

Teologi och helighet

Under många århundraden var så gott som alla de stora helgonen också stora teologer. De förenade ett starkt och tydligt engagemang för Gud i kyrkan med en personlig strävan efter renhet i sina liv. Detta hör till det minst uppmärksammade men ändå märkligaste i den katolska teologins historia. Ordet »teolog« ger vi här dess fulla betydelse av en kyrkans lärare, vars uppgift och kallelse det är att lägga fram uppenbarelsen i dess helhet och fullhet, det vill säga att sätta trosläran i centrum för sitt verk. Så förhöll det sig verkligen, ty om dessa heliga blev till »pelare«, kallade till att stötta kyrkan så var det därför att de uppvisade fullheten av kyrkans lära i sina liv och fullheten av kyrkans liv i sin lära. Av detta följde deras bestående inflytande: i dessa människors liv fann de troende liksom en klar framställning av deras lära, en garanti för dess värde. På detta vis kunde de försäkra sig om mästarens och hans budskaps tillförlitlighet.

Av detta följde också, för deras egen del, vissheten om att de inte fjärmade sig från den uppenbarade sanningens rättesnöre, en sanning som består just i denna levande omskrivning av teori i praktik och kunskap i handling i den positiva betydelse som evangeliet ger. »Om ni förblir i mitt ord ... skall ni förstå sanningen« (Joh 8:32). »Den som söker hans ära som har sänt honom, han talar sanning, och ingen orättfärdighet finns i honom« (Joh 7:18). Och ännu mer kraftfullt: »Den som säger, 'jag känner honom', och inte håller fast vid hans bud, han är en lögnare och sanningen finns inte i honom« (1 Joh 2:4). »Den som inte älskar har inte lärt känna Gud, ty Gud är kärlek« (1 Joh 4:8).

Det står alltså klart att i det i uppenbarelsens logik inte finns det någon verklig sanning som inte inkarneras i handling, i någonting man »gör«. Denna inkarnation blir rentav till kriteriet för all verklig sanning (1 Joh 2:22; 4:2). Att »vandra i sanningen« är den troendes sätt att besitta sanningen (2 Joh 1:4; 3 Joh 3-4 etc). Den Helige Ande delar ut uppgifterna i kyrkan efter sitt behag: åt somliga ger han lärarens nådegåva (Ef 4:11; 1 Kor 12:29), med »ord av kunskap genom Anden« (1 Kor 12:8). Denna särskilda kallelse består helt och hållet i att undervisa och förkunna uppenbarelsens sanning. Det är den gudomliga sanningen som tar form i Kristi mänskliga liv så att både mästaren och lärjungarna kan känna igen och bekräfta den genom att »vandra i sanningen«. Vårt rättesnöre är ju Kristus, som själv framställer sig som och är själva modellen för sanningen. Hans existens är ju den levande bilden av sanningens väsen: han är »Guds avbild« (2 Kor 4:4). Han säger: »Jag gör alltid det som

behagar honom« (Joh 8:29). Det är tack vare denna förening mellan kunskap och liv som kyrkans stora lärare, i trohet till sin uppgift, blev till äkta lärare och herdar. Man markerar ibland skillnaden mellan dessa två roller, lärare och herde. Alla herdar är inte stora lärare, även om deras uppgift förutsätter att de tar del i förkunnelsen av läran (2 Tim 2:24 etc). Alla stora lärare behöver inte heller vara herdar även om de har del i herderollen, även om de inte formellt sett är biskopar.

Låt oss då inte förvånas över hur inte bara lära och helighet förenas under de första århundradena, utan även lärarens och herdens två ämbeten (i den betydelse termerna ges i Ef 4 och 1 Kor 12). Irenaeus, Cyprianus, Athanasios, de två Kyrillos (av Jerusalem och av Alexandria), Basileios, Gregorios av Nazianzos, Gregorios av Nyssa, Epifanios, Theodoros av Mopsuestia, Johannes Chrysostomos, Theodoretos, Efraim, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Fulgentius och Isidorus var alla biskopar – för att inte nämna de två stora lärarpåvarna, den helige Leo och den helige Gregorius. De enda undantagen under denna period är de två alexandrinerna (Klemens och Origenes), Hieronymus, Maximos bekännaren och Johannes av Damaskus; men dessa asketer och munkar betonar desto mera enheten mellan lära och liv.

