

## MÄNNISKAN I VÄRLDEN

Maximos bekännaren har med ojämförlig bredd beskrivit människans uppgift.<sup>1</sup> Skapelseprocessen består enligt honom av ett antal på varandra följande uppdelningar – skapat och oskapat, förnuftsvärlden (änglarna) och det förnimbara, himmel och jord, paradiset och resten av jorden samt man och kvinna. Mot dem skulle ett antal föreningar eller synteser svara, utförda i fullt medvetande av Adam för att anamma hela skapelsen och förvandla den till en offergåva. Fallet har visserligen gjort människan oförmögen att uppfylla sin kallelse, men den gudomliga planen har inte förändrats. Den förste Adams uppgift har alltså utförts av den himmelske Adam, Kristus; inte i människans ställe, utan för att ge henne en möjlighet att förena sig med Gud genom att förvandla universum. Den andre Adam begynner ”den nya skapelsen” genom att överbygga den gamlas uppsplittringar. Genom sin jungfruliga födsel överskrider han könsskillnaden, befriar kärleken från döden och öppnar vägen för frälsningen av eros’ två former, som möts enbart i Maria: äktenskap och munkliv. Han förenar på korset jorden och paradiset – han bär paradiset inom sig, som hans ord till rövaren visar. Världens mörkaste områden fylls av ljus, det finns inga dömda orter mer. Samlad i den Uppståndnes kropp blir den förnimbara världen genom himmelfärden ett med änglarnas hyllningskör. Att Kristus sedan sitter på Faderns högra sida betyder att denna mänskligt-kosmiska realitet har förts in i själva Treenigheten. Det är begynnelsen på världsalltets förvandling.

Det är med detta verk som den Helige Ande nu förknippar varje människa, genom att göra henne till Guds ”medarbetare” (*synergos*).<sup>2</sup> Det är ett verk som karaktäriseras främst av två drag: gemenskapen med andra och alltings helgande. Det sker inom historien, men samtidigt är det, bortom historien, ”uppbyggandet av Kristi kropp.”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Maximos bekännaren, *De Ambiguis*, P.G. 91, kol 1305 ff.

<sup>2</sup> ”Vi är ju Guds medhjälpare” (1 Kor 3:9).

<sup>3</sup> Ef 4:12

## *Gemenskapen med andra*

Människan har inte skapats för att vara ensam.

Gud skapade människan till sin avbild, till Guds likhet skapade han henne. Som man och kvinna skapade han dem.<sup>4</sup>

Mysteriet med singular och plural i människan återspeglar mysteriet med singular och plural i Gud: den personliga principen fullkomnar den gudomliga enheten i mångfald, och så är det även med människan till Guds avbild. Människans natur, mänskligheten, kan inte tillhöra en monad, den förutsätter inte ensamhet, utan tvärtom gemenskap, kärlekens goda mångfald. Den kristna mystiken är en ”vi”-mystik som står i motsats till den orientaliska ”själv”-mystiken. Låt oss minnas att ”enstas” (ingående i sig själv) i Indien kallas ”ensamblivande” (*kaivalya*) och att salighetsupplevelsen i de av Huxley beskrivna experimenten med mescaline så till den grad förutsätter total ensamhet att blotta närvaron av en annan människa åsamkar olidlig smärta. Så är det inte i kristendomen, denna Treenighetens ”efterliknelse.”<sup>5</sup> Det finns en enda Gud i tre gudomliga hypotaser (”en enda” står inte för ett högre väsen, utan för Faderns personliga djup; de Tre är inte ett räknetal, utan visar snarare på en absolut mångfald). På samma sätt finns det en enda människa och en mängd mänskliga hypotaser.

Själva begreppet person, eller närmare bestämt *hypostas*, dyker upp i samband med utvecklingen av den främsta ”teologin”, det vill säga treenighetsteologin. För att på en gång beskriva enhet och mångfald i Gud var 300-talets kyrkofäder tvungna att fullkomligt revolutionera språket och tanken. Mysteriet med ”den andre” var något helt främmande för den antika tanken, liksom för det icke-kristna österlandets metafysik idag. Latinets *persona* och grekiskans *prosopon* anger bara individens avgränsande, falska och i sista hand illusoriska aspekt. Inte ansiktet, öppningen mot det personliga väsendet, utan det synbara, det opersonliga varats mask. *Prosopon* är ju skådespelarens mask eller roll. Fäderna undvek detta falska ord och gav istället en ny mening åt ett banalt vardagsord utan historia: hypostas.

---

<sup>4</sup> 1 Mos 1:27

<sup>5</sup> ”Kristendomen är en efterliknelse av de gudomliga naturen”, Gregorios av Nyssa, *De professione christiana*, P.G. 46, kol 244 C.

Här räcker det med att påminna om Vladimir Losskys fina analys.<sup>6</sup> Hypostasen har ingenting individuellt över sig. Individerna splittrar den natur av vilken han är ett exemplar – han uppstår genom dess atomisering, kan man säga. Så är det inte i Treenigheten, där varje hypostas anammar den gudomliga naturen i dess fullhet. Individerna både liknar varandra och är fiender till varandra – hypostaserna är oändligt olika och oändligt förenade. Gudomligheten är inte uppdelad, utan uppenbarar sig som *en enhet av unika personer*, just därför att var och en öppnar sig fullständigt för de andra och ger dem allt han har, och därför att Fadern, gudomlighetens källa, ger gudomligheten helt och hållet till Sonen och Anden.

Denna treenighetsupplevelse försätter all kristen människolära på det personliga mysteriets grund, eftersom människan är till Guds avbild. (Det gör den skillnaden att det för människan aldrig kan röra sig om en given fullhet, utan om ett mål som inte kan uppnås stillasittande och som väcker kärlekens oändliga dynamism.) Att människans person är någonting absolut kan vi indirekt förstå av den chalcedonska läran. Kristus är ”fullkomlig i sin mänsklighet”, ”sann människa” och begåvad med ”en förnuftig själ och en kropp”, men det gör honom inte till en mänsklig person, eftersom hans person är gudomlig. Det betyder att människans person inte kan definieras av någon del av den mänskliga naturen, vare sig kroppen, själen eller ens det kontemplativa förståndet – själens ”förnuftiga” del.<sup>7</sup> Personen i människan är lika lite ett stycke av mänskligheten som personen i Gud är ett stycke av gudomligheten. Vad är den då? Hon är just det som man inte kan uttrycka med en fråga i neutrum – ”vad är den?” Personen kan inte reduceras till den kosmobiologiska, sociala och psykologiska sammansättning som Västerlandet undersöker med sin vetenskap och det icke-kristna Österlandet upplöser med sin askes. Personen är inte ett agregat som man kan studera. Liksom ett ansikte inte är en sammansättning av mätbara drag är inte heller personen någon viss förmåga eller brist eller en karaktär som präglas av något mönster av

---

<sup>6</sup> Se I synnerhet *Östkyrkans mystiska teologi*, Artos 1997, kap VI, ”avbild och likhet.”

