

VAD ÄR GUD? VEM ÄR GUD?

(Föreläsning för Ortodoxa Brödrskapet i Paris, 11 november 1969)

Jag står med ryggen mot väggen på flera sätt. Först inför er, och sedan inför mitt ämne. Egentligen anser jag att det är så gott som omöjligt att tala om Gud på det sätt som har föreslagits mig. Men jag har varit tokig nog att tacka ja, så jag får lov att stå vid mitt ord.

I början av en föreläsning säger jag ofta att jag inte är teolog och ni kommer snart att märka det. Jag vill inte ge er en undervisande föreläsning, där jag berättar om vad Gud är. Om ni inte vet det av er själva i ert inre, genom tron, tror jag inte att jag kan säga mycket om det. Istället vill jag presentera ett visst antal problem för er och föreslå, om inte deras lösningar, så åtminstone sätt att närma sig dessa.

Först av allt vill jag påminna er om en berättelse skriven av den amerikanske författaren Edgar Poe. I denna berättelse, som heter "hypnotisk uppenbarelse" och skrevs på den tid då man var fascinerad av magnetism, beskriver han en man som har sövts ned i hypnotisk sömn och blir tillfrågad vad han ser. Han svarar på en rad frågor och säger bland annat: "Jag ser Gud." "Är han ren ande?" frågar man honom då. "Nej." "Menar du att han är materiell?" "Nej." "Vad är han då?" "Han är bortom alla andliga och materiella begrepp."

Jag tror att denna fras från Edgar Poe är viktig: Gud betraktad som den okännbare. Gud kan inte bli känd annat än i det inre, i den mån han uppenbarar sig och visar sig för oss, och ännu mera i den mån han genom sin nådegåva låter oss delta i hans liv.

Det är därför som den tidiga kyrkan ansåg att det är sakramenten som är gudskännedomens portar. Inte undervisningen som sådan, utan dessa gudomliga handlingar som får oss att delta i Gud själv genom den materia som Gud i sin skapelse har gett förmågan att bära och förmedla honom.

Ett av de problem som för närvarande upplevs av många som i sitt tänkande står utanför en levande erfarenhet och en djup gudsupplevelse – och det är inte bara ungdomar – är *tomheten i ordet* vi använder: Gud. Detta är viktigt.

Det rör sig inte bara om okunnighet eller om den oförmåga att fånga gudsbegreppet i ett ord som vissa, kanske många, lider av.

En gång i tiden fanns det i botten av teologin en upplevelse av det gudomliga, det andliga; en upplevelse som stundom var mycket djup, stundom mera ytlig. Nu för tiden verkar många tala om Gud. De försöker föreställa sig honom, analysera gudsbegreppet och tala om hans liv. Men de gör det utan att det grundar sig vare sig på en blixtrande uppenbarelse – som för Paulus – eller en långsammare, knappt märkbar uppenbarelse av det slag som sker hos många som är födda och uppvuxna inom kristenheten. Dessa har visserligen upptäckt sin Gud steg för steg, men de känner honom.

Förr i världen kunde man säga att Gud, ordet vi använder, närmast är ett egennamn. Det är inte alls en definition av det som vi talar om. Det är ett ord som alla förstår, därför att det motsvarar en person, en som alla känner. Ur den synvinkeln sett är alla de namn som vi använder för Gud symboler och inte definitioner, precis som namnen vi använder för människor. De är inte avsedda att fånga det vi talar om och stänga in det inom oss själva. Istället visar de på någonting som är bortom alla uttryck.

Denna uppfattning om Gud var så stark att Maimonides, en judisk författare från 1100-talets Spanien, menade att det enda rätta sättet att tala om Gud var att välja *en ton* som uttryck för honom. Denna skulle man sätta åt sidan och förbjuda allt annat bruk av. För den som hörde denna ton skulle den vara liksom en symbol utan någon intellektuell förankring och därför fri från fel och missuppfattning och alla hjärtats eller sinnets snedsprång. Den skulle rymma meningen i det vi säger.

Detta var möjligt förr och är det faktiskt fortfarande idag, hos dem som har en direkt erfarenhet av Gud, levande Gud – han som är LIVET, som är tron och sanningen, som är glädjen, fullheten och målet som både deras kallelse och den ursprungliga kraft som gav dem existens inriktar dem på. Men denna inställning, som fortfarande är meningsfull för somliga, är utan mening för andra. Det är då man börjar *söka efter ett namn* för Gud. Man söker ett namn som inte är perfekt, utan bara anger en person; ett namn som inte är en begränsande definition, utan en symbol som visar på det man talar om utan att försöka omfatta det.

