

BEKÄNNA KRISTUS IDAG – KYRKANS ENHET¹

En av de främsta principerna i det kristna livet är att närhet till Kristus också ger närhet till kristna sinsemellan. Denna närhet medför dock nödvändigtvis spänningar och till och med tragedier, för det finns krafter i denna värld som motsätter sig Kristus. Det kristna budskapet leder i själva verket till splittring ("jag har inte kommit med fred, utan med svärd", Matt 10:34) och Jesus omgavs av konflikter under sin historiska livstid. Hans egen fysiska närvaro hade sålunda ingen magiskt enande verkan och hans lära – eller lärosatser om honom – skapar inte automatisk enhällighet. När han undervisade uppstod det ständigt konflikter bland de "andliga människorna" av hans tid. Han blev rentav föremål för deras "hat" och förutsade att detsamma skulle ske med hans lärjungar, för "tjänaren är inte förmer än sin herre" (Joh 15:20). Kyrkans historia är också full av doktrinära konflikter angående Kristi identitet och meningen med hans verk. Alla sidor i denna kamp har gjort anspråk på att vara "närmare" honom och ge rätt uttryck för hans lära.

På vilket sätt kan vi då säga som vi gör, att Kyrkans enhet är *i Kristus*? Helt klart tillåter oss vår kristna tro inte att söka någon annan form av enhet eller något annat mönster som skulle göra kyrkan till *ett*. "Enhet" i Kristus är verkligen något gåtfullt. Det följer inte ett enbart intellektuellt mönster – alltså enhet i övertygelse – och det är inte heller bara en känslomässig trofasthet till en älskad herre. Det rymmer och förutsätter allt detta, men förklaras inte helt av det. Vad är då dess natur?

ENHET I KRISTUS

Som vi alla vet står "enhet i Kristus" i den ortodoxa teologin för *gemenskap* i den nya Människans uppståndna och upphöjda kropp. Paulus skriver: "Ni har dött och ert liv är dolt med Kristus i Gud" (Kol 3:3). Därför finns det ett särskilt sätt att uppnå denna närhet till Kristus som gör att kyrkan blir till ett. Det är vad Paulus kallar "gemenskap", något som når bortom intellektuell övertygelse, moraliskt engagemang och etiska principer. Det är detta som

¹ En föreläsning given på klostret Cernica i Rumänien 5 juni 1974, under en konferens av ortodoxa teologer.

anges i flera större bibliska och patristiska teman, som till exempel *den lidande tjänaren* i Jesaja. Det är en gåtfull bild som kan stå både för Israel, Guds folk, som ett kollektiv, och för Jesu unika person. Eller Paulus lära om Jesus som *den nye Adam* och om kyrkan som *Kristi kropp*, där på nytt hela folket samlas i denna enda person. Det är *samlandets* tema som S:t Irenaeus har gjort känt och som visar att generationer av människor och århundraden av historia har funnit sin mittpunkt och yttersta mening i Kristus. Eller S:t Gregorios av Nyssas föreställning av *Guds avbild* i människan, enligt vilken denna avbild inte tillhör individer tagna för sig utan hela mänskligheten som sådan samlad i sin förebild, Kristus.

Alla dessa teman förutsätts också i den ortodoxa, kalcedonska och efterkalcedonska kristologin, som hävdar att den gudomliga hypostasen av det redan existerande och eviga Logos, en av den heliga Treenigheten, i Kristus anammade inte bara en individuell människa utan också hela den mänskliga naturen. Förenade med Kristus och i Kristus träder vi så in i verklig gemenskap med Gud själv och också med varandra och med hela skaran av helgon från samtiden och det förflutna. Med andra ord blir vi medlemmar i den enda, heliga och allmänliga kyrkan. Kyrkans enhet, helighet och allmänlighet är i sanning *i Kristus*. Men de är ”dolda med Kristus i Gud”. Även hos de största helgonen visar de sig bara delvis. Vi behöver inte tala om den stora majoriteten av oss som kallar oss själva kristna, men som i själva verket lever ”på värdsligt sätt”. Den uppståndne Herren och hans odödlighetskraft förblir ”dolda” för världens blick.