<sup>7</sup> Här befinner sig den ortodoxa tanken på stort avstånd från den västerländska skolastiken. För denna, liksom för Boetius, är personen en individ med intellektuell natur. Människan är då ett ”förnuftigt djur” och gudsavbilden inom henne blir en del av hennes natur, nämligen dess högre egenskaper, intelligensen och viljan. Intelligensen är också för de grekiska fäderna utmärkande för det personliga väsendet, men inte mer än så. Det är det personliga mysteriet i sig som är Guds avbild, och detta mysterium transcenderar den mänskliga naturens allra högsta egenskaper. När personen uppfattas som ett dynamiskt överskridande kan hon, levandegjord av nåden, ”personalisera” hela sin natur, inklusive kroppen och genom den hela universum – det vill säga låta den få del av nåden. Den relativa okunskapen om människans hela personliga dimension som världsaltets hypostas (åtminstone i dess teologiska formulering) kan kanske förklara varför förbindelsen människa-kosmos har gått förlorad i den västerländska skolastiken och det kosmologiska spelar så liten roll.

förmågor eller brister. Den personliga enheten är vad som kvarstår – eller snarare, den som kvarstår – när man med hjälp av en verkligt apofatisk antropologi<sup>8</sup> når bortom det naturliga sammanhanget och hela det kosmiska, kollektiva och individuella hölje som kan konceptualiseras. Det är blott föremål som man kan ringa in, låt vara med en definition. Personen är ojämförbar, helt annorlunda – ju mera jag lär känna henne, desto mera annorlunda framstår hon. Individer kan räknas ihop och ställas på rad, men personen är alltid unik, hon kan varken räknas ihop eller ställas på rad. Bortom ”bevisen för Guds existens” finns alltid trons språng, som är anknytning till en personlig närvaro. Bortom all information man kan samla om en människa finns alltid kärlekens språng. Man kan inte fånga in en person; man ger sig åt henne. Kännedomen är i detta fall oseparerbar från kärlekens risk – den kräver ett personligt förhållande där man engagerar sig helt och hållet. Ansiktet upphör då att vara gräns och blir genomlyst. Personen begränsas inte till sitt naturliga hölje, som tvärtom blir till ett tecken på närvaron av en som är unik. Det är enbart den käres steg som väcker den älskade och barnets skrik som väcker modern.

Vår roll i världen blir därmed tydligare. Den blir till respekt för och kärlek till människan, till varje människa såsom personligt väsen, Guds avbild och Guds ikon. Vi har alltid tendens att döma istället för att älska, äga eller förkasta istället för att ta emot. I synnerhet den moderna världen har gjort en enorm, medveten ansträngning att förstöra det i människan som inte kan reduceras och förklara henne i ”denna världens” termer. Marxismen förklarar henne genom det sociala och ekonomiska livet, psykoanalysen genom sexualiteten, maktviljan eller det kollektiva undermedvetna och den existentialistiska tanken genom hennes egen historiskhet. Alltsedan Hegel har man ofta inte velat se annat än en historisk varelse i henne, utan någon annan form av

---

<sup>8</sup> Den *apofatiska teologin* (eller *apofasen*) betonar Guds totala översinnlighet genom att tvinga tanken att vägra – och därmed överskrida – bruket av namn, begrepp och beskrivningar i talet om Gud. Så snart man beskriver något skapas ju en underförstådd gräns; och en term kallar alltid på sin motsats (till och med begreppet vara befinner sig i opposition, mellan vara och intighet). Den Gud som man inte kan känna annat än genom okunskapen *uppenbarar* sig emellertid som *personlig*. Apofasen understryker alltså att personens mysterium i Gud inte kan objektiveras, den levande Guden kan inte fångas av förståndet som en essens. Han är alltid den helt Annorlunde, och det är just detta avstånd som gör kärleken möjlig, detta möte ”ansikte mot ansikte.”

Om människan – till Guds avbild – är en person kan inte heller hon objektiveras. Hon öppnar sig inte annat än i kärlekens överskridande. *Människoläran är också apofatisk*. Förnekandet är i apofasen oändligt positivt. Det innebär ett förkastande av det som begränsar och stänger inne i förnuftet när det rör sig inom sig självt, och en strävan efter att förvandla tanken genom tro och kärlek. Denna vägran försätter tanken *inom uppenbarelsen*, uppenbarelsen av Gud som Treenighet och människan som nästa, det vill säga av *personen*.

översinnlighet än det som är nödvändigt eller förutbestämt. Dessa idéer har på ett fasansfullt vis tagit konkret form. När människan förs bortom en viss grad av tortyr kan hon inte längre kontrollera sin avföring. Är detta nedlortade kräk fortfarande en person? Hela koncentrationssamhället – hungern, slagen, det utmattande och entoniga arbetet, där man äntligen har gjort människan till en rakt igenom nyttig varelse, en tvångsarbetare som bygger upp ett perfekt samhälle, en försökskanin i laboratorierna och efter sin död råmaterial för tillverkningen av filter och tvål – vad är det i sista hand annat än viljan till att förstöra Guds avbild i människan? Man kan också försöka släcka människans gränslösa ångest genom lycka och obligatoriska leenden. Man kan försöka göra människorna till välgödd, tvättad och psykoanalyserad boskap; för att befria dem från all ånger kan man till och med bidra med recept på extas. Men den kristne ser och respekterar Guds avbild i det nedsmutsade tortyroffret som även ofta förnedrar sig, liksom i den som berusar sig med överflödet. Den yttersta friheten att älska kan ingen ta ifrån människan. Det är en respekt som, när abstrakt hat eller organiserad lycka har makten, ibland kan kräva martyrdöden. Det är enbart ett totalt utgivande av ens person som kan väcka personen i den andre och föra henne tillbaka till sin kallelse. Människan är en person som inte kan begränsas till denna världen, ty Gud har kallat henne för att adoptera henne och i den Helige Ande göra henne till sin Sons ”medarvinge.”

\* \* \*

”Det finns bara en människa i alla människor”,<sup>9</sup> skriver Gregorios av Nyssa, och Bulgakov understryker ”varje människas totalmänsklighet.”<sup>10</sup> Om man tar dessa uttryck i sin mest konkreta betydelse ger de full mening åt historien: finns det en enda människa är ju historien alltid *min* historia, jag bär inom mig hela mänsklighetens öde. Jag syndar med Adam och korsfäster Kristus; jag kan också uppstå med honom...

