder blir förlåtna? I Andens nåd... Föreningen med Gud? Det är Anden som utför den... Uppståndelsen från de döda? Den sker genom Anden, ty »du sände din Ande... du gör jorden ny« (Ps 104:30) (Traktat om den Helige Ande 19).

På samma sätt som Andens gåtfulla person nästan sammanfaller med den gudomliga naturens liv sammanfaller den alltså nästan med det gudomliga livets flöde. Anden, denna paradoxalt anonyma person – ty Gud i sin helhet är helig, Gud i sin helhet är Ande – kan alltså bära ett överflöd av gudomliga namn, en mångfald som antyds av Uppenbarelsebokens ord om »sju facklor brinnande framför tronen« som är »Guds sju andar« (Upp 4:5). Gregorios av Nazianzos säger:

Jag bävar när jag tänker på hur många namn Anden har: Guds Ande, Kristi Ande, barnskapets Ande... Den blåser vart den vill. Den är ljus och liv... Den mångfaldigar sig i eldstungor och fördelar nådegåvor... (Teologiska tal 5:29–30).

Och ytterligare:

Du allena är utsäglig; allt som sägs kommer från dig. Du allena är ofattbar; allt som tänks kommer från dig. Alla väsen hyllar dig... Du världens längtan, alla suckar riktar sig till dig. Allt skapat tillber dig... I dig allena finns allting.

Med samma rörelse finner allt sitt mål i dig. ... Alla namn är dina – vad skall jag kalla dig, du, den ende som inte kan nämnas vid namn? (Dogmatiska dikter, 507–508)

Kyrkan, den Uppståndnes mysterium, är platsen för en ständig pingst, men den döljs av de kristnas tröghet. Också Anden genomgår nämligen en kenosis, ett lidande – fariséerna och de skriftlärd, Kajafas och Pilatus finns fortfarande kvar... Moder Maria Skobtsova, den ortodoxa nunnan som i Ravensbrück gick i döden för en annan, ger ett smärtsamt uttryck för denna kenosis i slutet av sin långa dikt Den Helige Andes dag:

O livgivande Ande, var detta den smärta du sökte? O föraktade

förkunnelse, frihetens förkunnelse, som människorna kränker. Var kan nu den vita fågeln vila?

Vad i denna världen kan dess låga tända? ... Fågel, martyr, ingen kommer dig till mötes, ingen tar dig emot... Språket underkastar sig inte synerna. (Publicerad i Contacts nummer 51)

Och ändå fanns Moder Maria själv och många andra som kunde »trösta Tröstaren«. Helighetens »gyllene kedja« bryts aldrig – Anden förblir närvarande i kyrkans djup. Vad trosbekännelsen säger om Anden kan inte skiljas från vad den säger om kyrkan. Andens verksamhet visar sig genom dopet – i vatten och Ande, »ett bad som återföder och förnyar genom den Helige Ande« (Tit 3:5) – och genom det aktiva hoppet om »de dödas uppståndelse och den kommande världens liv«. Det är en uppståndelsens liv som redan når oss i kyrkans sakrament, ett liv som heligheten föregår och förbereder, och som människan i sin skaparkraft är kallad att uppvisa genom en mångfald av tecken och former. Kyrillos av Alexandria sade att den Uppståndnes kyrkokropp är »själva livets kropp« (Brev 45). Kyrkan, som är bruden, säger med och i Anden: »Kom, Herre Jesus!« Epiklesen sammanfaller med Uppenbarelsebokens eskatologiska appell (22:17) och med den allra första tidens eukaristiska rop maranatha, så att den »sakramentala återkomsten« kan äga rum och försätta den slutgiltiga återkomsten i liturgins nu. De som har tagit emot eukaristin sjunger: »Vi har tagit emot den himmelska Anden.« Särskilt i den syriska traditionen är eukaristin eld och Ande, Kristi kropp glödande av Andens eld.

Den som äter denna kropp med tro äter tillsammans med den den Helige Andes eld (Efraim Syriern).