Att kyrkans sanna natur på detta vis är ”dold” betyder inte att den enbart är något ”himmelskt” i plats och bemärkelse. Här på jorden, där Satan likaväl som Gud försöker vinna människan och där historiens lopp oundvikligen skapar instabilitet och mångfald, upprätthåller verkligen kyrkan en kontinuitet och trygghet som bäst kommer till uttryck i dess fjärde attribut: apostoliskheten. Detta är kyrkans förbindelse med och beroende av ”uppståndelsens vittnen” och de av Kristus utvalda förkunnarna av det ursprungliga kristna evangeliet.

Formell apostoliskhet är emellertid bara en förutsättning för enhet i Kristus, det är inte enheten i sig. Enheten utgörs av ”livet i Kristus”, gemenskap med Gud. Denna gemenskap innebär alltid samarbete (eller ”synergi”) mellan Guds gåva och människans fria mottagande och ansträngning. Det är ett

samarbete som helt fullbordades i den hypostatiska enheten mellan Jesu Kristi gudomliga och mänskliga vilja och som vi också kan sträva efter. Vi har ju av den till himlen uppstigne Kristus tagit emot ”den andre tröstaren”, Kristi Ande, genom vilken det dolda gudomliga livet har gjorts tillgängligt för människan.

Att Kristus är den ende frälsaren, den ende Gud, gör alltså genom Anden att kyrkan är ett utan att för den skull utplåna Guds skapelses mångfald, frihet och personliga karaktär. Det kommer till uttryck på underbart vis i en pingstpsalm:

”Anden skänker allting; den utser profeter; den viger präster; den ger vishet åt de enfaldiga; den gör fiskare till teologer; den samlar hela kyrkan. O Tröstare, av samma väsen som Fadern och Sonen och herre tillsammans med dem,. Ära vare dig!

Vi har sett det sanna ljuset; vi har tagit emot den himmelska Anden; vi har funnit den sanna tron och hyllar den odelade Treenigheten som har frälst oss!”

Pingst är en eskatologisk fest och Apostlagärningarna vittnar om att Joels messianska profetia uppfylldes den dagen (Ap 2:16 ff, Jo 3:1–5). På ett mycket direkt sätt är deltagandet i Kristi enhet – nattvarden – varje gång pingstens förnyelse. Det är därför som den fullkomligaste formen av gemenskap, det ögonblick då Guds rike verkligen kan nås av människan och när kyrkan verkligen *är* Kristi kropp, kommer till stånd genom anropet på Anden, när man kallar på honom för att han skall ”komma över oss och över dessa gåvor”: Då blir församlingen (”vi” i mässans text), trots medlemmarnas alla brister, synder och tillkortakommanden, till Guds kyrka i eukaristins mysterium och deltar i Kristi enhet. Detta är ju vår tillvaros mål som kristna – ”fullkommandet av livet i Kristus” (Nicolas Cabasilas, *Livet i kristus* IV, 1), ”det mysterium som fullkomnar alla andra mysterier” (*ibid.*, IV, 3) och gör att kyrkan blir kyrka. Kyrkan är upprättad som den är omkring och på grund av eukaristin. Enhet kring nattvarden på varje ort; den som firar eukaristin sköter också de pastorala uppgifterna och predikar; alla de enskilda kyrkorna är desamma inför Gud i det att var och en har full ”katolicitet” såsom ortens ”allmänneliga kyrka” (Ignatios av Antiokia, Smyr 8:2).

Denna eukaristiska enhet i Kristus åstadkommer inte någon magisk förvandling av syndiga människor. Den bevarar människans frihet och ansvar intakt. Men den gör att människan kan ta del av den uppståndne och segrande Kristus, i försmak av den tid då Kristus skall bli ”allt i alla” och hans makt i sitt absolut skall visa sig i det yttersta eskatologiska fullkommandet. Fram till dess förblir gemenskapen med Kristus – det som fäderna också kallar ”gudomliggörandet” – dolt under sakramentens slöja. Samtidigt ställer den krav på var och en av oss att vi deltar i den asketiska kampen, kampen mot lidelserna, viljans ansträngningar, ”synergien” mellan den gudomliga nåden och den fallna mänskliga naturens ofullkomliga möjligheter. I det fallna kosmos strukturer och villkor kan den bara delvis förverkligas, även om den gör det möjligt för var och en av oss att redan i detta liv, där döden ännu härskar, delta i den uppståndne Herrens odödlighet. Helgonen vittnar om detta.