Synden förvandlar visserligen denna mångfaldiga enhet till en fientlig mångfald som bara upprepar sig. Syndens värld består av identiska individer som är varandras fiender, monotona exemplar på den mänskliga natur som själv på liknande vis betingas av det onda. Det är i detta sammanhang som

---

<sup>9</sup> Citerad av fader B. Zenkovskij, ”La Sobornost dans la nature de l’homme”, *Dieu Vivant*, nr 27.

<sup>10</sup> *Ibid.*

ensamheten finns med. Det är som om den fallna naturen i sin ensamhet förtärde sig själv genom sina myriader av individer.

Men kyrkan, som får mänskligheten att delta i det gudomliga livet, ger på nytt människan en chans till den kärlek som är starkare än döden. Inkarnationen har så till den grad "sammanfattat" människonaturen att den nya mänskligheten inte är annat än Kristi kropp i en välsignat påtaglig bemärkelse – det är samma blod som sköljer över oss och ger oss liv. I denna heliga kropps enhet är vi alla varandras lemmar. Men *blodets "identitet" motsvaras av eldens "olikhet."* Genom blodet är vi alla samma kropp, och genom pingstens eld är var och en av oss oändligt annorlunda. Andens lågor är många, en för varje kristen, och var och en belyser ett inre som ingen kan komma åt, den belyser det inifrån och skänker frihet och kallelse. Med fullkomlig självklarhet tänder den det ontologiska centrum för personen som den ortodoxa (och bibliska) människoläran kallar för hjärtat. Pingsten, och smörjelsens sakrament (konfirmationen) som för den vidare i kyrkan, bekräftar alltså varje persons unika karaktär. Den kristne skall inte bara bli del av kroppen som förenar. Han skall också fritt anamma och personligen leva av den uppståndelsekraft som finns i denna kropp. På ett alldeles unikt sätt måste han återuppfinna kristendomen, "personalisera" kyrkans enda mänsklighet och ge kroppen ett ansikte som den endast kan få genom honom, nämligen hans eget, förvandlat av den Helige Ande. Som Kristi kropp kräver kyrkan anslutning och lydnad, men som pingst kräver den personligt risktagande, inspiration och frihetskamp... Den förnyade mänskligheten är en i Kristus och mångfaldig i Anden, för att var och en på ett unikt sätt skall möta sin Herre.

Härav kommer gemenskapens dialektik: *ju mer jag skapar enhet genom att ge allt, desto mer bekräftar jag min unika karaktär.* Personen förverkligas genom givande. Hon vill inte behålla sitt eget liv för sig själv eller svartsjukt bevara sin egen skärva av mänskligheten, inte bara vad beträffar hälsa och rikedom, utan också ifråga om sitt förstånd, sina gåvor, sin renhet och själva sin frihet gentemot allt detta. Hon ger åt andra allt hon har, hon ger sitt liv och tar emot alla liv inom sig. I sista hand (men dit når man förstås aldrig, eftersom det närmast handlar om ett ständigt vidgande) äger inte människan längre någonting, men är allting – allt liv finns i henne, hela mänskligheten. Individen vill besitta allt och förblir tom och ensam, sluten i sin intighet, den aldrig upphörande hopsnörningens helvete. Personen besitter absolut ingen-

ting, avstår från absolut allting, skänker allt och tar emot allt. Detta är kärlekens lag: ju mindre jag äger, desto mera finns jag. ”Den som finner sitt liv skall mista det, och den som mister sitt liv för min skull, han skall finna det.”<sup>11</sup> Det är inte när jag försöker uppgå i den andre eller själv uppsluka honom som jag upptäcker att det finns blott en enda människa och en enda kropp, inte heller när vi båda utplånas i ett överpersonligt absolut. Nej, det sker i självöverlåtandets och mottagandets nåd, i de unikas ljus. Det sker inför Kristus, som möter oss alla tillsammans och helt och hållet ger sig åt var och en, efter Symeon den nye teologens ord. Kristendomen är ansiktenas religion. Härav följer en gemenskapens disciplin. *Respekt* i bemärkelsen fristående och vägran att behärska och förvirra, avstående från all form av grovhet, uppmärksam värdighet och strävan efter gemensam tjänst. *Ödmjukhet* som trots vardagens slit och bruk river av oss de skyggglappar gammal vana och självbelåtenhet ger oss och förnyar vår häpnad inför den andre, denna hisnande upplevelse av att andra finns och att deras existens är lika varm, innerlig och outgrundlig som min egen. Det är samma stilla och smärtsamma kärlek som den vi känner vid betraktan av ett sovande barn. Till disciplinen måste vi också räkna *ensamheten* (och nästans nödvändiga ensamhet), inte som ett avståndstagande (även om det fysiska avståndet är nödvändigt), utan som andlig finkänslighet och känsla för det dolda. En ensamhet som ständigt för mig tillbaka till Gud när jag inte kan älska, som får mig att nå bortom de horisontala förbindelser där jag hela tiden väntar mig något av de andra. En ensamhet som är förvissning om att ingen är mig skyldig någonting (”vi förlåter dem som är oss skyldiga”, säger vi i Fader Vår), men att jag står i skuld beträffande allt till Gud, som är ”naken, hungrig och i fångelse” i min nästa. All kärlek sammanfattas i ”ömhetsmadonnornas” blick,<sup>12</sup> i ett medlidande som inte ömkar sig, utan tar emot och förlåter utan begränsning. Den smärta som speglar sig där är de andras smärta, till fullo delad. Denna ”ömhet”, som utgör den ortodoxa askesens höjdpunkt, är både gränslös utsatthet – alltså också gränslös bön – för all världens smärta, och öppenhet i all ödmjukhet för den som verkar fullkomligt ordinär, förfallen och

---

<sup>11</sup> Matt 10:39, Mark 8:35, Luk 17:33

<sup>12</sup> ”Ömhetens Madonna” – *Eleousa* på grekiska och *Oumilenje* på slavonska – är en av ikonografins tre former av framställningar av Jungfrun med barnet. I den här formen vänder sig det gudomliga barnet, Faderns sanna ömhet, mot Maria, som för honom sammanfattar hela mänskligheten, och trycker med oändlig kärlek sitt ansikte mot hennes. Maria betraktar honom med en på en gång smärtfylld och glädjeric ömhet och fångar med sin blick också in den som ber inför ikonen. Det är en blick som tränger igenom det onda, förfallet och synden och ser Frälsarens lidande, men också hans uppståndelse. Den fäster sig vid syndaren med ett stilla allvar och tar emot honom, medan handen visar på Kristus, den utskänkta förlåtelsen.

motbjudande. Under det hårda skalet och revoltens steltnade lämningar, under askan och ruinerna finner denna ödmjukhet det förlorade barnet, den jungfruliga själen och den rena pärlan av en alltid möjlig tillit. Är inte detta i sista hand apokatastasen (den allmänna frälsningen), inte som doktrin, utan som hopp – bönen om att alla skall frälsas? Alla utom jag själv, som Antonios den store sade, ty jag förtjänar inte annat än helvetet.<sup>13</sup>