Detsamma gäller för övrigt de flesta av de lärar-biskopar som vi har nämnt: själva munkar eller åtminstone i nära kontakt med munkväsendet får de betraktas som starka förespråkare för samma vision. Kort sagt representerar dessa kyrkans pelare en fulländad människotyp. Vad de lärde levde de, i en förening som var så spontan, för att inte säga naiv, att de var helt obekanta med den moderna uppsplittringen mellan lära och fromhet. Det vore lönlöst och stick i stäv med fädernas innersta avsikter att dela upp deras verk i dogmatiska och »andliga« böcker. De var förvisso bekanta med polemik och följaktligen också med apologetik. Men den utgör inte en konst för sig, den bara stimulerar utvecklandet av ständigt nya formuleringar av läran.

När Irenaeus, Basileios, Gregorios av Nazianzos och Augustinus vänder sig till sina motståndare ställer de sig inte på tröskeln till teologin utan mitt i dess hjärta. Det enda svar de förmår ge kommer från den rena uppenbarelsens fullhet och djup. De framställer sig inte annorlunda vare sig de talar till dem som är »utanför« eller till dem som är »innanför«, även om de måste klargöra för de ena vissa punkter som de andra redan känner till. För att förklara det kristna livet för dem som är »innanför« använder de sig uteslutande av uppenbarelsen såsom den har lagts fram av traditionen.

Visst kan man sätta Origenes' kommentarer gentemot hans homilior och spåra en

mera vetenskaplig tendens i de ena och mer pastoral iver i de andra, men tittar man lite djupare är det knappt att nyansskillnaden märks: i båda fallen rör det sig om att lägga fram Guds ord som alltid är på en gång livets Ord och sanningens ord. Man kunde säkert ta fram vissa verk av mera praktiskt slag i fädernas produktion – i synnerhet korta traktater – och samla dem under titeln »andlighet«. Men tros läran finns med i skrifterna om det kristna livet lika väl som i polemiken. Fädernas exegetiska verk är lika dogmatiska som de är polemiska eller andliga.

Så förhåller det sig inte längre idag. Det har skett en otrolig breddning av det teologiska kunskapsområdet. Filosofin har etablerat sig med egen rätt vid sidan av teologin, och med den har ett filosofiskt sanningsbegrepp uppstått som är helt giltigt i sitt eget sammanhang men står främmande för den uppenbarade sanningens upphöjda perspektiv.

»*Adequatio intellectus ad rem*« – det är en definition som främst beaktar sanningens teoretiska aspekt. Även om man fortfarande anar den nära förbindelsen mellan det sanna och det goda, såsom varats transcendenta attribut, så är det nu mera ur ett antropologiskt perspektiv i relation till förnuftet respektive viljan än i deras objektiva samhörighet, deras identitet. Filosofin, läran om det naturliga varat utanför uppenbarelsen, kan inte känna till att denna filosofiska definition av sanningen i sin allra högsta form måste vara treenig, enligt de stycken om sanningen som vi citerade från Johannes. Man behöver inte missta sig på den övernaturliga sanningen så länge man tar de filosofiska begreppen till utgångspunkt för att bereda vägen för den slutgiltiga, övernaturliga och gudomliga sanningen. Tillsammans med den mänskliga naturen har de upphöjts i Kristus och kan aldrig berövas sin egen sanning. Mänskligheten finns hel och sann i Logos, men liksom hela Kristi människonatur blir de till medel och uttryck för hans gudomliga person och sanning. Farligt blir det först när filosofin gör sig till förberedelse för teologin, det vill säga trons utläggning av uppenbarelsen, och när den betraktar sig själv om dess orubbliga och definitiva grund. Begreppen tränger sig då på som normer, kriterier och därmed domare över trons innehåll utan att medge en överföring till trons värld, vilket är nödvändigt. Som om människan hade en absolut visshet om vad sanning, godhet, vara, kärlek och tro är, redan innan uppenbarelsen har upplyst dem om det! Som om den gudomliga uppenbarelsen av denna verklighet kunde infogas i ett redan väletablerat sammanhang av filosofiska begrepp!

Studieplanen i prästutbildningen gör inte faran mindre, tvärtom. Prästkandidaten bekantar sig först med den rena filosofin innan han vänder sig till teologin. Han

behöver alltså en nästan övermänsklig vaksamhet för att inte närma sig uppenbarelsen med förutfattade meningar. Man kan inte betrakta saken som helt avklarad förrän han kan se den naturliga filosofin i dess helhet som ett led i en teologisk syntes som ger mening åt världen och som på organiskt och bestående vis leder det naturliga över i det övernaturliga. I en närmast övermänsklig ansträngning öppnar sig då på nytt möjligheten att introducera denna tankevärld i ett kristet liv, fastän större och rikare. Man kan då vara en kristendomens lärare i den gamla bemärkelsen. S:t Albertus Magnus, S:t Bonaventura och S:t Thomas har utfört den gigantiska bedriften att inte låta sig dras med i filosofins överväldigande ström när de formade sin avgörande förståelse av sanningen, utan förkroppsligade den gamla föreställningen om läraren som inte kan vara annat än helig.