»Livgivaren« i ett andligt perspektiv

Som den helige Serafim av Sarov säger är det kristna livets mål att förvärva den Helige Ande.

När sakramentens nåd långsamt tillägnas genom askes och bön låter den hjärtat förändligas, detta samlande och öppna centrum för hela vårt väsen. Utifrån detta medvetna hjärta, som har tänts av Andens eld, sker så förändligandet av alla våra förmågor och sinnen, av vår kropp och till och med av vår historiska och kosmiska miljö. Andligt liv är ett liv i den Helige

Ande. Orden »Gud blev människa för att människan skulle bli gud« förtydligas av Athanasios av Alexandria:

Gud blev sarkofóros, en som bär vårt kött, för att människan skulle bli pneumatofóros, en som bär Anden (Om inkarnationen, 8).

Anden väcker i människan en djup känslighet som inte enbart har att göra med sinnen och inte heller enbart med förnuftet, utan med det som finns i »hjärtats outgrundliga djup«. Asketerna kallar det för »Andens känslighet«. Det är förmågan att känna Gud i allt och bortom allt. Anden gör dopnåden närvarande i oss. Den låter oss gå igenom de dödar och uppståndelser då vi ikläder oss den förödmjukade Kristus och därefter den förhärligade Kristus. »Minnet av döden« blir till »minnet av Gud« – Gud som blir människa och stiger ned ända till den död och det helvete som nu har blivit vårt för att där låta Andens livgivande kraft flöda, uppståndelsens kraft. Hos många av den ortodoxa kyrkans stora asketer finns erfarenheten av ett »andedop«, ett personligt medvetengörande av dopets nåd (eftersom dopet i vatten också är dop i Anden, en andlig dimension som stärks, förtydligas och personaliseras av konfirmationen). I Anden upptäcker man då att Kristus inte är en symbol för jaget, utan att jaget är en avbild av Kristus. Det är efter stora prövningar och i stor ångest som människan tar emot detta andedop, genom vilket hon uppnår verklig ödmjukhet. Andedopet är fjärran från all karismatisk triumfalism och sammanfaller med »tårarnas gåva« – ständigt detta vatten som Anden andas över, ursprungsvattnet, dopvattnet och nu tårarnas vatten som löser upp det hårda när sklerokardía, »stenhjärtat«, förvandlas till ett »hjärta av kött«. Det är med hennes tårar som Anden återskapar människan. Tårar av ångest och bitterhet och därefter av tacksamhet och förundran. De »asketiska tårarna« blir till »andliga tårar« och gör människan på en gång stark och utsatt, de ger henne en mildhet och ömhet och en oändlig öppenhet som är grundad i hennes eget väsen. Hennes andning öppnar sig då för det gränslöst stora – »fäst« vid Jesu namn tar den del i Guds andning som aldrig upphör att uttala Ordet. Hon andas i Anden, hon andas Anden som uppbär alla världar. När människan blir pneumatotókos återfinner hon sin rätta natur i denna dynamiska förening med nåden. Fjärran från all moralism blir då hennes dygd att hon tar del i de gudomliga energierna och utforskar och befriar tingens stumma jubel. Rytmen i kroppen, andhämtningen och blodet blir till bön, ty Gud skall firas med dans, som Psaltarens psalmer säger.

Då visar sig Andens frukter, man ser »tingens låga« och varje ansiktes ikon – universum blir en liturgi och historien en sammandrabbning mellan det helgade och det profanerade. Den som är pneumatikos tar emot den aktiva kärlekens karisma: han förstår och tar till sig den ontologiska enheten hos alla människor och får barmhärtighetens och medkänslans gåva.

I ljuset av dessa resultatet och bakom dem måste vi inse att livet i Anden, uppståndelselivet, utgör grunden för allt kristet liv. De verkliga andegåvorna gör inte väsen av sig och de förekommer mycket oftare än vi tror. Vi har mycket att hämta ur det som de ortodoxa asketerna kallar »åskådandet av naturen« och »kunskapen om väsendena« i den Helige Ande. Att förundra och glädja sig över allt liv och hjälpa det att växa, att ta emot sin nästa som en uppenbarelse och att i dessa nihilismens tider ge människorna »modet att vara till« och ge dem en insikt i tillvarons djup genom att skapa samhörighet och skönhet – allt detta är gåvor från Anden, livets Herre. Det är endast i honom som kristendomen kan försona sig med livet och livet befria sig från dödens tvetydighet.