### *Tingens helgande*

Människans andliga öde kan inte skiljas från mänsklighetens, men inte heller från den jordiska tillvarons. Hela det påtagliga världsalltet utgör ju liksom en förlängning av vår kropp. Eller för att säga det på annat vis: vad är vår kropp annat än den form som vår "livsande" ger åt "stoffet" som finns överallt och ständigt genomströmmar oss? Det finns inget uppehåll mellan världens kropp och människans, världsalltet deltar i människans natur, det utgör mänsklighetens kropp. Människan sammanfattar detta förnimbara världsallt som hon också kan känna inifrån, och är därmed, som fäderna i de antika filosofernas efterföljd säger, ett mikrokosmos. Hon är det inte för att hon skall bli ett med världsalltet, utan för att hon skall rädda det.<sup>14</sup> Människan är världsalltets hypostas, dess medvetna och personliga uttryck, det är hon som ger tingen en mening och skall förvandla dem. För världsalltet innebär människan hoppet

---

<sup>13</sup> "Den helige Antonios hade bett Gud visa honom vem som var hans like. Gud lät honom förstå att han inte hade uppnått samma höjd som en viss skomakare i Alexandria. Antonios lämnade öknen, begav sig till skomakaren och frågade hur han levde sitt liv. Denne svarade att han gav en tredjedel av vad han tjänade till kyrkan, en annan tredjedel till de fattiga och behöll resten själv. Detta tyckte Antonios inte var särskilt märkvärdigt, han som hade lämnat allt han ägde och levde i fullkomlig fattigdom i öknen. Det var säkert inte i detta som han överträffade honom. Antonios sade: 'Det är Herren som har sänt mig för att se hur du lever ditt liv.' Den enkle hantverkaren, som hade stor vördnad för Antonios, anförtrodde honom då sin själs hemlighet: 'Jag gör ingenting särskilt. All jag gör är att jag under arbetet betraktar dem som går förbi och säger: måtte alla räddas och jag ensam förgås.' Tillbaka i öknen utövade Antonios detta andliga verk och undervisade det åt de eremiter som var i stånd att ta emot 'fast föda' och inte bara 'mjölk' (Heb 5:12,14). Alltsedan dess har fäderna fört det vidare som ett ovärderligt arv." Arkemandrit Sofrony, "Förbli i sinnet i helvetet och förtvivla ej", *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe*, nr 26, april-juni 1957. Denna artikel är ett mycket märkligt studium av segern över helvetet genom ödmjukhet och kärlek. Det är en kommentar till det ord som Kristus riktade till en munk på berget Athos 1938: "Förbli i sinnet i helvetet och förtvivla ej."

<sup>14</sup> De två berättelserna om människans skapelse i Första Mosebok beskriver denna förbindelse mellan människan och det jordiska kosmos. I den första (1 Mos 1:26-31) skapas människan efter de andra varelserna, men förenas med dem genom välsignelsen som avslutar den sjätte dagen. Hon framstår alltså som skapelsens höjdpunkt – det är människan som mikrokosmos. Den andra berättelsen däremot (1 Mos 2:4-25) beskriver människan som skapelsens princip. Hon får sin livsande från Gud och hennes liv är alltså rotat i den Helige Andes nåd. Utan henne kan växterna inte gro, det är hon som ger namn åt djuren och på så vis framträder som jordens hypostas.

Det är alltså inte genom att förena sig med kosmos som människan finner sin frälsning, utan tvärtom kosmos som finner sin frälsning genom människan. Det är därför som Gregorios av Nyssa inte kan låta bli att le när han tar upp det stoiska temat mikrokosmos – ty, som han säger, det betyder att vi är släkt med möss och mygg. Människans verkliga storhet ligger inte i detta, utan i det att hon är en person som kan förmedla nåden till den natur hon själv överskrider, en natur som på en gång omfattar kroppen och kosmos.



om att få ta emot nåden och förena sig med Gud, men också risken för misslyckande och fall. Låt oss minnas Paulus fundamentala text:

Skapelsen väntar otåligt på att Guds söner skall uppenbaras. Allt skapat (bokstavligen: ”det skapade” i sin helhet) har lagts under tomhetens välde, inte av sin egen vilja, utan på grund av honom som vållade det, men med hopp om att också skapelsen skall befrias ur sitt slaveri under förgängelsen och nå den frihet som Guds barn får när de förhärligas.<sup>15</sup>

Genom vårt fall har skapelsen underkastats förvirring och död, och den väntar sig också befrielse och härlighet av människan när hon genom nåd har blivit Guds barn. Vi är ansvariga för världen, ända till dess sista grässtrå. Vi är det ord, det ”logos” i vilket världen uttrycker sig och talar till Gud – det beror på oss om den hädar eller ber, om den är illusion eller vishet, nattlig magi eller fest. Det är enbart genom oss som kosmos, liksom den kropp vars förlängning det är, kan nå evigheten. Hur egendomligt det än kan förefalla för det moderna sinnet är det vår ondska, vår synd och vår snedvridna frihet som suger ut naturen. Det är vi som bär skulden till de ruttnande asen och de förvridna träden och det är vår vägran att älska som så många djur betraktar med trist och oförstående blick. Men varje gång som en människa blir medveten om eukaristins kosmiska betydelse och varje gång som ett rent sinne med tacksamhet tar emot en enkel upplevelse – som att äta en frukt eller andas in jordens doft – går det liksom en skälvning av evig glädje genom världens fibrer. ”Endast en ren själ kan förstå doften av en ros”, skriver Claudel.<sup>16</sup>

Universum är ju inte bara människans kropp. Det står inför människan som en gudsuppenbarelse, trots vår synd som förvanskar. Det finns inte bara en förbindelse mellan människan och kosmos, utan också mellan Gud och kosmos. Guds allestädes närvarande härlighet och hans strålande energi uppfyller världen; det finns i varje ting en gudomlig idé, ett ”logos” eller ord som riktar sig till oss. Tingen runt omkring oss är ord i fast form, en kosmisk bibel som den historiska Bibeln hyllar (till exempel Psaltaren eller Jobs bok) och vars eviga mening frälsningen låter oss uttyda.<sup>17</sup> Vi har gått miste om

---

<sup>15</sup> Rom 8:22

<sup>16</sup> *L'Oiseau noir dans le soleil levant*, s 127.

<sup>17</sup> “Lyft blicken och se hur fälten har vitnat till skörd’ (Joh 4:35). Ordet är mitt ibland sina lärjungar och ber dem som lyssnar att lyfta blicken mot Skriftens fält, och mot detta andra fält där Ordet finns i varje varelse,

kristendomens kosmiska upplevelse, som var så levande i den förnicenska teologin. Det var den som betonade den ekonomiska, kosmiska närvaron av och aktiviteten hos varje hypostas och förtydligade Efesierbrevets ord genom att säga: ”Fadern är över allting, Sonen omfattar allting, Anden är i allting.” Logos är struktur och ordning, Anden liv och skönhet.