Hur enastående denna bedrift var, om det vittnar de följande århundradena tydligt ända fram till vår tid. Under denna epok ser man sällan någon fullständig teolog, det vill säga en som är helig. Tvärtom har filosofins intåg i teologin fått de stora helgonen att fly bort från teologin. Vid sidan av trosläran (ty det är om denna kunskap, som är central i utläggningen av uppenbarelsen, som det hela tiden handlar här), börjar en ny vetenskap om det kristna livet att ta form. Den har sitt ursprung i den medeltida mystiken och blir oberoende i och med *devotio moderna*. Det är främst på den vägen som vi möter de heliga. Fortfarande finns förvisso stora lärare: Johannes av Korset, Petrus Canisius, Roberto Bellarmino, Alfonso av Liguori. Men Johannes av Korset är lärare för sin mystik, inte för sin dogmatik. Petrus Canisius, var definitivt inte någon dogmatiker, eftersom han spridde läran i lättillgänglig form. Bellarmino var debattör, Alfonso av Liguori var moralteolog. Ingen av dem fick sin dynamik från trosläran, än mindre från trosartiklarna. Detsamma gäller François de Sales. Som »andlighetens« egentlige grundare har han gett den en plats i religionsvetenskapen som är allmänt erkänd, men den är inte solitt förankrad.

I sin bok *Métaphysique des Saints* har Bremond ofrivilligt satt fingret på denna ömma punkt i den moderna teologin. Vad skulle fäderna ha sagt bara om titeln? Behöver eller kräver de heliga en egen metafysik? Är inte den allmänna metafysik som förkunnas i kyrkan god nog åt dem? Vad skulle denna nya metafysik bestå av? Skulle det vara en vagt esoterisk lära om »den rena bönen«, som struntade i den vanliga religionsundervisningen eller lämnade den långt bakom sig för att bestiga de obefläckade höjderna av fulländad askes och mystik? I dessa sfärer kunde då subtila och nyanserade diskussioner och samtal föras om mera askes eller mera mystik, mellan Bossuet och Fénelon, mellan Alvarez och Rodriguez, alla dessa företrädare för en förfinad »religiös känsla«.

Allt detta är helt likgiltigt för den läromässiga teologins utveckling. Att Bremond har kunnat ge sig på en sådan omfattningsrik *Histoire du sentiment religieux* utan att ens nämna teologin som lärokunskap är en märklighet som måste räknas bland kyrkohistoriens stora gåtor.

Men det var inte Bremond som hittade på denna underliga abstraktion. Han bara upptäckte den, och helgonen själva hade redan fullkomnat den. Kanske den förste var den inte alltför begåvade student som studerade skolastisk filosofi och teologi i Alcalá, Salamanca och Paris, och i vars verk och skrifter man knappt finner ett spår av hans studier: Ignatius av Loyola. Den lilla boken *Andliga övningar* som han lämnade sitt sällskap som grund för helighet har visserligen på slutet en kort anvisning om både den skolastiska och den positiva teologins metod. Det är en vink om att man bör ägna samma uppmärksamhet åt skolastiken som åt patristiken, vilket är värdefullt för hans lärjungar att bli påmind om. Men den innehåller ingenting substantiellt som ens indirekt låter ana den undervisning han fått i dogmatik. Med den oskuld och intuition som hör barn och helgon till drog Ignatius sin kunskap direkt från uppenbarelsen. Utan att vilja utforma någon teologi (vilket han inte ansåg sig ha kraft eller kallelse till) försatte han sig med en gång i det johanneiska perspektivet, där kunskap och liv blir till ett. De andliga övningarna leder genom betraktandet av Herrens liv till »utkorelse« för ett liv som är grundat på det fulla kristna idealet. Det är just därför som de har blivit till de efterföljande århundradenas stora helgonskola. De återställde det rena kristna sanningsbegreppet, som är föreningen mellan tanke och helighet. Därför har S:t Ignatius' *Andliga övningar* blivit till alla ordnars praktiska helighetsskola, precis som en dominikan, S:t Thomas, blev skyddshelgon för alla teologiskolor, vilken orden de än tillhör (Cod. Jur. Can. 595).