II Personen i gemenskap

I orden om den Helige Ande »som utgår från Fadern och tillsammans med Fadern och Sonen tillbedes och äras« ser jag först och främst en apofatisk och doxologisk framställning som har sporrats av personens outgrundlighet; därefter ser jag spåren av en mäktig och ständigt verkande kärleksontologi; och till sist en antydning om ett faderskap som offerar och befriar.

En apofatisk och doxologisk framställning som har sporrats av personens outgrundlighet.

Även om fäderna i Nicaea förstod väsensidentiteten mellan Kristus och Fadern genom homoousios hade inte skillnaden mellan dem formulerats. Från och med år 360 kom frågan också att gälla den Helige Ande, vars gudomlighet pneumatikerna förnekade. Här bidrog kappadokierna med sin teologiska reflektion, som lades till grund för definitionerna på konciliet 381 och framför allt i det synodala brev som konciliet sände till västerlandets biskopar, församlade i Rom:

Den tro som är den ursprungliga och som står i samklang med dopet lär oss att vi skall tro i Faderns, Sonens och den Helige Andes namn, så att vi bekänner en enda gudom, en enda kraft och ett enda väsen som tillhör Fadern, Sonen och den Helige Ande, och en evig ära och konungslighet i tre fullkomliga hypostasier och tre fullkomliga personer (Theodoretos, Kyrkohistoria V.9).

Kappadokierna utförde ett enormt semantiskt och teologiskt arbete. De bars upp av dåtidens monastiska rörelse som de också själva tillhörde. Till skillnad från all teoretisk teologi närmade de sig Gud i tillbedjan och i förvandling av sina liv, så att språket fångades upp i kyrkans tacksägelse och blev oskiljaktigt från askes, kontemplation och kärlek.

Dessa askesens och teologins fäder vände sig alldeles särskilt mot den nyarianism som Aëtios och hans lärjunge Eunomios företrädde. Båda utgick från ett slags rationalism som låg nära den aristoteliska. Enligt Eunomios kunde det mänskliga förnuftet helt och hållet lära känna det gudomliga väsendet genom begreppet »ofödd«. Han hävdade att allt som existerar ligger öppet för människans förnuft – en tanke som i så hög grad har präglat modernitetens anspråk!

I motstånd till detta bröt kappadokierna upp den possessiva logiken i det mänskliga förnuftet genom att göra en sträng åtskillnad mellan ousia och hypostasis. De modifierade alltså dessa begrepp, som hade hämtats från den grekiska filosofin eller från vardagsspråket, så att de skulle kunna beskriva den levande Gudens mysterium. Det är en doxologisk motsägelse – den helige Basileios fyller sin Traktat om den Helige Ande med tacksägelse till Treenigheten – och en nästan liturgisk hyllning som kommer till uttryck i Första Konstantinopelkonciliets definition att Anden »tillsammans med Fadern och Sonen tillbedes och äras«. Det är det mänskliga förnuftets kors och dess möjliga uppståndelse att det på en gång måste bekänna enhet och olikhet i Gud, en kärlekens överenhet inom vilken fullheten inte kan var ensam, ett personmysterium som på en gång är åtskilt och icke motsatt – medan vårt förnuft och maskinerna det frambringar bara kan försätta i opposition eller slå samman. (Det är också därför, Gud vare tack, som man aldrig kommer att kunna »programmera« en-treheten i någon dator, och inte heller människan som är hans avbild). Vi får lov att lyssna till det fördelande och i sångens form återförenande talet av den Gregorios som

kallades »teologen« just därför att han beskrev Treenigheten på följande vis:

När jag talar om Gud bör ni känna er belysta av ett enda ljus och ändå av tre ljus. Jag säger tre – som egna karaktärer, eller hypostaser eller personer (låt oss inte tvista om ord så länge som innebörden är densamma). Jag säger en med avseende på väsendet (ousia), det vill säga gudomen. Ty det råder odelad delning och förening i en åtskillnad. En enda i tre, sådan är Gud. De tre en enda – det är i de tre som gudomen är, eller för att vara mera exakt: de tre är Gud (In Sancta Lumina, XXXIX.11).