Detta är inte någon ny föreställning eller nytt steg för vare sig tanken eller hjärtat. Om man vänder sig till den Heliga Skrift ser man hur många namn som har getts åt Gud, namn som inte är menade som definitioner, utan som uttryck för en relation. När till exempel psalmisten avbryter sin välordnade och värdiga psalm för att – som mellan två kommatecken – utropa: ”Gud, min glädje och fröjd!”, då förstår vi i vilken grad den Heliga Skriftens termer är *relationstermer* och inte definitioner. När han talade om och till Gud upplevde han plötsligt, på ett helt oväntat sätt, att Gud var hans glädje – så han kallade honom för det.

Frågan om namnet är utomordentligt viktig i vår tid, då så många namn har förlorat all betydelse. Den Evige, Sanningen och många andra namn får ingen genklang längre, ty de ger inte längre uttryck för den vi talar om eller till. Jag skulle vilja uppehålla mig ett ögonblick vid denna fråga – inte vid det gudomliga namnets teologi, utan helt enkelt vid *namnsbegreppet*, det sätt på vilket vi definierar varandra och talar med varandra. Det är nämligen bara inom namnet som vi steg för steg kan urskilja den djupgående relation som förenar människorna sinsemellan eller med sin Gud.

Namnen som vi använder, egennamnen, är för det mesta egentligen allmänna namn. De delas av många. Familjenamn bärs av mängder av människor, medan förnamnen som vi använder också är vidspridda i den värld vi lever i. Dessa namn tillåter oss bara att urskilja individer, fragment av den mänsklighet som omger oss, och också oss själva som delar av en enda kropp. Men trots att de verkar så ordinära har de ett värde. En familj, ett namn som redan tillhör en människostam, är redan ett enhetstecken, en samlad kropp och en självöverkommandets liknelse. Dopnamnet utmärker oss i den komplexa, rika och vidspridda kroppen genom en relation som inte längre är horisontal, utan vertikal i förhållande till omgivningen. Denna relation förenar oss med Gud och anpassar genom och i vår person denna människomassa, denna människostam, till den levande Guden.

Det finns också andra sätt att ge sig själv och andra namn, som till exempel smek- och öknamn. De kan vara både elaka och ömma. Ett smeknamn är mycket mera personligt än efternamn och förnamn, ty det äger en särskild klang som bara de som befinner sig i just denna relation har rätt att använda

sig av, helt enligt hjärtats regler. Vi vet att smeknamn inte används utanför den lilla krets av personer som de hör hemma i.

Men när vi talar om Gud, när vi söker Gud, hur vi nu gör det – genom teologisk reflektion, böneupplevelse eller sakramentens gemenskapsmysterium – måste vi finna det namn för Gud som beskriver vår relation till honom, som ger uttryck för honom sådan som han är för oss. ”Min glädje”, ”Herre”, ”Min Gud och min mästare” – sådana och många andra liknande uttryck ger ingen klar definition av vad Gud är, men återspeglar det relativa förhållandet mellan dessa två personer, den gudomliga och den mänskliga. Utifrån denna relation kan vi börja få kännedom, precis på samma sätt som det bara är inom ramen för en relation som vi kan börja upptäcka varandra. Vi lär inte känna varandra genom yttre beskrivningar eller karaktärsdrag.

Kännedom är gemenskap. Det är här vi skall ställa den fråga som är föreläsningens tema, nämligen: vem är Gud? Vad är Gud? Och då står vi inför de problem som en kristen, född och uppfostrad i den kristna traditionen, kanske inte kan se lika klart som den som tillhör världen utanför eller den som närmar sig Gud utan att lyckas möta och förstå honom.

Vad är Gud? Gud är det första problemet för oss kristna, eller snarare för dem som kommer till oss och försöker delta i och förstå vår tro. *Gud är en människa* i Kristi person. Guds fullhet har kroppsligen bott ibland oss. Där har vi ett första problem som inte är en lösning. Vi tror ofta att Guds uppenbarelse är en rad lösningar och att den yttersta lösningen är att se Gud i mänsklig gestalt. Den är bekant, närvarande och begränsad, kan man kanske säga. Vi kristna är ofta alltför vana vid vår kristna miljö, vår tro, våra tankemönster och alla de känslor som vi omger vissa grundläggande föreställningar med. Vi märker ofta inte att det är mycket enklare för en som kommer utifrån att föreställa sig en översinnlig, okännbar och evig Gud som är bortom alla begrepp än det är att tänka sig en Gud som har blivit människa, ett gudomligt Ord som har blivit kött.