”IDAG”

Jag tror inte att det finns många ortodoxa teologer som skulle ha invändningar mot det som jag härövan har framställt. Detta är ju grundsatsen i hur de ortodoxa uppfattar frälsningen. Som sådan är den inte kontroversiell. Problemet uppstår med adverbet ”idag”. Vilka är svårigheterna som visar sig när vi i sådana termer talar om Kristus, om kyrkan som ”en i Kristus”, i dagens ekumeniska eller sekulära sammanhang?

Det är till exempel uppenbart att det föregående årtiondet, då praktiskt taget alla ortodoxa kyrkor hade trätt in i kyrkornas världsråd, också var en tid av teologisk polarisering. Många ortodoxa upplevde i själva verket att det fanns ett växande avstånd mellan det som främst intresserade världsrådet och den grundläggande ortodoxa förståelsen av frälsningen i Kristus. Denna skillnad, som idag bekräftas även av ortodoxins högst uppsatta ledare, kom sig inte av att det ortodoxa vittnesbördet hade försvagats till sitt *innehåll*. Om man utan förutfattade meningar läser inläggen gjorda av individuella ortodoxa deltagare i olika möten, konferenser och rådslag under perioden ifråga finner man – trots den skillnad i tonvikt som alltid har funnits mellan den ”liberala” och den mera ”konservativa” traditionen i ortodox teologi – samma grundläggande trohet till den ortodoxa föreställningen om ”gemenskap i

Kristus”, om gudomliggörandet, om sakramenten sedda i deras eskatologiska sammanhang och så vidare. Den oupplysta och fanatiska kritiken i vissa ultrakonservativa ortodoxa kretsar, att dagens ortodoxa deltagande i den ekumeniska rörelsen skulle vara en kapitulation inför protestantismen, saknar all verklig grund.

Inte desto mindre har ortodoxins inflytande över världsrådets sammantagna verksamhet varit otillräckligt, möjligen med undantag för några individuella studier inom ramen för ”tro och ordning”. Som ortodoxa teologer är det vår plikt att ställa frågan: Varför? Det är vår plikt just på grund av tonvikten på adverbet *idag* i det tema vi har fått. Även om den ortodoxa sanningen i sig är oföränderlig kan dess verbala uttryck och praktiska bruk definitivt förändras och därför är det fortfarande helt i sin ordning att fråga vad kyrkans enhet betyder för den ortodoxa kyrkan *idag* i ljuset av dess kristologiska bekännelse och i dagens ekumeniska rörelses sammanhang.

I detta perspektiv skulle jag vilja visa på två viktiga och sinsemellan förenade fenomen som båda alldeles uppenbart har bidragit till den relativa otillräckligheten i det ekumeniska ortodoxa vittnesbördet om kyrkans enhet, en otillräcklighet som inte berör innehållet utan övertygelsekraften.

1) Även om den ortodoxa kyrkan ständigt hävdar att den är den enda kyrkan och därför har den enhet som redan är given i Kristus, uppvisar den knappast för världen utanför en *offentlig bild* som motsvarar detta påstående. Dess splittringar ligger öppna och jag vågar påstå att de verkar allvarligare för dem som betraktar dem utifrån än för de ortodoxa själva. Vi ortodoxa lyckas nämligen, ibland helt omedvetet, uppleva vår enhet i tron, som når bortom allt som splittrar i det praktiska – både i det liturgiska mysteriet och i vår verkliga gemenskap i sinne och tanke. De som betraktar oss utifrån, även våra kollegor i det ekumeniska, är emellertid inte personligen invigda i detta broderskaps mysterier. De kan bara observera vår uppenbara oförmåga att omsätta vår tro i enhet, i liv och handling och de kan inte på allvar beskyllas för den ofördelaktiga slutsats de drar från vårt förlamade tillstånd.