Det är bara denna oerhört djupa känsla för personerna och deras oändliga enhet som kan förklara den ortodoxa teologins apofatiska karaktär. Här är det apofatiska inte något lånegods från hellenismens mystiska filosofi. Den levande Guden, personlig och trefaldigt personlig, är mer transcendent än metafysikens och gnosticisms Gud. Plotinos och det indiska tänkandets yttersta verklighet, som i sista hand är opersonlig, befinner sig på visst sätt i linje med jaget, människans andliga väsen. Den negativa vägen mynnar ut i att man sjunker in i sig själv. När den yttersta verkligheten sammanfaller med personen, med kärleken och med gudomspersonernas oändliga enhet, möter däremot det apofatiska ingen gräns, det bara fortsätter i en gemenskap där

Gud blir alltmer annorlunda ju mer han meddelar sig av sig själv. Det uppstår en rytm mellan förlust och hänryckning (det som Gregorios av Nyssa kallade epektasis) där man går

Från begynnelse till begynnelse utan slut ... så att man inte ser något slut, och den rådande fullheten aldrig är mer än utgångspunkten för en ännu större fullhet, hur stor och fullkomlig den än förefaller (Gregorios av Nyssa, Homilior över Höga Visan 6).

Liksom Gud kan inte heller människans person begränsas. Hon kan inte ringas in i ett begrepp utan lyder under en verkligt apofatisk antropologi. Inför de mänskliga ideologier och vetenskaper som vill reducera henne måste man säga att människans person inte har någon annan definition än att hon är odefinierbar. Denna apofatiska antropologi visar på människans bottenlöshet, denna »hjärtats avgrund« som är »Guds ort.« Ty »djup ropar till djup« och homo absconditus motsvarar Deus absconditus. I en

kommentar till kappadokiernas verk skrev Vladimir Lossky:

Vi kan inte finna någon definierbar egenskap eller bestämning som på ett exklusivt vis hör till personen tagen för sig. Under sådana omständigheter är det omöjligt för oss att bilda ett begrepp om personen. Vi måste nöja oss med att säga detta: på grund av sin person kan människan aldrig reduceras till sin natur (A l'image et à la ressemblance de Dieu, Paris 1967).

Därmed är det också omöjligt att reducera henne till omständigheter och villkor, vare sig de är genetiska, sociala eller psykologiska. Detta är människans yttersta frihet – autexousia, skriver Gregorios av Nyssa. Det är jaget som når bortom ousia; eller vad Maurice Clavel kallade att »nä bortom sig själv« när han för sina vänner inom vänstern försökte förklara människans oreducerbara karaktär gentemot den öppet deklarerade eller smygande totalitarismen.

Kärlekens ontologi

I denna teologi är kärleken det absolutas centrum. Kärleken är varats källa och kraft. Ousia finns i hypostaserna och låter ana deras radikala identitet och deras kärleks outtömlighet. Hypostasen är ett unikt och ojämförbart sätt att bära inom sig eller snarare förmedla ousia. 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 perichóresis.

Hypostasen, personen, tar sig alltså uttryck i en relation, och relationen anger inte vad eller snarare vem personen är i sig själv. Relationen visar på ett sätt att finnas till, att vara till i kärlek. Den är inte ett naturbetingat förhållande utan ett tacksamhetens tecken. Den hypostatiska existensen framträder alltså som metaontologisk.