Så kommer universum till människans hjälp i samma mån som människan kommer till universums hjälp. Tingen hjälper människan att be och människan hjälper tingen att be. En renad människa som upphör att betrakta tingen med begär, som makt- eller njutningsobjekt, uppfattar deras hemliga musik och samlar som en präst skapelsens ”logoi” för att föra dem inför Skaparen.<sup>18</sup> ”Han samlar ivrigt det synligas honung för att lägga den i det osynligas stora, gyllene kupa” – detta underbara ord från Rilke är på sin plats här.<sup>19</sup> På så vis befriar hon tingens väsen från osäkerhet och död, hon lösgör det budskap från Gud till människan som skall bli människans budskap till Gud. Paulus säger uttryckligen att tingen ”ropar i födslovåndor”<sup>20</sup> och det är de heliga som skall hjälpa till att ”föda” den helighet som är fånge i tingen och som kommer till medvetande i dem.

Tingens helgande borde vara vår allra vardagligaste uppgift. Det är inte alls kristet att understryka uppdelningen i heligt och profant. Både Gamla testamentet inför de kosmiska systemen och Nya testamentet inför fariséerna upprepar samma bud: det heliga måste profaneras om det står mellan människan och Gud. Gud är skrämmande – hur frestande är det inte att stänga in honom i det sakrala, att ersätta det personliga risktagandet han begär av oss, detta nyuppfinnande av varje ögonblick, med väl utarbetade metoder och beprövade recept. Så sätter man en bekväm evighet i den Eviges ställe, han som är det nyas flödande källa. Man ersätter kärlekens fruktansvärda äventyr med ett förnuftsäktenskap. Men om ingenting annat än kärleken är heligt, då måste kärleken helga allt! Ingenting är i sig heligt eller profant, eftersom Skriften säger att till och med grytorna kommer att vara heliga i Guds rike.

---

hur oansenlig den än är, så att de ser det vita och strålände ljuset av Sanningen som är överallt.” Origenes, *Kommentar till Johannesevangeliet* 13.42, GCS 4:269.

På samma sätt ansåg S:t Augustinus att den gudomliga barmhärtigheten ger människorna Bibeln, denna ”andra värld”, för att de på nytt skall kunna förstå världen, ”den första boken.”

<sup>18</sup> “Vi ger dig det som är ditt, taget från det som är ditt, i allt och för allt”, säger prästen i Johannes Chrysostomos’ liturgi när han upphöjer gåvorna. De kristnas allmänna prästämbete vidgar denna gest till att omfatta hela universum.

<sup>19</sup> Rilke, brev till von Hulewicz, I *Lettres de Muzot*, s 335.

<sup>20</sup> Rom 8:22

Heligt och profant finns inte, men det helgade och det ännu inte helgade finns, den helighet vi kan se och den som vi profanerar. Att helga är att öppna det slutna, med andra ord att öppna ögonen i Kristi närvaro. Människan bör ha medlidande med allt som lever, allt som finns, se det som det är i sitt elände, sin skönhet, väntan och outgrundliga verklighet och använda sig av det med tacksamhet, det vill säga "eukaristiskt." Det är viktigt att fasta, säger Buber,<sup>21</sup> men att äta kan vara heligheten själv – en förlängning just av eukaristin. I detta perspektiv blir liturgin till det kosmiska livets mittpunkt och mening. Tingen finns till enbart genom kyrkans bön, välsignelser och förvandlingar. Vätan stiger ur jordens djup, vattnet går runt i sitt livgivande kretslopp; jorden och himlen förenas i sol och regn, människan arbetar och skördar; källarna fylls av mörka dofter, det gamla kornet dör i jorden och det nya krossas i kvarnen. Allt detta sker för att det äntligen skall finnas en föda som inte leder till föruttnelse, för att livet inte skall leda till döden och brödet och vinet till slut skall bli helt och hållet sig själva, det vill säga Herrens förhärligade kropp. Ty utifrån detta ljusfyllda centrum, detta lilla stycke renad och förvandlad materie, sprider sig ljuset ända till de klippor och stjärnor vars substans finns i de heliga gåvorna. Ljuset av gåvorna sprider sig i allt vidare vågor. Vi måste veta att det inte finns någon gräns för liturgins utstrålning. Vi måste veta att vi är världsalltets präster och konungar och vi måste förlänga till hela vårt vardagsliv detta liturgiska helgande som långsamt fyller allting med helighet och förbereder världsalltets förvandling.

Redan jordens utsende säger någonting. I de nya länderna är naturen orörd eller så har människorna redan våldfört sig på den. Hos de "primitiva" folken, liksom i det icke-kristna Österlandet, smälter människans verk in i den kosmiska rytmen; människan bygger "kosmiska" tempel och söker i naturen symbolen för det ursprungliga paradiset: en lustgård i fjärran östern, en ö som stiger ur havet som världen i sin begynnelse. I de gamla kristna länderna däremot har naturen fått ett ansikte, ett mänskligt ansikte. Istället för att göra sig "kosmisk" och uppgå i ett opersonligt absolut har människan personliserat naturen för att skänka den till Gud. Varje folk, lokal kyrka och helighetstradition har på så vis skapat sitt eget landskap genom den oförstörbara mångfaldens nåd.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Föreläsning på Sorbonne, 1956.

<sup>22</sup>

Hur annorlunda det än kan förefalla oss vara i våra dagar är alltså folkens och hela den sammantagna mänskliga kulturens öde djupt förbundet med kyrkan. De kristnas uppgift genom hela människohistorien är att väva Kristi bruds mångfärgade dräkt och ”bygga upp Kristi kropp.”

### *Att ”bygga upp Kristi kropp”*

Vi står med en gång inför en skarp motsättning här: Guds rike är inte av denna världen, men finns redan i världen. Vad innebär denna dualitet? Vad är denna gåtfulla länk mellan kyrkan och världen, detta förhållande som inte är statiskt, utan dynamiskt och sträcker sig mot förvandlingen av hela världsalltet?

\* \* \*

Kristi ord och exempel understryker motsättningen mellan gudsriket och världen. När frestaren erbjuder honom ”alla riken i världen och deras härlighet”, svarar Jesus:

Gå din väg, Satan. Det står ju skrivet: Herren, din Gud, skall du tillbe, och endast honom skall du dyrka.<sup>23</sup>

Kristus drog sig undan dem som ville göra honom till konung och accepterade inte någon annan krona än passionens blodbestänkta törnen. Det är en motsättning som är nödvändig för att den mänskliga friheten skall respekteras:

Han som är Messias, Israels konung, nu får han stiga ned från korset, så att vi kan se det och tro på honom.<sup>24</sup>

Det är Guds vilja att syndens och dödens värld består – sådana är kärlekens fruktansvärda villkor. Den kristne bör inte vänta sig annat än förföljelse, ty ”tjänaren är inte förmer än sin herre.”<sup>25</sup> De rådande formerna av förföljelse är desto effektivare för att de avstår från våldets berusning: likgiltighet, oförstående, relativism och uppbyggandet av ett belåtet samhälle utan Gud.