Vi står alltså inför ett verkligt problem som vi inte bör försöka lösa, utan snarare möta. Samtidigt gör vi upptäckten av en man som, när han talar om sig själv till lärjungarna och dem som omger honom, väcker skandal och blir

skymfad; en man som säger: ”Jag är sanningen, livet och vägen – jag är dörren.” Det är en första paradox.

Det finns en andra, inre spänning när vi i vårt sökande efter Gud försöker definiera honom så gott vi kan. Det är den spänning som finns mellan personbegreppet och den personlige Guden.

När de som är vana vid det kristna språkbruket säger att Gud är en *person*, betyder det helt enkelt: jag har upplevt hans radikala annorlundahet. Han är fullkomligt annorlunda än jag är, och ändå träder jag in i dialog med honom, jag möter och deltar i något som är utanför mig själv och ändå kan nå mig. När vi använder detta vokabulär i samtal med sådana som inte tillhör vår bestämda tradition, stöter vi emellertid på problem. Hur välutvecklat än personbegreppet må vara i vårt filosofiska tänkande, kvarstår ändå faktum att personen per definition är begränsad. Annars skulle den ju smälta samman med omgivningen.

Hur kan vi då tala om Gud som person, vilket anger någonting begränsat, samtidigt som vi säger att han är obegränsad? Hur kan vi säga att han är någonting bestämt, samtidigt som vi säger att det inte kan finnas någon gräns vare sig för Gud eller gudsbegreppet? Å andra sidan skulle det vara att förneka inkarnationen att tala om en opersonlig Gud. Endast en gudomlig person kan bli människa. En diffus, opersonlig Gud kan inte engagera sig till fullo i inkarnationsmysteriet. Där har vi ett andra problem.

Jag tar inte upp det som ni säkert kan lika bra som jag, eller bättre i somliga fall, nämligen den teologiska särskillnaden mellan substansen, personerna och energierna i Gud. Vi står inför någonting oerhört invecklat: 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.

Jag tror att en av de punkter vi måste vara alldeles tydliga med är att allt detta, alla dessa paradoxer och spänningar, hela detta *gudomliga mysterium*, finns innanför ramen för vår mänskliga kunskap. Det tillhör det som är uppenbart,

det vill säga det som Gud kan avslöja om sig själv och få oss att upptäcka – alltså inte det som övergår oss så till den grad att vi inte ens kan föreställa oss det. Uppenbarelsen är avslöjandet av det som vi kan förstå. Och ändå är detta som vi kan förstå så obegripligt.

Här är vi i centrum för en relation mellan Gud och oss som kan definieras som ett mysterium. Termen kommer från ett grekiskt ord som betyder ”slagen av tystnad.” I ett sådant tillstånd befinner sig kunskapen bortom det emotionella och intellektuella. Den kan inte skänkas annat än som ett slags deltagande, ett deltagande som vi inte kan beskriva och som är gemenskap med den levande Guden.

Och bortom denna av gemenskapen skänkta kunskapen som har uppenbarats för vårt intellekt och vårt hjärta, förkunnats av profeterna och av Jesus Kristus själv och så att säga bevisats av Ordets inkarnation, Andens gåva och människans kallelse – bortom allt detta finns Gud i sig, för alltid okännbar.

Jag skall nu ta upp en eller två aspekter av gudsproblemet, såsom det framstår för mig både som problem och som liv, hopp och glädje.

Till att börja med skulle jag vilja säga något om Gud som skapare. Detta är ett begrepp som ofta används på ett otillfredsställande vis. Man får intrycket av att skapelseakten helt enkelt består i en mäktig handling genom vilken en värld som inte fanns till blir till och sätts igång. I skapelsebegreppet finns det mycket mera än så. Det första som vi måste förstå tror jag är att Gud skapar därför att han *vill* oss. Vi är *önskade* av Gud.

Vi har kommit till därför att han *vill* oss människor och hela den synliga och osynliga värld som omger oss. Han vill att vi skall vara vänner som deltar i hans evighet.

När jag säger ”vänner” vill jag att det skall förstås i den fullaste och starkaste bemärkelsen. En vän är en som man bryter brödet med. Det är en som man delar med sig av den väsentliga födan till. Det är någon som sitter vid ens bord och därför är ens jämlike i en gästfrihet rik på följder.

Vi har blivit till, skapade av en Gud som vill att vi finns. Inte bara som en tillfällig, förbipasserande existens, utan för alltid. Han vill att vi i all evighet skall existera i denna ofattbara relation: som vänner. Lammets gästabud och

tidens fullhet är just denna relation mellan Fadern och den önskade, kallade vännen.