Ett finns emellertid något som S:t Ignatius inte förmådde: att återställa enheten mellan läroväsendet och heligheten. Hans lärjungar gjorde det inte heller. Det är underligt men anmärkningsvärt att ingen bland så många spränglärda jesuiter har lyckats vaska fram ramen för en dogmatik ur övningarnas ursprungliga substans. Är det därför att referenspunkterna för en sådan inte framstår tydligt nog? Det behövdes Erich Przywaras nästan övernaturliga insikt för att lyfta fram och blottlägga den i sin djuplodande *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien* (1938). Är det därför att barocken inte gynnade ett sådant företag på grund av sin överdrivna tillgjordhet och formalism i frågeställningarna och en ödesdiger teologisk rationalism som man återfinner i kontroversen om förutbestämmelse och frihet, denna som avbröts innan den hann avgöras? Är det därför att uppsplattningen av den religiösa tanken i å ena sidan troslära och å andra sidan

askes och mystik redan hade accepterats som självklar? Somliga var ändå medvetna om att någonting saknades. Denis Petau (1600-talsteolog) sökte efter enheten i källorna. I hans efterföljd ägnade sig många åt att tillsammans med benedikтинerna bedöma, översätta och belysa fädernas skrifter. Till ingen nytta – det är det enda man kan säga om denna enorma insats. Den förblev rakt igenom ett historiarbete som aldrig kom nära den levande kunskapen om trons lära.

Inga har lidit mer av denna situation än de heliga. Många av dem som ville finna en uttrycksform i vilken uppenbarelsen samstämde med deras intelligens, deras åskådande och deras kärlek, upplevde sina filosofiska och teologiska studier som en plåga. Detta gäller inte bara dem som var mindre intellektuellt lagda, som till exempel Jean-Marie Vianney eller på ett annat plan S:t Ignatius, utan också Aloysius av Gonzaga och Johannes av Korset. Medan somliga närde sin helighet vid sidan av studierna genom att meditera över evangeliet sökte andra (på dilettantiskt vis) att åstadkomma en syntes mellan dogmatikens klassiska formler och det som deras gudomliga kallelse bjöd dem att förkunna. Utan att kunna eller kanske vilja anamma allt, plockade de ut vissa delar ur helheten för att med dessa traditionella tankestycken lägga en hastigt ihopkommen grund för sin egen undervisning.

Det var så som François de Sales lära om kärleken kom till. Den första delen av *Théotime*, som är helt och hållet resonerande, är ohjälpligt svag och står i skarp kontrast till det som sedan följer, där texten kastar sig ut mot Gud och befriar sig från skolastikens former utan något samband med det föregående. Så är det emellertid också med *Bestigningen av berget Karmel*, och här är det allvarligare. Johannes av Korset – om nu de torra och dåligt anpassade läromässiga tilläggen verkligen är av hans hand – har ansett det nödvändigt att förse den lätta duvan med ett tungt harnesk av abstrakta formler.

Kan man inte genom dessa båda exempel med en slående tydlighet se vad som har hänt och på vilket sätt dessa helgons möjlighet att uttrycka sig skiljer sig från Efraims, Gregorios av Nyssas och Augustinus? Hos de gamla fäderna klär sig den personliga upplevelsen genast i dogm. Allt blir objektivt, tillstånd, upplevelser, känslor och subjektiva inre mödor finns med bara för att man på ett ännu djupare och fullare vis skall kunna fånga uppenbarelsens objektiva innehåll – för att iscensätta det. All andlighet och till och med all mystik förblir »tjänare«. Liksom all helighet är den först och främst en tjänst i kyrkan. Man hade ännu inte glömt att Paulus räddade de subjektiva nådegåvorna från att komma på villovägar men utan att skjuta dem åt sidan eller omintetgöra dem genom att han obevekligen underkastade dem kyrkans objektiva struktur. Ty de är inte något

mål i sig själva. Naturligtvis fanns det redan på den tiden vissa tendenser, vissa överdrifter som skulle ha kunnat leda till att andlighetens frigjordes från läran om de hade fått fortsätta. Där fanns Evagrius av Pontos, där fanns messalianerna och andra sekter som gav obehörig prioritet åt den religiösa upplevelsen. Men till och med Evagrius och Makarios teologi har närt sig mycket mera av lärosatserna än François de Sales', St. Teresas och Johannes av Korsets. Även om det inte finns skuggan av konflikt med dogmatisk teologi i deras undervisning – François de Sales och Johannes av Korset var trots allt lärare – är det likafullt sant att grunden för deras mystik inte består i det objektiva tjänandet av kyrkan, utan i de inre upplevelsernas och tillståndens subjektivitet.

Vad Teresa och Johannes av Korset beskriver är mystiska tillstånd, och det är i dessa tillstånd som man, grovt taget, når fram till det objektiva som kan visa sig där. Den spanska mystiken är här raka motsatsen till Bibelns dogmatiska mystik: Uppenbarelsesbokens johanneiska mystik, där den hänryckte visionären fullkomligt glömmer sig själv i tjänandet av den uppenbarelse vars förmedlare han är, men också till den dogmatiska mystiken hos Hildegard av Bingen, ja till och med Mathilda, Birgitta och Katarina av Siena, där det rör sig om en uppenbarelse att förmedla till och presentera för kyrkan i en objektiv och tjänande ande. För François de Sales och spanjorerna består budskapet de vill förmedla främst i deras personliga erfarenhet.