---

<sup>23</sup> Matt 4:32

<sup>24</sup> Mark 15:32

<sup>25</sup> Joh 13:16

Efter revoltens ateism kommer likgiltighetens ateism, ja, till och med en gnostisk ateism som är förtjust i spiritualitet och inte ens behåller stoltheten i ett nej till Gud. Hur ensam står du inte där, du kristne, inför maskinen och yogan, jordens och himlens tekniker, ensam med semitiska Gud till människans avbild, ensam med din meningslösa Gud! Ändå når dig en stämma mellan Marx och Guénon, en stämma som säger:

Saliga är ni när man skymfar och förföljer er och på alla sätt förtalar er för min skull.<sup>26</sup>

Motsättningen mellan gudsriket och världen ger alltså utrymme för friheten, det vill säga för tro och kärlek. Döden och synden tjänar också någonting till: alltsedan passionen fylls i det fördolda ångestens avgrund med kärlek och döden kan i varje stund bli till en död i Kristus, det vill säga en uppståndelse. Det är också att lyda Gud att ”ge kejsaren det som tillhör kejsaren.”<sup>27</sup> Det innebär inte att man inte kan göra uppror mot det onda, eftersom detta uppror sker i kärlek. Den kristne kan inte svara på ont med ont. Ett uppror i våld är bara ett annat sätt att underkasta sig våldet. När kejsarens befallning går emot Kristi bud kan inte den kristne lyda – han måste vittna för rättvisa, kärlek och sanning genom sina handlingar och sedan ge kejsaren vad som tillhör kejsaren, det vill säga hans fysiska liv. Den kristnes uppror kallas för martyrium. Det kan vara ett dagligt vittnesbörd, genom att man ödmjukt accepterar diskrimination och misslyckanden. I sin yttersta form är det som Antigone, men en Antigone som älskar sina fiender.

Motsättningen mellan gudsriket och världen kan inte lösas i historien, som ända till slutet kommer att förbli en kamp. Den är en väldig strid som de apokalyptiska symbolerna framställer så mäktigt, en enorm kamp som drabbar såväl själen som kroppen och drar med sig änglar och demoner. Dess huvudsakliga enviger undslipper oss, eftersom de sker i det fördolda hos varje människa. Historiens yttersta djup öppnar sig i kyrkan – inte i de lärdes ”kyrkohistoria”, utan i helighetens ”storverk.” Hur ofta har världens öde inte berott på bönen hos ett helgon, en syndare eller en okänd människa?

---

<sup>26</sup> Matt 5:11

<sup>27</sup> Matt 22:21, Luk 20:25, Mark 12:17

Vi bör alltså driva ut två symmetriska frestelser: hoppet om att kyrkan redan i historien skall innesluta världen, och hoppet om att världens utveckling skall få gudsriket att uppstå här på jorden.

Det är fåfängt att hoppas på att kyrkan skall anamma och göra till sin denna värld innan tiden har nått sitt slut. Det vore detsamma som att lägga åt sidan saligprisningarnas ”upp-och-nedvända” värld och följa den värsta formen av logik. Det vore att kompromettera kyrkan med maktvilja och habegär och framför allt att bortse från människans frihet. Det var så som Joseph de Maistre och ”teokraterna” kom att framställa evangeliet som en hyllning till bödeln:

All storhet, all makt och all underkastelse vilar på bödeln. Han binder människorna samman och är deras fasa. I samma ögonblick som man avlägsnar denne obegriplige tjänare rusar kaos in, ordningen upphör, tronerna faller och samhället försvinner. Alltså är Gud straffets upphovsman, liksom han är maktens!<sup>28</sup>

Så blir Gud till överstebödeln som kastar sina fiender i helvetet...

Detta uppgående av världen i kyrkan har varit och är kanske än idag Roms stora frestelse – påvens övertagande av kejsarens makt. Vad ortodoxin beträffar är risken i detta sammanhang inte så mycket herravälde som statisk sakralisering – hade inte det heliga Ryssland blivit till ett kristet Tibet? I sina relationer med staten bevarade vår kyrka under den enhälliga trons tid ”symfoniidealet.” Det minskar dock inte spänningen som gudsrikets översinnlighet ger upphov till, vilket också bevisas av martyrerna som dog under de ikonoklastiska kejsarna och S:t Filip's uppträdande inför Ivan den förskräcklige.

Solovjov, som var en ivrig läsare av Auguste Comte, drömde visserligen om en stat som skulle vara organiserad kärlek, en teokrati befäst av föreningen mellan mänsklighetens tre ledare – påven, kejsaren (av Ryssland) och profeten, den inspirerade filosofen, som säkert var Solovjov själv. Hans sista verk – ”Berättelsen om Antikrist” – beskriver emellertid slutet på denna dröm. Mänsklighetens lott visar sig inte alls vara det Gudas utveckling, det är ett drama utan upplösning på jorden. Det perfekta samhälle som den ”store

---

<sup>28</sup> J. de Maistre, *Soirées de St-Petersbourg*, första samtalet.

andlige ledaren” sätter i stånd är en totalkatastrof där själarna underkastas Antikrist. Gudsrikets intåg sker istället på ett rent eskatologiskt plan, när historien på tragiskt vis har gått ur led.

Man kan alltså inte ignorera det tragiska i den kristna tillvaron, som slits mellan den fallna världen och den nya skapelsen, mellan ”denna världen” och ”den tillkommande världen.” Det är ur detta som den gamla ryska tanken om monarkin uppstod (idag skulle man snarare säga: om makten), enligt vilken konungen bör dö som martyr. Det är ett i förtid givet svar på Saint-Justs ord: ”man regerar inte ostraffat”, och ett äkta deltagande i Kristi kärlek, den kärlek om vilken Johannes Chrysostomos skrev:

Jag kallar honom konung därför att jag ser honom korsfäst. Det är som sig bör att konungen dör för sina undersåtar.<sup>29</sup>

Hoppet om att utvecklingen skall få gudsriket att komma här på jorden, som blivandets höjdpunkt, är inte mindre fåfängt. Feodorov hade en djup ingivelse om den kristnes seger över döden, men han förvanskade den genom att dra in moderna myter om vetenskap och framsteg. Sålunda drömde han om att teknik, magi och askes skulle förenas för att göra det möjligt att återuppväcka förfäderna och låta dem ta del i den jordiska salighet för vilken de uppoffrat sig. I de skrifter som efter hans död fick namnet ”Det gemensamma verkets filosofi” ville han korrigera utvecklingsteorin från en kristen synvinkel. Han såg det orätta i att hela släktled uppoffrade sig för kommande generationers lycka och uppmanade mänskligheten att förenas i *kärleken till fäderna* för att befria dessa från döden. Den energi som förslösas på helt och hållet profan vetenskap och även på erotism borde vändas inåt för att ge människan en möjlighet att återuppväcka förfäderna.