Den västerländska ontologin är en rationell kunskap om väsendena eller snarare om »varandena«. I detta perspektiv framträder Gud som en som är, det högsta väsendet, och den negativa vägen är enbart ett tillrättläggande av den positiva. Men hur kan man medge att varats mysterium blandas samman med en som är, låt vara det högsta av allt som är? Varat ger vara, det kan inte vara en som är. Som både Martin Heidegger och Henri Corbin

har påpekat (i *Le paradoxe du monothéisme*, Paris 1981) har denne filosofiske avgud gett upphov både till »Guds död« och till en förlust av varats mysterium.

Men den levande Guden är inte heller ett obegränsat väsen, *theótes*, gnostikernas gudomlighet. Han är frihet, liv och kärlek, ett flöde av energier som också är kärlekens verk, som utgår från väsendet och som finns i de tre hypostasernas oändligt kärleksfulla enhet utan slut. Det icke-abrahamitiska österlandets ontologi är förvisso en mysterieontologi som inte kan skiljas från den asketiska »upplevelsen«, men varat försvinner i ett opersonligt djup.

I dagens möte mellan religionerna kan man inte överskatta betydelsen av den ortodoxa ontologin som en kärlekens ontologi. Inte heller den kan skiljas från askes och tillbedjan, men den kan befrukta det rationella med en intuitiv kunskap (*noëma*) om tingens logoi. Det är det personliga, trefalt personliga mysteriet där varat uppstår i kärlek.

Monaderna sätter sig i rörelse till följd av sin rikedom. Dyaden överskrids. Triaden är fullkomlig, ty den är det första bortom dyadens kombination (Gregorios teologen, *In Sancta Lumina*, XXIII:8).

Genom rörelsens metafor låter oss Gregorios ana hur enheten formar sig i gemenskap. Fadern kan inte vara ensam, han väcker en annan i sig själv som är jämbördig med honom i oändlighet. Detta är Sonens eviga födelse. Men den personliga existensen kan inte komma till uttryck i opposition. Dyadens överskridande till en mångfald sker i den Helige Ande. I Anden framstår en-treheten som en inbördes icke-opposition, som den enes uppväckande av den andre – en absolut skillnad mellan tre gudomshypotaser som »förenas av åtskillnaden och åtskiljs av föreningen« (Basileios, *Brev*, 38:4).

De gudomliga energierna låter människan ta del i denna existensform genom kyrkan. 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. Visserligen existerar den ännu bara som en möjlighet, för 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 människors Kristusenheter, deras

»konsubstantialitet«, har blivit oss given och måste tolkas av oss på ett tålmodigt och skapande vis genom att vi öppnar vägar till gemenskap, om än helt smala sådana, i våra personliga liv och genom vårt engagemang i historien. Dessa fädernas och konciliernas utläggningar om personen i gemenskap har inte desto mindre blivit världshistoriens dolda motor, när den nu smärtsamt söker sig fram mot en mångfald i enheten, en enhet i mångfalden, i en rörelse där den återförenade kyrkan borde verka som jäst i degen.

Ett offrande och befriande faderskap

Det är välbekant att den tidiga kyrkan sällan talade om Gud i allmänhet. Hon talade om Fadern och höll detta namn för högre än namnet Gud. Det gudomliga väsendets ocean flödar ut från Fadern som vi med Jesus i den Helige Ande kan kalla Abba, ett ord av barnslig tillit. Den »apofatiska antinomin« är just den som vi finner mellan ursprungsdjupet och Abba. Att Fadern är Treenighetens ursprung (princip) innebär inte någon överordning hos honom och ingen underordning hos Sonen. Liksom Kristus enligt Filipperbrevet »utblottade sig« – ekénosen – på korset utblottar sig Fadern i all evighet för att Sonen skall finnas till, honom på vilken han låter Anden »som utgår från Fadern« vila. Och det är genom Anden som han uppväcker den inkarnerade och korsfäste Sonen, det är i Anden som han förhärligar honom. Det är mysteriet med en offrande och befriande fader som ger Anden i överflöd åt Kristus och därmed åt alla människor som har blivit hans medarvingar.

För fäderna var Kristi offer inte alls ett offer som Fadern krävde för att tillfredsställa den gudomliga rättvisan, för att stilla Guds vrede och göra Gud vänligt inställd till människan. En sådan framställning är en återgång till en icke-biblisk offerttanke. René Girard har påvisat detta i *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris 1978).