Om heliga och andliga människor har övergetts av dogmatikteologerna, så är det därför att de två världarna redan hade drivit i sär och förlorat kontakten med varandra. Den patristiska och skolastiska periodens stora heliga räknas till troslärens högsta auktoriteter vid sidan av Bibeln. Men skulle någon nutida teolog känna behovet av att med samma vikt och betydelse citera något av de tre helgon vi har nämnt – för att inte tala om många andra som ligger oss närmare i tiden, ända fram till den mycket stora lilla Thérèse av Lisieux? I teologins ögon existerar inte dessa heliga, det är »andligheten« som får skörda deras sådd. Men så är också hela andligheten något som inte existerar för den moderna trosläran.

Som vi just har visat, är de moderna helgonen inte helt utan skuld till detta. Ur läromässig synpunkt tar man dem inte längre på allvar, därför att de själva inte har vågat vara dogmatiker. Om trosläran hade varit för dem vad den var för fäderna, ren kontemplation av den Heliga Skrift, då skulle de inte ha tvekat att låta sina röster höras i traditionens kör, fullkomligt unika och nödvändiga röster. I stället lämnade de läran åt skolornas prosaiska bestyr och blev själva lyriker. Men de följde också lyrikens utveckling, som går från den objektiva och reella tekniken, så som grekerna och romarna kände den, till den subjektiva, med den

moderna impressionismens och expressionismens själsstillstånd. Därför är inte heller den religiösa konst som dessa helgon skapade läroorienterad.

Det är svårt att säga vilken av de två parterna som drabbades hårdast av detta: de heliga, som isolerades från den levande läran, eller teologerna, som isolerades från den levande heligheten. Man behöver bara jämföra de läromässiga bidragen från en mystiker som Dionysios Areopagita (det är inte för inte som han är en av de mest kommenterade) med dem som kommer från moderna mystiker, till och med från Johannes av Korset! Men man kan också, om man vågar, jämföra den grad av helighet som finns i en modern teologisk traktat och i en patristisk kommentar till Skriften. Motsättningen mellan de två världarna, så djupt främmande för varandra, har fått den nutida kyrkan att förlora oerhört mycket kraft och trovärdighet i sitt budskap. De som förkunnar evangeliet för nutida hedningar känner mycket mera av denna utarmning än professorerna i sina fåtöljer. De söker fåfängt omkring sig efter någonting starkt som i ett enda svep kunde ge dem vishet och helighet.

För någon tid sedan försökte en skola inom teologin göra någonting åt den här situationen. Den kallade sig »kerygmatiske teologi«. Utgångspunkten verkade riktig: att den rådande förkunnelsen av uppenbarelsen hade ett trängande behov av en läromässig grund som inte fanns att tillgå i den akademiska undervisningen, eftersom den intresserade sig för andra ting. Denna skola föreställde sig alltså att det skulle kunna byggas upp någonting vid sidan om skolastiken utan att skada den, en något mindre och mera modest konstruktion, som framför allt skulle svara mot apostolatets brådskande praktiska behov. Man ville till och med rättfärdiga denna tvåfaldighet i den katolska teologin genom själva den skolastiska ontologin, det vill säga genom att särskilja det sanna och det goda; den skolastiska teologin sökte ju först och främst det sanna, medan den kerygmatiske teologin sökte det goda och den praktiska omsättningen av den uppenbarade sanningen i apostolatet.

Men den föreslagna lösningen skulle inte annat än definitivt befästa den beklagansvärda splittring som har trasat sönder teologin. Om man drar ut den till dess yttersta skulle det inte innebära annat än att det av tron upplysta förnuftets undersökande förmåga underkänns. Detta försök till lösning följer den moderna tanke som har som sitt grundtema just separationen mellan ande och liv, Apollos och Dionysios, idé och existens, tankens värld som är meningsfull och maktlös och tingens värld som är mäktig och absurd. Denna dualism har aldrig, åtminstone inte sedan Kant, upphört att dominera filosofin och i synnerhet väga tungt på livs- och existensfilosofin i Frankrike och Tyskland. Detta är här inte