I ett sådant perspektiv når Kristi verk sin höjdpunkt med Lasaros’ uppståndelse. Kristus har kommit för att redan nu uppväcka de döda, men mänskligheten förstod det inte och korsfäste honom. Genom sin egen uppståndelse gör han det dock möjligt för oss att återuppta hans verk och tillsammans med honom bli ”återuppväckare.”

---

<sup>29</sup> Johannes Chrysostomos, *De cruce et latrine*, hom. II, P.G. 49, koll 413.

Efter den ryska revolutionen fick Feodorov efterföljare som preciserade hans tankar i teologiska termer. Den traditionella kristendomen var enligt dem en ”nekrologi” som föll ned inför korset och gudomliggjorde döden. Den verkliga kristendomen skulle bygga upp en lycklig mänsklighet med hjälp av en teknik driven av nåd, en mänsklighet som skulle upprätta gudsriket på jorden.

Feodorovs och hans lärjungars kristendom är alltså definitivt en kristendom utan korset, en ny millenarism utan någon känsla för den sanna eskatologin och dessutom utan någon respekt för de döda, som kanske inte alls vill bli väckta ur sin renande sömn.

Evangeliet förkunnar ingenting av det här slaget. Evangeliet förutser att historien blir värre. Hela Bibeln framställer fallet som en historisk process som hela tiden ökar i hastighet. Kyrkofäderna i sin tur säger att världen, liksom alla skapade organismer, kommer att göra slut på sina livsresurser, försvagas, bli gammal och dö. Den kristne tror inte på utvecklingen. För honom är den en myt, en oönskad sekularisering av det bibliska hoppet som har tjänat som ursäkt för totalitarismens massakrer och det personliga förkastandet av det inre livet. Den kristne ber med Didache: ”Mån nåden komma och världen förgå.” Samtidigt vet han att han måste anamma substansen av den förgängliga världen i historien för att kunna förvandla den i evigheten.

Alltsedan inkarnationen och pingsten är Guds rike närvarande i världen på ett dolt vis, genom kyrkan som mysterium och ikon, den eukaristiska kyrkan. Parusin är redan i världen och dömer och förvandlar den, denna unga flicka med vitt hår som Hermas såg – Slutet, enheten fullkomnad som Guds närvaro bliven allt i allt. På så vis inser vi att motsättningen mellan gudsriket och världen är dynamisk, den drar mot en lösning, en upplösning som inte har med enbart historien att göra, utan med historien såsom avskaffad och fullkomnad av evigheten. Motsättningen mellan gudsriket och världen får sin lösning i Kristi återkomst, parusin, men parusin finns redan i kyrkans mysterier, den finns med som ankomsten av den som skall fullkomnas i oss, Kristus. Det är alltså i varje kristen som motsättningen mellan gudsriket och världen börjar lösa sig, i den mån den kristne genom pingstens fortlöpande nåd blir medveten om parusin och personligen anammar den fullhet som finns



i Kristi kropp. Vi befinner oss alltsedan inkarnationen och pingsten i de sista tiderna. Vi lever i tiden, men tiden har redan fullkomnats, vi fångar upp historien i evigheten och bygger upp Guds rike. Det är ett förvandlingsverk som emellertid inte kan betraktas på ett historiskt vis, som ett kollektivt blivande. Eftersom det är eskatologiskt äger det ingen mening utanför personen, det vill säga utanför heligheten. I och med Kristi första ankomst har nämligen tiden fullkomligt förändrats. Historien är fullkomnad i Kristus, och det är en händelse som måste få återklang i var och en av oss. Pingsten gör att vi befinner oss i kristushändelsens sfär, så att denna hör varken till det förflutna eller till framtiden, utan ger värde åt varje ögonblick i människohistorien och i varje liv. Vi lever verkligen i aposteln Johannes' "yttersta tider", inte därför att vi befinner oss i någon apokalyptisk yra, utan därför att vår tid i sig själv är eskatologisk och ställer oss inför slutet. "Se, jag står vid dörren och bultar."<sup>30</sup> Genom den kraft som verkar i oss<sup>31</sup> gör vi oss själva till levande stenar i en gudsmänsklig byggnad, i vilken det råder *communicatio idiomatum* mellan tid och evighet, liksom det gör mellan Kristi två naturer. Genom Andens nåd bygger vi på den grund "som redan finns ... Jesus Kristus."<sup>32</sup> "Elden skall pröva vad vars och ens arbete är värt" genom att bränna upp "trä, gräs och halm", men förvandla "guld, silver och ädelstenar." När Kristi kropp så "byggs upp"<sup>33</sup> återupprättas alltså redan världen för evigheten. Var och en av oss, vars själva kropp (och följaktligen allt det genom vilket den förlängs) blir till "den Helige Andes tempel",<sup>34</sup> lägger då grunden till det himmelska Jerusalem som skall motstå elden. Vi kan alltså ta del i denna världens liv, men utan att någonsin glömma att det enda verkliga uppbyggnadsarbetet inte kan vara annat än kyrkans. Vi skall föra in hela världsalltet i kyrkan för att det vid parusin skall förvandlas till Guds rike. Idag krävs det definitivt att man strävar efter en "öppen helighet" för detta uppbyggnadsverks skull. Skall det kristna livet vara totalt måste det vara fritt från rädsla och öppet.