Redan genom detta att vi är skapade uppstår ett relationssystem. Vi finns ju till därför att Gud, redan innan vi blev till, ville upprätta en evig relation mellan oss och honom. Vad innebär detta? Det innebär flera saker.

Till att börja med återkommer jag till det här med *namn* som jag nyss talade om. Vi förstår med en gång att vi genom det flyktiga namn vi får vid födelsen träder in i en mer eller mindre utbredd människofamilj – om det nu är en ras, en världsdal, en stam, en nation eller en familj i ordets snävaste bemärkelse. Vi får ett särskilt namn, ett som denna familj håller av, med ett känslomässigt värde som gör att det blir vårt och ger uttryck åt något som är just vi själva i vårt förhållande till familjen.

Sedan har vi smeknamnen, som är så fyllda av värme och godhet. De upprättar en unik relation mellan dem som är av samma familj. Slutligen finns det i centrum för alla dessa namn, inklusive dopnamnet, genom vilket Gud har gjort oss till sina, ett hemligt namn. Det är det som nämns i Uppenbarelseboken, där det står att när vi träder in i Guds rike skall var och en av oss ta emot en vit sten med ett namn som Gud ensam känner till. Detta namn är en unik relation, en som inte har någon like och inte kan vare sig jämföras eller kontrasteras med någon annan. Det är den relation som finns mellan Gud och oss. Ty för honom är var och en av oss unik och oersättlig, liksom vi blir unika och oersättliga för varandra när vi befinner oss inom kärlekens mysterium.

När vi älskar varandra är vi inte längre utbytbara, vi är unika. Man kan uttrycka det i äktenskapstermer. Kanske ni känner till vad en författare, jag tror från Tyskland, en gång sade: innan en ung man möter sin käreasta omges han av män och kvinnor. När han har mött henne finns det bara en massa folk omkring honom! Den neutralitet som plötsligt insveper hela mänskligheten så snart *en* person blir unik, oersättlig och annorlunda är avgörande också i vårt förhållande till Gud, inom det gudomliga mysteriet.

I det gudomliga mysteriet, som från början är ett kärleksmysterium, äger vi visshet om det eviga livet. Säkert är ni bekanta med Gabriel Marcells ord: ”att

säga till någon: 'jag älskar dig', är detsamma som att säga: 'du skall aldrig dö'." Detta är vår situation i förhållande till Gud. Och eftersom det är så i förhållande till Gud är det också så i vårt förhållande till varandra.

Skapelseakten når dock längre än så, ty den upprättar en solidaritet mellan Gud och oss. Och den upprättar också – om ni ursäktar detta föga teologiska sätt att formulera sig – ett gudomligt ansvar för dem som han har skapat. I början av prästen Avvakoums självbiografi finns det ett stycke där han föreställer sig det gudomliga rådet före världens skapelse. Det går till ungefär så här: Fadern säger till Sonen: min son, låt oss skapa en värld och människan. Och Sonen svarar: ja, fader, det är gott. Fadern fortsätter: ja, men människan kommer att vända sig från oss, döden och synden och lidandet kommer att ta henne i besittning och det är du som kommer att få betala priset för hennes fall. Sonen svarar: må det bli så, fader. Och så skapas världen. Här ser ni hur det läggs upp för en tragedi som inte bara är mänsklig, utan också engagerar Gud. Jag skall återkomma till detta. Gud är engagerad i ett ansvarsförhållande, i en relation som är rik på följder och inte alls den falska gudomliga lidelselöshet som vi föreställer oss som likgiltighet.

Vi kan se hur denna gudomliga solidaritet utvecklar sig under historiens lopp. Under hela Israels historia ser vi hur Gud framställer sig själv som den trogne maken till en otrogen hustru, eller som en pelare som aldrig viker. Han är den som man alltid återfinner efter att man har övergett honom, alltid på samma plats, det vill säga i samma förhållande till oss: öppen, kärleksfull och redo att betala priset för vårt svek. Till slut är det Kristus vi möter. Här passar det in att säga något om ett bestämt ord.

Vi ägnar oss ofta åt *förbön*. Vi ber för våra närstående och för dem vi håller av. Alltför ofta begränsar sig dock vår förbön till ett rop till Gud, hur ångestfullt eller äkta det sedan än må vara. "Se, Herre!" "Herre, förbarma dig!" "Herre, hjälp dem som är i nöd!" Det är ett slags påminnelse till Gud om det ofullkomliga i världen.