tillfälle att avgöra om detta är ett uttryck för vår kulturs svaghet och förfall, om man bör uppfatta denna tankens defaitism som ett symptom på det moderna Europas situation. Ty här rör det sig om kristendomen, som inte behöver låna strukturer från eller anpassa sig intellektuellt till världens andliga strömningar. Det är tvärtom genom sin övernaturliga förmåga att läka även de värsta sår som den visar sig vara på en helt annan nivå än kulturen, som blomstrar eller falnar. Lösningen finns i en verkligt allvarlig reflektion över teologins väsen. Och med teologi förstår vi den centrala lärokunskapen, dogmatiken, utan alla i sig möjliga och legitima introduktioner och tillägg, utan apologetiken som leder de ännu icke troende till tron, utan den filologiska och historiska utläggningen av de texter i vilka uppenbarelsen kommer till oss – kort sagt, utan allt hjälpmaterial till teologin som inte består av en troendes rena utläggning av uppenbarelsen för någon annan. När trosläran har blivit begränsad till detta, måste man begrunda två ting: dess innehåll och dess form.

Troslärans innehåll är uppenbarelsen själv. Det rör sig om att förstå den i tron och lägga ut den med hjälp av förnuftet som upplyses och levandegörs av tron och kärleken. Lärans mittpunkt finns i uppenbarelsens mittpunkt precis som tron, denna fundamentala akt som ligger till grund för hela dess förklaring. Läran är inte något slags länk mellan uppenbarelsen och något annat som kunde vara människonaturen, förnuftet eller filosofin. Människonaturen och alla dess tankeformer har i Kristus fått sitt verkliga centrum och uppnått sin definitiva sanning, just så som Gud, naturens skapare, har velat det i all evighet. Man behöver inte träda ut ur tron för att förstå förbindelsen mellan det naturliga och det övernaturliga, man behöver inte göra sig själv till medlare mellan Gud och människan, mellan uppenbarelsen och förnuftet. Människan behöver inte sätta sig som domare över förhållandet mellan den naturliga och den övernaturliga världen. Det räcker med att ta emot »den ende medlaren mellan Gud och människan, människan Jesus Kristus« (1 Tim 2:5) och tro på honom i vilken »allt i himlen och på jorden skapades«; »allt är skapat genom honom« (Kol 1:16). Kristus överger inte sin Fader för att bli människa och uppfylla skapelsen med sin rikedom, och den kristne skall inte heller träda ut ur Kristus för att medla mellan Kristus och världen och komma underfund med hans förhållande till världen genom någon så kallad syntes mellan uppenbarelsen och naturen, mellan filosofin och teologin.

De heliga vet detta mycket väl. Inte vid något tillfälle lämnar de sin mittpunkt i Kristus. De ger sig hän åt sin jordiska uppgift, men »ber ständigt« och »gör allt till Guds ära« (1 Thess 5:17; 1 Kor 10:31). När de heliga ägnar sig åt teologi är det enbart såsom kristna, det vill säga såsom troende, som teologer. När skulle

väl de heliga ha intresserat sig för ren filosofi? All sann filosofi utanför kristendomen är redan i djupet teologi: den vrider sig kring ett centrum som övergår den, ett fördolt religiöst centrum som övergår det enkla förnuft som råder här på jorden, men som ensamt är värt tankens möda. Borde inte de stora kristna tänkarna ännu mycket mera vara teologer, med en glöd som bara ökar allt eftersom de blir hänförda av Gud och hans helighet?

Men detta betyder att deras tanke går trons ärende. Tänkandet underkastar sig i sista hand tron, Kristi uppenbarelse, från vilken det får sitt mått och sin räckvidd. Varje kristen tänkare, om han verkligen tänker och inte begränsar sig till övningar utan betydelse, bedömer sina tankar efter Kristi uppenbarelse. Det som kan belysa uppenbarelsen, göra den på något vis mera tillgänglig och mera levande, det är inte bara en tanke som är riktig utan en som är till nytta och i den starkaste bemärkelsen sann. Men det som avlägsnar sig från uppenbarelsen mittpunkt och bara är till nytta för människans nyfikenhet eller fåfänga (och det finns ingenting så fåfängt som den tänkande människans sinne), det hör, hur logiska dess slutsatser än är, till den »uppblåsta kunskapen« (1 Kor 8:1) och avslöjar sig därmed helt följdriktigt som en tom tanke, innehållslös och fåfänglig.

Vanitas (tomhet, fåfänglighet) är en teologisk kategori som kan rymma alla inre kvaliteter, till och med det jordiska sanna och goda, om de inte rättas och upplyses av trons och kärlekens övernaturliga kvaliteter.