Det måste för det första öppna sig för världens lidande och ångest – som de kristna är ansvariga för – för att svara på det med ett sinne som i allt högre grad är utblottat på sanningar. Det är i koncentrationslägren och den stora

---

<sup>30</sup> Upp 3:20

<sup>31</sup> Ef 3:20

<sup>32</sup> 1 Kor 3:11

<sup>33</sup> Ef 4:12

<sup>34</sup> 1 Kor 6:19

stadens neonbelysta, hårdsminkade helvete som människan lär känna värdet av en förtroendefull blick eller en gest av verklig ömhet. Någon kollektiv och automatisk färd upp mot Anden hör inte till historiens uppgifter, snarare tvärtom: en allt klarare nedgång i helvetet, i det febrila utforskande av intigheten som sliter av människan alla halvsanningar och masker och driver henne, som i en apofatisk upplevelse, allt närmare valet mellan vansinne eller helighet. Må ångestens vindar väcka de kristna som har slagit sig till ro i kyrkan, må den också slita av oss våra halvsanningar och masker, så att vi inser att det bara finns döden och kärleken! Så kan vi skänka de bröder som befinner sig i hopplöshetens djup evangeliets nakna, lidande, uppståndne Gud – Treenighetens ”korsfästade, korsfästa och segrande kärlek.”<sup>35</sup>

Samtidigt måste vårt kristna liv öppna sig för den vetenskapliga forskningen, för hela glädjen i att uppfinna och upptäcka och den mänskliga kulturens alla försök till skapelse och skönhet. Allt som finns, från atomer till nebulosor; all skönhet, från de förhistoriska grottorna till den abstrakta konstens ångestladade penseldrag; alla ansträngningar för att upprätta rättvisa och fred och alla nya medel att ta emot vår jord, ända till flygplanet med vars hjälp vi till sist har kunnat uttyda även den obetydligaste jordplätts kärleksbudskap – allt detta måste vi sila genom vårt kärleks såll. Det som kärleken låter oss leva, ta emot och lasta på kyrkans ark är det enda som kommer att klara sig när den sista, saliga katastrofen kommer. Står det inte om det himmelska Jerusalem: ”jordens konungar kommer med all sin härlighet”?<sup>36</sup> Vi kommer inte att behöva några ikoner i Guds rike, eftersom de heliga själva kommer att vara där och varje människa skall visa sig vara en ikon. Men den konst som vi felaktigt kallar profan skall avslöja sina största verks hemligheter och allt det på jorden som har räddats genom att människor skapat i skönhet skall ropa till oss i tacksamhet. Den kristne bör alltså vara med och kämpa för personens respekt och jordens förvandling i vetenskap, teknik, konst och arbete för samhällets uppbyggnad och världens enhet. Utifrån sett kan denna kamp förefalla hopplös, ty den är alltid vansklig och måste ständigt börja om. Inombords bär den redan frukt för evigheten, hos varje person som för den med bönen och kärlekens osynliga vapen. Historiskt sett är den kristne en Sisyfos, men en Sisyfos som segrar inombords. När stenen i ”denna världens”

---

<sup>35</sup> “Faderns kärlek korsfäster. Sonens kärlek korsfästs. Den Helige Andes kärlek segrar genom korsets kraft. *Så älskade Gud världen!*” Filaret av Moskva, ”homelia för långfredagen”, *Messenger de l'exarchat du Patriarcho russe*, nr 10, april 1952, s 8.

<sup>36</sup> Upp 22:24

uppfattning faller ned igen har den kanske blivit en värdefull sten för ”den tillkommande världen”, något som parusin skall uppenbara. Det finns inga ofelbara metoder att bedriva kristen politik, kristen ekonomi eller kristen konst (eller kristen matlagning). Däremot bör den kristne vara personligt närvarande i politik, ekonomi och konst, han bör vara där som en öppen och förvandlande närvaro. ”Vinn inre frid, så skall mängder av människor finna sin frälsning omkring dig”, sade S:t Serafim av Sarov. Vinn inre frid, så skall kulturen, skönheten och intelligensen finna sin frälsning omkring dig. Vi borde i vår tid på nytt ta upp den andliga revolution som skedde i Ryssland i början på 1800-talet, när ”starjetserna” lärde ut åkallan av Jesu namn till miljoner lekmän. Detta namn, åkallat överallt, skall driva ut demonerna, lägga under sig de hedniska krafterna och förvandla all mänsklig aktivitet till helgelseverk.

Teknikens värld, till exempel, är på ett vis demonisk. Det är den lägre världens krafter som driver maskinernas hjul och den mekaniska temporaliteten, som ständigt strävar efter det ögonblickliga, faller utanför människans rytm och blir till en parodi på änglarnas eoner. Är detta ett skäl till att kristna bör vända sig från maskinerna? Är de inte tvärtom de enda som kan använda dem på ett positivt sätt genom att med Jesu namn driva ut demonerna som finns där?

Har man någonsin tagit i beaktan liturgins kraft som gudsverk (teurgi) gentemot den vetenskap och teknik som bryter ned materien? När ett stycke materie kan bli liksom intighetens sakrament, hur betydelsefullt är då inte detta andra stycke som blir till fullhetens sakrament – ja, hur betydelsefullt är då inte det liturgiska verket såsom total integration av materien?

Här kan man kanske anmärka att det vore möjligt att tänka sig andra former av kristet engagemang vid sidan av det traditionella munklivet, som i och för sig behövs nu mer än någonsin. Somliga kunde vara det slags tysta närvaro i det mänskliga lidandets dunkla vrår som upprättats av fader Foucaults Jesu Små Bröder eller komuniteterna i Taizé och Grandchamp. Andra kunde lägga tonvikten på en djärv och bröllopsliknande spiritualitet, som tecken på den äktenskapspakt som människan måste göra med jorden genom sitt i all ödmjukhet hjältelika arbete. Så kan vi ana konturerna av den verkligt konungslige kristne, på en gång munk, stridskämpe i livets alla kamper och

diktare – på en gång öppen och fristående, en som fastar och ändå njuter av världens skönhet. Den kristnes roll i världen är en konungs roll. Han är smord av den Helige Ande, jordens förmedlare och den som bär fram allting i tacksägelse, prästkonungen som öppnar sig för allt som finns för att skänka det till Gud. Han är den, säger Isak syriern, som brinner av kärlek

för hela skapelsen, för människorna, för fåglarna, för djuren, för demonerna, för allt som är skapat.<sup>37</sup>

Riket den kristne är konung över är dock osynligt. Därför är denne konung också en narr.

I världen som Guds skapelse är han konung, men i ”denna världen” som nedärvd, kollektiv lögn och spelplats för lidelserna är han en narr. Narren är en högtstående komiker som driver gäck med människorna. De tar sig själva och sin betydelse på ett så stort allvar, de är så viktiga och vill alltid ha rätt. Först och främst skrattar han åt sig själv, han som bara är en dammtuss i den värld han påstår sig vara konung över. Den kristne är inte en allvarlig människa, han tar inte världen på allvar och skrattar åt allt allvar. Allra mest skrattar han åt kyrkans allvar, denna prästerskapets ständiga frestelse, och profetismens allvar, denna lekmännens ständiga frestelse. Den kristne ger rått kött åt konungen att äta under fastan, precis som ”dåren för Kristus” i 1500-talets Ryssland (ty vad är det för mening med att fasta när man som Ivan den förskräcklige ”dricker de kristnas blod”?). Han kastar sten på de rättänkandes fönster och kysser tröskeln till hornas hus. Så vad är människans roll i världen? Det är att vara en dåre – en dåre i Kristus.

*Olivier Clément*

---

<sup>37</sup> *Asketiska traktater* 81 (Spanos, s 306).