Hur ofta är vi emellertid beredda att tala som Jesaja gör i kapitel sex, när han hör Herren fråga: "vem skall jag sända?" Hur ofta är vi redo att stå upp och säga: "Här är jag, Herre. Sänd mig"? Det är då vår förbön blir till vad den till sin natur verkliga är. Förbön innebär inte att tala till Herren om dem som är i

nöd, även om ordets bokstavliga betydelse är denna. Snarare innebär det att ta ett steg. Ett steg som försätter oss mitt i en situation, på ett totalt och definitivt sätt, och gör att vi inte på något vis kan ta oss ut; ty vi har gett oss själva hän och tillhör nu denna situation.

Det som är det centrala i denna situation är den maximala spänningspunkten, där sammandrabbningen är som hårdast och söndertrasandet grymmast – och det är där som *förbönshandlingen* sker. Jag skulle kunna ge mycket goda exempel på detta. Det har vi egentligen inte tid till, men tillåt mig ändå att illustrera med två fall. Det första finns i slutet av det nionde kapitlet i Jobs bok. Förtvivlad över att befinna sig i strid med sin Gud, som han älskar och dyrkar och inte kan förstå, utropar Job: ”om ändå en medlare fanns mellan oss, som kunde lägga sin hand på oss båda!” I smärtans ångest, samlad i djupet av sin kärlek till Gud, ser han på profetiskt vis redan att den enda lösningen är en som kan förena Fadern och människan därför att han är jämställd med båda. Inte en mellanhand eller en ambassadör som är lika likgiltig för båda och därför ojävig, utan en som är solidarisk med båda, engagerad i människan såväl som med Gud och genom detta i stånd att förena dem till ett pris han själv inte kan ana.

Vi kan se detta hända i inkarnationen, när Ordet blir kött. Guds Son blir människoson. Han tar plats mitt i historien, mitt i den mänskliga tragedin, i en dubbel solidaritet som innebär död. Full solidaritet med den levande Guden, vilket gör att han förkastas av människan som vill vara fri från Gud, och full solidaritet med människan, den fallna och dömda människan. Genom den tar han på sig våra brott, den förkrossande bördan av våra synder.

Om man läser om slutet på kapitel 52 och hela kapitel 53 i Jesaja och ser det ur den synvinkeln, förstår man att det handlar om ett *engagemang*. Allt engagemang som är förbön förutsätter en solidaritet man inte vill svika. En sådan solidaritet finner vi i Gud. Han engagerar sig i samma ögonblick som hans allsmäktiga ord kallar oss till existens. Han vet att vi kommer att svika, att vi kommer att förlora honom och att det är han som måste söka rätt på oss, inte där han är, utan där vi är, med allt vad det innebär. Jag skulle vilja understryka en aspekt av vad det innebär.

Vi talar ofta om hur Kristus delar vårt mänskliga tillstånd. Han föds som ett barn, omgivet av likgiltighet och övergiven, och tar därigenom del i de allra fattigaste och mest ringaktade människornas lott. Han hungrar och törstar, är trött och grips av ångest och gråter och dör. Men inser vi verkligen *vad denna död innebär* i förhållandet mellan honom och Fadern? Kan vi förstå vad dessa historiens mest tragiska ord verkligen betyder: ”min Gud, min Gud, varför har du övergett mig?” Fattar vi vad det är vi säger när vi bekänner vår tro med den apostoliska bekännelsen och förkunnar att han är ”nedstigen till dödsriket?”

Ni är bekanta med den förbindelse som den Heliga Skrift, den levande Gudens eget ord, upprättar mellan döden och förlusten av Gud. Det är omöjligt att dö utan att förlora Gud. Maximos bekännaren säger någonstans att i själva inkarnationsögonblicket befinner sig mänskligheten bortom döden, ty förenad med livet självt kan den inte gå under. Ändå sjunger vi under de tolv evangeliernas högtid:

O, eviga ljus, hur kunde du slockna?

O, eviga liv, hur kunde du dö?

Det är inte tomma ord eller högstämnd dikt. Det är teologisk verklighet, en fråga som vi ställer oss. Hur kan det ske att ljuset slocknar, när det är *Ljuset*, inte bara ett återkastat sken? Hur kan livet självt dö när det är *Livet*?

Vi har inget intellektuellt svar att ge på den frågan. Det som vi kan förstå är ett faktum som överskrider all mänsklig tragedi. Guds Son vill ta del i *hela* den mänskliga tillvaron, han vill vara solidarisk med människan i den *enda* tragedin, den som är urtragedin, utan vilken allt det andra är av ringa betydelse. För dess skull upplever han på korset vad någon en gång kallade ett ontologiskt svimningsanfall. Han förlorar all uppfattning om sin förening med Fadern och dör, därför att han har förlorat Gud. Därför att han *inte* har någon Gud. Därför att han i ordets direkta och etymologiska bemärkelse har blivit ateist.