Den sanna teologin, de heligas teologi, frågar sig i trons lydnad, i kärleksfull respekt, och ständigt vänd mot uppenbarelsens centrum, vilken mänsklig tanke, vilken frågeställning eller åtgärd som skulle bidra till att klarare se uppenbarelsens mening. Det är inte alls att ställa människan inför en komplicerad och gåtfull vetenskap utan att knyta henne närmare till Gud i hela hennes existens, både i sinne och förstånd. Det som inte strävar efter detta mål har ingenting att göra med utläggningen av uppenbarelsen: det är en form av osämja (*parakoé*) och därför också olydnad. Det är i själva uppenbarelsens uppbyggnad som teologin finner sin egen form och struktur. Det som är väsentligt för uppenbarelsen bör vara det också för teologin. Det som ligger liksom i utkanten av uppenbarelsen och bara nämns i förbifarten är sådant som bara undantagsvis behöver utvecklas. Teologin bör ha samma proportioner som uppenbarelsen. Om man i sin utläggning vill utveckla uppenbarelsens ord skall det vara på ett organiskt vis, utifrån mittpunkten och med hänsyn till alla olika grenar och utskott så att alla får del av samma utveckling.

Som exempel kan vi ta uppenbarelsens hjärta, Treenigheten, ur vilken allting

kommer, den genom vilken allting förklaras och till vilken allting återvänder. De första århundradenas teologi måste utveckla och försvara lärosatsens hörnstenar, något som i stort sett avslutades med konciliet i Chalcedon. På denna elementära grund vågade sig Augustinus på att bygga upp en första konstruktion med sin lära om avbilden. Han öppnade en dörr som lät ana vidsträckta marker: insikten i varats yttersta hemlighet utifrån skapelsen och ännu mycket mera utifrån treenighetsuppenbarelsen i Kristus och kyrkan. Man skulle ha kunnat nå ända dithän att man såg treenighetsläran i ljuset av frälsningshistorien, Jesu liv, lidandet, nedstigandet i dödsriket, uppståndelsen och himmelfärden och kyrkan. Det skulle ha blivit en sant övernaturlig ontologi.

Denna historiska aspekt av uppenbarelsen som händelse och verklighet har idag försvunnit ur trosläran. Denna har överlämnat sin väsentliga uppgift åt en påstådd »exegetik« som, utan känsla för sin läromässiga skyldighet, låter den bli utförd av historiker och filologer. Dessa i sin tur betraktar ur sitt eget perspektiv Guds uppenbarelse i Kristus (»Den enfödde, som själv är Gud, och är hos Fadern, har gjort honom känd« (Joh 1:18)), så som fäderna förstod den och så som den borde vara för att utgöra troslärens hjärtpunkt. De anser att den teologiska reflektionen ännu inte är fullkomlig och vill få den att nå upp till den »exakta« moderna vetenskapens krav. Den djupa historiska insikt som fäderna hade bemödat sig om att uppnå inför grekerna, gnostikerna och Filon, går förlorad på nytt; den tragiska uppspaltningen i tanke och historia uppstår på nytt, och återigen för att tjäna en tankevärld där historien inte har någon plats. Man upphör att i den historiska uppenbarelsen se en händelse som ständigt på nytt ställer krav på förstånd och lydnad; i stället låter man den sjunka i glömska efter att ha utgått från den, och ägnar sig enbart åt dess konsekvenser, det enda som teologin reflekterar över.

Man söker alltså en förkunskap till teologin i filosofin. Men de heliga kan inte gå med på detta. De väntar på Herrens ord, på uppenbarelsen. Ingenting annat än vad Gud säger till dem räknas. De vill inte ett ögonblick upphöra att lyssna på vad uppenbarelsen faktiskt säger, för att i stället forska i vad den har sagt, som om detta vore ett givet och definitivt resultat som i andra mänskliga vetenskaper. Inför Gud kräver de enbart Gud: de vill att allt, även vad de redan visste, skall komma från honom som en helt ny kunskap, något de aldrig tidigare känt till. De vill att hela världen på nytt skall bli dem given, upplyst och tolkad i uppenbarelsen. De vill inte betrakta naturen annat än med Kristi blick. De vill inte veta av Gud som filosofins »ens a se«, utan enbart som Jesu Kristi Fader, inte Anden som ett abstrakt system av lagar och kvaliteter, utan som eldstungornas Ande, som far dit han vill. De ivrar för en exklusiv Gud, och det är

i denna håg som de har sett den rakaste vägen till den allmänneliga och katolska sanningen. De bekymrar sig inte längre om hur syntesen skall uppfattas mellan naturligt och övernaturligt, vetenskap och tro, det som är av tiden och det som är av anden. De vet ju att den som håller fast vid Kristus inte behöver bekymra sig över någon sådan syntes. De behöver inte bekymra sig men väl bemöda sig. De besparas oron över enheten men inte den kallelse som rycker dem ut ur enheten för att kasta dem in i världen. Men för att fullgöra sin kristna uppgift som tänkare och teologer behöver de inte lämna Kristus. Liksom han själv är Guds utsände på jorden, sänder han ut dem i sin tur, och lovar att vara med dem intill jordens ändar. Även när de använder sig av världens alla språk, vet de att de inte gör det på diplomaters vis utan genom pingstundret som gör det möjligt att anpassa det oföränderliga budskapet till alla uttryckssätt och alla tankar.