Varför och till vem offerades blodet som har utgjutits för oss alla, Guds dyrbara och underbara blod, offerprästens och offrets blod? Om det gavs till Fadern frågar man sig: av vilket skäl? ... Varför skulle Fadern begära den enfödde Sonens blod, när han inte ville ta emot Abrahams offer av Isak utan ersatte människoeffret med en bagge? Är det inte uppenbart att Fadern varken begär offret eller behöver det, utan att han tar emot det för att

förverkliga sin plan? Människan måste levandegöras av Guds mänsklighet (Gregorios av Nazianzos, För påsken, 22).

Jesu offer är ett helgelseoffer, ett livgivande och förändligande offer. Han skänker mänskligheten åt sin Fader för att denne skall ge den liv i den Helige Ande och för att människorna själva skall i Kristus bli »Kristusbärare« och »andebärare.« Sonens kärlekslidelse, säger Origenes, kan inte åtskiljas från Faderns gåtfulla kärlekslidelse:

Inte heller Fadern är utan lidelse. Han känner medlidande, han känner kärlekens lidelse och äger en barmhärtighet som hans allsmåttiga majestät kunde tyckas förbjuda honom (Homilior över Hesekiel, 6).

Det är en vision som finner sin plats i erfarenheten av den andlige fadern, främst men inte enbart inom den monastiska rörelsen. Denne är en pneumatikós, en människa fylld av Anden, som utgår från Fadern och vilar på Kristi kropp som är kyrkan. Man kan inte förstå det andliga faderskapet om man inte förstår dess samband med Andens rörelse när den uppenbarar Sonens eviga sonskap i Fadern. Som Paulus säger är detta den Fader från vilken allt mänskligt faderskap kommer. Den andlige fadern träder in i den himmelske Faderns plan: att återföra den försonade människovarelse till agape, det vill säga till Faderns närhet. Han får ikonens hela värdighet och värde, ikonen av det offerande och befriande faderskapet som den Helige Ande ger. Detta är det kristna svaret på dialektiken mellan herre och slav, på det fadermord som utgör livsnerven i den moderna gudsfientligheten och på den tvetydiga nostalgin efter en förlorad far som vi nu ser i västerlandet.

Avslutning: Anden som har talat genom profeterna

Jag skulle vilja avsluta med ett ord om profetian. Att med konciliet år 381 säga att Anden »har talat genom profeterna« är att påminna om Andens mäktiga och oupphörliga verk inom frälsningshistorien, alltifrån världens skapelse via det första förbundets »evangeliska förberedelser« till Kristi verk. Anden svävar över urvattnet (1 Mos 1:2) som en »kosmisk pingst«, för att använda Sergios Bulgakovs uttryck (Le Paraclet, Paris 1944). Gud blåser in i människans näsborrar en »livsande« (1 Mos 2:7) som Septuagintas översättare identifierar som den Helige Ande och om vilken

fäderna säger att den definitivt gör människan till Guds avbild. Genom en hel gudomlig pedagogik av besvikelser och överträdelser i Gamla testamentet blir den Helige Andes uppenbarelse alltmer interioriserad och universell. I den babyloniska exilens stora profetiska texter framstår Anden som uppståndelsens kraft – som ger liv åt de torra benen – en kraft som förvandlar hjärtat från lagens tvång till kärlekens spontanitet. Anden är den stora messianska smörjelsen, och när Jesus börjar sin förkunnelse utgår han från Jesajas ord: »Herrens Ande är över mig.«

Inkarnationen är Andens verk; Lukas och Johannes kristologi är i grunden pneumatologisk. Den Helige Ande är Jesu smörjelse och förblir i Jesus, så att denne, som Johannes Zizioulas har påpekat, framstår som en »existens i Anden« (la continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Eglises orthodoxes, Istina 1970, nummer 1). Kristus sätter mänskligheten i stånd att bli en andebärare. Hans seger över helvete och död och hans förhärligande har för alltid förenat gudom och mänsklighet och låter pingsten äga rum där inga hinder längre finns. Kyrkan erbjuder nu uppståndelsens kraft åt människorna, det vill säga Andens kraft. Kyrkan är nu rakt igenom profetisk. Kom ihåg Joels ord vars uppfyllelse Petrus förkunnade på pingstdagen:

Det skall ske i de sista dagarna, säger Gud, att jag utgjuter min Ande över alla människor. Era söner och döttrar skall profetera, era unga män skall se syner och era gamla män ha drömmar. Ja, över mina tjänare och mina tjänarinnor skall jag i de dagarna utgjuta min Ande, och de skall profetera (Apg 2:17–18).

Vid en tidpunkt i sin historia som är svår att precisera tycks dock kyrkan ha gripits av rädsla för Anden. I rädsla för det personliga livet och friheten stängde hon in sig i en moralism som blev närmast ritualistisk i öst och mera juridisk i väst. Andens friska vindar blåste då i kyrkans utkanter och ibland mot henne i en väldig virvel av skapande liv, rättvisa, gemenskap och skönhet.

Men när profetismen rycks lös från sina rötter i eukaristin och uppståndelsens kraft möter den förr eller senare intighetens mur och blir till en destruktiv avgudadyrkan. Om detta vittnar modernitetens ödesdigra släkträd: Nietzsche födde Hitler, Marx födde Stalin och Freud födde ett

samhälle där allt är tillåtet och eros har blivit mekaniserad. Hölderlin förlorade förståndet, Rimbaud tystnade och van Gogh tog sitt liv, för att bara nämna några av de stora namnen.

Men sedan slutet av medeltiden förbereddes en förklaringens spiritualitet inom ortodoxin. Den palamitiska teologin om de gudomliga energierna gav upphov till en skapande andlighet som har fått kulturens mark att bära frukt så snart historien gett ett tillfälle, det må vara paleologernas genomlysta konst i Serbien eller Moldavien, den ryska religionsfilosofin vid 1900-talets början eller reflektionen hos tänkare som Evdokimov, Staniloë och Yannaras. Denna ljusets spiritualitet når i dag västerlandets ångest, där den mörka ångesten hos kyrkoherden i Ars eller »lilla Teresa« väntar. Så kommer då den tid då den återförenade kristendomen kan återge kyrkan dess profetiska dynamik och i kraft av en väldig gudsmänsklighet utforska det gudomliga som öppnas för oss idag i mötet mellan religionerna, i upptäckten av Orientens mest avlägsna områden. Det är kring Konstantinopelkonciliet båda läropunkter som jag ser denna gudsmänsklighet organisera sig, de två punkter som jag har försökt klargöra här, nämligen personen i gemenskap och livet som är starkare än döden. Därför vill jag avsluta med två citat ur Boris Pasternaks roman Doktor Zjivago, detta stora vittnesbörd om uppståndelsen mitt i en av vårt århundrades tragedier:

Någonting har satt sig i rörelse i världen. Mängdens och behovets makt är död (kanske inte död, men dödligt sårad, ständigt korsad av ett annat och fruktansvärt krav). Den har gett plats åt personen, åt frihetens förkunnelse. Det personliga människolivet har blivit Guds historia och har fyllt världsalltet med sitt innehåll.

Finns det någonting i världen som är värt trofasthet? Inte mycket. Jag tror att man måste vara trogen odödligheten, som är ett annat och rikare namn för livet. Trogen mot odödligheten, trogen mot Kristus. Varför Kristus? Därför att det var en gång en ung flicka som stilla och i det fördolda gav livet åt ett barn, och gav livet åt hela världen – livets under, alltings liv – »Han som är livet«, som man senare skulle kalla honom.

En ung flicka: Theotókos, som Efesoskonciliet kallade henne, femtio år efter konciliet i Konstantinopel. I henne, som är vår jords hemlighet men

först och främst ett ansikte, sammanfattas de två under som jag så tafatt har sökt framställa här: personens och livets under. Vår profetia har inget annat innehåll än detta.

Olivier Clément