När vi tänker på Kristi nedstigande i helvetet skall vi göra oss av med det sentida bildspråk som gör helvetet till en plats för lidande och pina – Dantes helvete. Det helvete som den Heliga Skrift talar om är det som helt kort beskrivs i liknelsen med Lasaros och den rike mannen. Det är helt enkelt sheol, platsen där Gud inte är – den radikala frånvarons plats. Dit nedstiger

den som har förlorat Gud i solidaritetens yttersta stund, tillsammans med den människa han har kommit för att frälsa och som han vill dela *allt* med, utan att lämna någonting vid sidan om.

Vad är det då vi finner i denna solidaritet? Vi vet genom Skriftens klara uttalanden att Kristus har kommit för att frälsa syndare. Vi vet genom hela hans liv och lära att han inte vände sig till de rättfärdiga, utan till dem som är Israels förlorade får. Vi vet att han i Matteusevangeliet uppmanar oss till att vara som vår himmelske fader, som låter sin sol lysa över onda och goda. Han förkastar ingen. Men i den yttersta solidaritetens rop från korset, ”min Gud, min Gud, varför har du övergett mig?”, och i nedstigandet till dödsriket, ser vi honom fånga upp och omfatta allt som finns i skapelsen; inte bara dem som vi uppfattar som förknippade med Guds mysterium på ett eller annat vis, utan också dem som tror sig vara fullkomliga främlingar för honom. Det finns ingen ateist som har upplevt frånvaron och förlusten av Gud så som Guds människovordne Son.

Då kanske vi kan förstå psaltarpsalmens ord på ett djupare och mera tragiskt sätt:

Vart skulle jag fly för din blick?
Stiger jag upp till himlen, finns du där,
lägger jag mig i dödsriket, är du också där (Ps 138:7-8)

Hur skulle man ha kunnat förstå dessa rader på den tid då dödsriket uppfattades som platsen för Guds absoluta frånvaro? Det är inte längre den absoluta frånvarons ort.

Det helvete vi tänker på – den mänskliga tragedin med en som är fallen och av egen vilja flyr bort från Gud – är trots allt en plats där Gud är närvarande! Där har vi den Gud vi tror på, skapelseguden, som har skapat oss i en kärleksrelation. Gud som har gett oss ett unikt namn, ett namn som kanske har blivit uttalat en gång och sammanträffar med vårt eget väsens kall till existensen. Och han ger oss denna slutgiltiga, totala solidaritet som redan finns dold i skaparordet och som har nått sin fullkomlighet i det människovordna Ordet – denna solidaritet som gör att Gud blir en del av historien och engagerar sig i den materiella och påtagliga värld i vilken vi lever.

Jag kommer nu till en sista punkt. Hur kan vi i detta sammanhang föreställa oss den Guds *lidelselöshet* som vi ständigt förkunnar? Jag tror att vi måste vara väldigt tydliga med orden som vi använder. "Lidelselös" uppfattas idag närmast som "likgiltig." Betydelsen av lidelselöshet, så som vi förstår det i samband med Gud, ligger mycket närmare ordets bokstavliga betydelse. Det är att *inte stå under inflytande* (av lidelser), att aldrig kunna beskrivas i passiv form. Det är att vara aktiv på eget initiativ och aldrig föremål för yttre påverkan.

Människans fall har visserligen gett upphov till inkarnationen – visst är det så. Men människans fall har inte skapat någon ny situation i Gud. Gud är kärlek, och Guds kärlek är inte bara glädjen han kan uppleva i sina skapade varelser, utan också lidandet han upplever när de som han har skapat går under eller sviker.

Den mänskliga kärleken uppvisar samma kännetecken. Det är bara när vi älskar som vi kan både glädja oss med dem som är glada, sörja med dem som sörjer och brinna i frestelsens och prøvelsens eld med dem som provas och frestas. Det är samma kärlek, samma mysterium av gemenskap och solidaritet, som gör att korset och glädjen förenas i en enda person – korset och uppståndelsen till det eviga livet.

Det finns någonting att säga i detta märkliga sammanhang omkring *Gud som är kärlek*, Gud som är intensitet, dynamik, som aldrig låter sig styras och alltid är aktiv i fullkomlig frihet. Det handlar om Treenigheten. Här måste jag i förväg framföra en ursäkt till dem som kan teologi och som säkert kommer att märka mina brister. Vad jag lägger fram är emellertid inte en teologi, utan någonting att tänka om och om igen. Jag tror nämligen inte att en icke-troende kan stå inför Guds mysterium utan att förkasta det, förutom i det sammanhang jag nu skall beskriva med alla dess konsekvenser.