Man bör också komma ihåg att splittringarna i dagens ortodoxi inte gäller enbart ekumenisk taktik. De visar sig inte bara i vår tydliga brist på förberedelse och samarbete inom ramen för ekumeniska relationer. Man kan till och med säga att de panortodoxa konferenser och råd som nyligenägt rum

med sina lovvärda ansträngningar och resultat har reducerat krisen i detta avseende. Vad som i min uppfattning är allvarligare är inte att vi saknar en monolitisk enhet i vårt vittnesbörd utåt, utan att vi ortodoxa *de facto* accepterar sekulära splittringar i vårt eget kyrkolivs själva struktur. Låt oss betrakta det mest självklara exemplet.

Ett av de utmärkande dragen för kristendomens utspridning i Östeuropa har varit den ortodoxa kyrkans anammande av etniska särdrag, dess snabba ”förfolkande”. Häri ligger dess otvivelaktiga styrka, dess bidrag till uppkomsten av lokala kulturer, men också en frestelse som idag har blivit en sannskyldig sjukdom. Kyrkan kan med rätta använda nationella kulturer för att sprida den kristna tron. Är det emellertid rätt att låta nationerna använda kyrkan för att nå sina egna mål? Jag har inte för avsikt här att döma i alla enskilda fall eller enskilda tragedier och svårigheter, för de visar alla på ett *allmänt* fenomen som hindrar många av oss från att ens uppfatta problemet. Det tydligaste och värsta fallet är situationen för den ortodoxa kyrkan i Västerlandet. Vad som sker där är att nästan överallt, och med nästan alla våra lokala kyrkors goda minne, det system som synoden i Konstantinopel 1872 utpekade som ”phyletistisk heresi”² accepteras som en *de facto norm* för hur kyrkan skall organiseras. Detta faktum är inte bara av praktisk, administrativ betydelse. Det är faktiskt en teologisk och läromässig fråga, en fråga om kyrkans enhets *natur*.

Det sägs ibland att oenhet i förvaltningen kan tillåtas, eftersom vi har enhet i tron och sakramenten. Men att säga detta är detsamma som att säga att tron och sakramenten bara är en ”andlig” verklighet som inte ställer några krav på ett verkligt och konkret gemensamt liv. Det är ett outtalat anammande av en *doketisk* kristologi, något som redan S:t Ignatios av Antiokia kämpade mot på 200-talet. I Korint ville judarna och grekerna inte bilda en enda kyrka utan ha två åtskilda grupper. Paulus sade inte till dem, ”det går bra, för ni är ju i vilket fall andligt talat ett”. Han frågade: ”Har Kristus blivit uppdelad?”

Min första punkt är alltså det följande: det är svårt att hålla fast vid ett verkligt *kristologiskt* kriterium för kyrklig enhet i ekumeniska debatter om man inte

² ”Phyletism”, som definierades och fördömdes som kätteri av synoden i Konstantinopel 1872, där andra österländska patriarker deltog, står för anammandet av rent etniska normer i kyrkoförvaltningen. I praktiken innebar det upprättandet av två olika kyrkor, den grekiska och den bulgariska, i samma område i södra Balkan.

accepterar detta kriterium för en själv. Har vi inte själva utan att säga det, men rent praktiskt, gett efter för sekularismen genom att anta sekulära, etniska och politiska kriterier för att bilda vår konkreta existens som kristen gemenskap? Har vi inte därigenom reducerat vår ”enhet i Kristus” till en andlig abstraktion?

2) Min andra punkt gäller den allmänna tendensen att tolka det kristna vittnesbördet om frälsning och befrielse i sociala och politiska termer. Som jag ser det måste vi lära oss den *kristna* dialogens metodologi inom ramen för den ekumeniska rörelsen om vi vill ge ett relevant och tydligt ortodox bidrag till debatten. Vi måste lära oss att förstå andra och kritisera dem med förståelse. Vad det beträffar har vi under det gångna året sett begynnelsen till ansvarsfull kritik av vissa större strömningar inom världsrådet. Det har uppstått en imponerande harmoni i ställningstagandena. Jag tänker naturligtvis på de uttalanden som gjordes i Geneve å Konstantinopels och Moskvas patriarkers vägnar. En lång encyklika, ”om kristen enhet”, utgiven av Amerikas ortodoxa biskopar, har, som ni vet, också fått mycket gensvar. Att ortodoxa vittnesbörd sammanstrålar på detta vis, som alldeles uppenbart är oplanerat och spontant, är något som bör drivas vidare. Det kan ske genom en bestämd teologisk utmaning, vars mål inte skulle vara den ekumeniska rörelsens slut utan dess förnyelse som levande dialog.