Låt oss ta detta än en gång: de vägrar att lämna den outsinliga källa av liv som i varje ögonblick och i denna stund strömmar fram över det eviga Ordets läppar. De vill ständigt ta emot, det vill säga ständigt be. Deras teologi äger egentligen rum i tillbedjan och bön. Bönen är inte någon dold och underförstådd förutsättning för ett system som sedan byggs upp. Den är luften som far igenom systemet, stämningen som råder i det, tankemiljön i vilken det uppstår och i vilken det utvecklas.

Vi kommer så till den kristna troslärans andra postulat. Dess form bör spegla den bönemättade sinnestämningen hos en tänkare som följer sin tro och står inför föremålet för sin reflektion. En sådan bönestämning visar att vi befinner oss i Guds helgedom när vi utövar teologi, och det är i den som fäderna och de stora lärarna levde. För att inse vad bedjande, det vill säga äkta teologi, är kan vi betrakta Anselm av Canterbury. *Nec quaerere te possum, nisi te doceas, nec invenire, nisi te ostendas.* Det är i bön som han närmar sig mysteriet; i bön som han utför sina mest abstrakta undersökningar om Gud och hans attribut; i bön som han försöker träda ut ur sin tro medan han tänker för att få fram det demonstrativa värdet av *rationes necessariae*. Det är i bön som han öppnar sig för gudsuppenbarelsen i Kristus och inser att det finns en äkta uppenbarelse också i skapelsens och förståndets naturliga uppenbarelse av Gud, något man inte kan ta emot med mindre ödmjukhet i hjärtat än den historiska uppenbarelsen.

Natur och övernatur, vetenskap och tro står för honom inte emot varandra som profant och heligt: hans tro lär honom att till och med förnuftet skapades för tron, naturen för nåden, och att de båda förenas för att uppenbara Treenighetens ofattbara kärlek. Så är alltså bönen den enda rätta attityden inför mysteriet. Den

tömmer teologin på allt som står i vägen för ren underkastelse i tron, ty den ger uttryck för den kärleks *tabula rasa* som väntar och inte griper för sig.

Den kunskap som kommer av bönen utvecklas aldrig utanför bönen. Även om kunskapen drar kraft från bönen, kan den aldrig lägga av sig denna ursprungliga attityd för att ägna sig åt sitt kunnande. Det är lika omöjligt som att *gnosis* skulle kunna stiga ur *pistis* för att nå bortom den. Tvärtom är den en inre form av *pistis: fides quaerens intellectum*. Detta *quaerere*, detta sökande, är avgörande för tron: utan detta är den inte längre sig själv. Även om Gud är den man finner så förblir han framför allt den man söker (*ut inventus quaeratur, immensus est*, skriver Augustinus, *In Joh. 63.1*); tron som mättar förblir ändå och framför allt tron som ber, som ropar, som tillber. All teologisk forskning bör därför dofta av bön. Om hon kan andas och utvecklas inom den, förstår den heliga människan att tanken är viktig för henne.

Vi finner en sådan atmosfär hos fäderna, till och med i kontroverserna: helig indignation, helig vrede, under vilken man anar en kärlek som själv lider av det slag som tillfogats Gud av irrlärorna. Så talar Irenaeus mot gnostikerna, Athanasios, Gregorios av Nyssa och Hilarius mot arianerna och Augustinus mot donatisterna och pelagianerna, för att inte tala om Tertullianus och Hieronymus. Om de talar så om Gud när de försvarar sig mot dem som står utanför, hur mycket underbarare ljuder inte deras bekännelse när de vänder sig till dem som är innanför, till de troendes och levandes kyrka. Vem har talat värdigare om det som rör Gud än Kyrillos av Jerusalem, Origenes i sina homilior, Gregorios av Nazianzos och den oöverträffade mästaren i tillbedjan, Areopagiten? Hos vilken Fader skulle man våga spåra något av det som vi idag kallar svada? Det är dem som vi måste fråga på nytt om vad som är Guds stil: enheten mellan trons och förnuftets två attityder, mellan objektivitet och respekt. Då kan vår bedjande, vördsamma teologi i evighet nära heligheten och väcka till bön.

Hans Urs von Balthasar