Gregorios av Nazianzos sade apropå Gud, att det är samma sak att vara kärlek och vara Treenighet. Det är två sätt att beskriva samma verklighet. Låt oss försöka tränga in i hans tanke genom att utveckla den, möjligen med risk för att förvränga hans gudskunskap. Vi skall försöka träda in i vad han säger.

Hur skulle vi kunna acceptera att en monad, matematikens ”ett”, skulle vara uttrycket för kärlek? Det går inte. En monad, ett matematiskt ”ett” kan inte älska annat än sig själv. Med en bild från antiken är det Narcissus som betraktar sig själv och stelnar i denna självbetraktan.

I kärleken mellan två, ett par för vilket ingenting finns runt omkring, kommer inte kärleken till fullkomligt uttryck heller. Litteraturen är full av detta. Givande och mottagande är vad som får plats i en relation mellan två personer som är slutna för den tredje.

Jag går inte in på detaljerna om givande och mottagande. Ni vet själva hur svårt det är att ge med ett rent hjärta, på ett sätt som inte förödmjukar och inte är ett uttryck för självhävdelse – att ge så att det blir ett överlämnande, till glädje för den som tar emot.

Ni minns också det stycke hos Paulus där han säger att det är mycket enklare att ge än att ta emot. För att ta emot måste man både älska och veta sig vara älskad.

Jag tror att vi alla vet hur arg man blir när man är liten och tar emot en present från en tant eller släkting som man avskyr. Man skulle vilja stampa på den och förstöra den, man skulle vilja vägra att ta emot den. Vi har inte den kärlek inom oss som gör att vi med öppet hjärta kan ta emot gåvan vi får, och vi tror inte heller på den andres kärlek. Men förutom denna rytm av givande och mottagande finns det någonting ännu viktigare. Om ni inte har lust att betrakta livet omkring er kan ni alltid vända er till litteraturen – ni kommer i vilket fall kunna konstatera att den tredje alltid är en inkräktare.

I en relation mellan två personer som inte vill vara annat än två och har lagt hela sin kärleks intensitet på detta är den tredje alltid antingen en komedi eller en tragedi. Tänk på alla de pjäser som har skrivits om den tredje. Vad som händer är att relationen mellan de två bryts upp och en ny situation uppstår i grupper om två. A och B som älskade varandra passionerat, av all kraft, skiljs från varandra: C har trätt in i deras värld. A och C befinner sig nu i den motsatta relationen, en hatrelation. Två nya par bildas. Ett par i brottslig kärlek och ett par i hatrelation. Det tredje har förstört allt.

För att förbli inom ramen för vad Gregorios av Nazianzos säger, tror jag att man kan säga att den enda kärlek som är fast och oförstörbar är den i vilken det finns en tredje faktor, nämligen förmågan att utplåna sig själv, att inte vara med när man inte behövs. I mänskliga termer sker det på alla nivåer: i kamratskap, vänskap, äktenskap och i relationen mellan barn och föräldrar. Det finns tillfällen då den tredje, om han nu är unik eller kollektiv, måste ta ett steg tillbaka för att tillåta de andra ett möte ansikte mot ansikte. Tänk bara på en scen ur Skriften, med Johannes döparen, brudgummens vän. Hurdan var hans situation? Han var som en som älskar med en fullkomligt oegennyttig, osjälvisk, djup och trogen kärlek till både brudgummen och bruden. Han leder dem till varandra, för dem till bröllopskammaren, stänger dörren om dem och lägger sig på vakt framför den för att hindra alla intrång. Hans roll är att *inte vara...* Samtidigt gör hans närvaro den andra relationen möjlig. Den möjliggör mysteriet i detta möte, denna gemenskap, denna förening bortom all åtskillnad av två personer – och detta intrång.

Om vi tänker på detta sätt om *treenighetsmysteriet* tror jag att ni förstår att det finns en mängd saker att ta upp här, oberoende av den tidssekvens i vilken jag är tvungen att uttrycka mig.

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, når han bortom döden. Detta är inte en statisk bild av en triangulär och stillastående Gud, där triangelns alla sidor befinner sig i perfekt symmetri. Det är en cirkel, en rörelse, en dans där var och en i vart ögonblick är den älskade, den som älskar, den som drar sig undan och den som dras tillbaka in. Det är en dynamisk Gud i vilken korset finns med, ty det är avgörande för kärlekens mysterium; och uppståndelsen finns med – ty när man säger: ”jag älskar dig”, säger man: ”du skall aldrig dö.”

Då kan vi förstå att denne Gud kan visa sig i människohistorien, solidarisk med människan. Han som är levande, som är dynamisk, som är livet. Ty

genom den självupppoffrande kärleken, som fångas upp av de andras kärlek, har han nått bortom döden själv.

Den översinnlige, okännbare Guden som övergår alla begrepp och all förståelse kan bli människa, och denna människa kan säga sig vara ”sanningen”, ”livet”, ”vägen”, ”porten” och alltings fullhet. Hur kan vi närma oss detta mysterium? Hur kan vi förstå det?

Naturligtvis inte med förnuftet. Definitivt inte heller med fantasin, som skulle skapa något som inte finns och bara vore en bild som berör oss känslomässigt och gör intryck på oss.

Det enda vi kan göra är att lära känna Gud i tillbedjan och i gemenskap med honom, ty det är han som tar initiativet. Orthodoxia – den fullkomliga gudskännedomen – grundar sig på fullkomlig tillbedjan av den levande Guden. En levande Gud som har gett oss en *kallelse* som övergår alla begrepp, allting. Vi har blivit kallade genom uppenbarelsen av Gud på jorden. Vi är kallade till att bli lemmar i den kropp som är Kristi kropp, Kristi verkliga närvaro genom århundradena och i hela universum. Och tillsammans med detta kommer också de för oss skrämmande drag hos Gud som uppenbaras i Kristus. Det är lätt att acceptera en översinnlig, allsmäktig och evig Gud, en Gud som man tillber. Den Gud som uppenbarar sig i Kristus är däremot skrämmande – en Gud som gör sig sårbar, försvarslös, besegrad och föraktad, för att det inte skall finnas någonting i världen som inte kan återställas och upphöjas till det gudomliga.

Det är en Gud som vi aldrig skulle ha kunnat hitta på, för vem vill ha en sådan Gud – en som säger: ”jag har gett er ett exempel, följ det.” Var det som jag har varit, en tjänare, en som ger sitt liv utan att någon ber om det, en som dör därför att han har satt sig i den dömdes ställe.

När vi en gång har accepterat denne Gud som är en fasa för den naturliga människan, den fallne Adam, för oss vår kallelse ännu längre. Vi måste bli till den Helige Andes tempel. Inte bara en plats där också Anden är närvarande, utan ett tempel som deltar i hans närvaro.

För att använda ytterligare en liknelse från Maximos bekännaren: vi skall bli som ett svärd i elshärden. Svärdet och elden förenas och blandas så till den grad att man kan, som Maximos säger, hugga med eld och bränna med stål. Ännu lite längre fram kallas vi till att i sanning bli Faderns barn genom adoption – i denne Kristus vars kropp vi utgör, i denna Ande som förenar oss med honom, Kristi Ande, sanningens, tröstens och livets Ande med alla sina gåvor.

Faderns barn. Vi lägger så ofta tonvikt på ordet ”adoption”, som om Gud skulle göra en skillnad mellan den som av naturen är hans son och dem som har blivit hans barn. Inte så! När vi förenar oss med Kristus tar vi del i hans liv, vi blir konsubstantiella med honom, hans bröder och systrar. S:t Irenaeus uttrycker det på ett underbart vågat vis när han säger att vi i den enfödde Sonen har blivit kallade till att i kroppens enhet, alla tillsammans, själva bli till den enfödde Sonen.

Det är enbart på detta sätt som vi kan upptäcka vem den Gud är som har skapat oss. Vem den Gud är som inte vill överge oss när vi överger honom. Vem den Gud är i vilken vi lever, rör oss och är till.

Det är en tragisk situation, ty livets största smärta är att inte kunna förmedla åt andra det som är ens liv, ens glädje och hela ens existens. Men i denna tragedi upptäcker vi att det bara finns ett ord som vi kan säga till dem som inte känner honom: ”kom och se.” Vi vet att de inte kommer att se förrän de har betalat priset för denna vision och accepterat att leva efter Kristi mönster. När de har accepterat *den* visionen, kommer de att upptäcka en Gud som förblir lika gåtfull vid slutet av vårt sökande som han var i början. Den levande Guden som ingen kan ringa in.

Nej, uppenbarelsen i Kristus är inte bara ett avslöjande av det som är möjligt att veta. Det är uppenbarelsen av ett mysterium. När han väl har uppenbarats, förblir Gud ändå okännbar, han förblir den som övergår allting.

Metropolit *Anthony Bloom*