Här följer några teologiska anmärkningar som i min uppfattning är av särskild betydelse i det här sammanhanget:

a) *Ett autentiskt mänskligt liv förutsätter inte en världslig ”enhet av mänskligheten” utan gemenskap med Gud.* Detta ord grundar sig på läran om ”Guds avbild” i människan, men också på kristologin. Jesus är den fullkomliga människan, inte *trots att* han också är fullkomlig Gud, utan *därför* att han också är Gud. Rent historiskt kan man säga att ett av de mest bestående missförstånden mellan öst och väst har att göra med antropologin. Det finns en naturlig tendens i västerländsk teologi att beskriva människan som en *autonom* varelse, och det är mot bakgrunden av denna autonomi som människan förklaras ”skyldig” till synd eller ”rättfärdiggjord” eller ”frälst”. Denna västerländska tendens lutar helt tydligt åt en nestoriansk kristologi som visserligen bekänner Kristi gudomlighet och mänsklighet, men som framställer föreningen mellan dem snarare som ett sida-vid-sidastående utan någon ”idiomatisk kommunikation”. Med utgångspunkt från dessa

föreställningar tolkar dagens teologiska forskning de grekiska patristiska föreställningarna om ”gemenskap” och ”gudomliggörande” som nyplatoniska avarter. Denna samtida ”sekularism” i teologin är den yttersta spetsen på en trend som håller på att formas och det är bara ibland som den balanseras av andra tendenser i dagens västerländska tänkande (till exempel Karl Rahners ”teocentriska antropologi”).

Som ortodoxa är det alltså vår plikt att utmana den ”världsliga” föreställningen av människan. De praktiska följderna står i klar dager, i synnerhet inom etiken. Kristna kan inte vara kristna utan att måna om de hungrigas mättande och befrielsen av de förtryckta; men när de väl är mättade och befriade kan de hungriga och förtryckta fortfarande sakna gemenskap med det eviga livet. De mest välnärda samhällena är ofta de mest fördärvade! Kristendomen handlar om det *eviga livet* – människans verkliga mål. Jämfört med det är samhällelig utveckling något som är av äkta men relativt värde och som icke-kristna ibland kan åstadkomma bättre än vi. Vi kan självfallet *anamma* denna utveckling och kalla den för ett uttryck för samma Logos, men utan Kristus kommer den alltid att vara ofullkomlig.

b) *Kristen tro innebär personens fria omvändelse och helgelse.* Den är inte ett ideologiskt verktyg för att göra den ”fallna” världen bättre. ”Gemenskap” och ”gudomliggörande” är alltid en interpersonlig utveckling mellan den levande Gud och människan. Det är bara en person som kan döpas, inte en institution eller en samhällsteori eller en filosofisk ideologi. Endast en person kan till sist ”frälsas” och ”återlösas” och frälsningen innebär alltid ett samspel mellan den gudomliga, allsmåktiga nådens gåva och människans fria svar – aldrig den magiska helgelsen av ett ting eller en tanke. Material är förvisso helgad i nattvarden, men som ”det himmelska bröd” som *människan* erbjuds att ta del av. Och det är naturligtvis bara levande och personliga varelser som verkligen kan vara *tacksamma*, med andra ord verkligen delta i eukaristin, tacksägelsegudstjänsten. Just sådan är kyrkan, och den enhet i Kristus som den står för är en enhet av levande, fria personer som har samlats genom den Helige Andes kraft, och inte någon opersonlig institution som har upprättats *ovanför* dem.

Denna första och fundamentala personalism i den kristna tron – och därför också i kyrko- och frälsningsläran – förstås på ett ensidigt sätt av de protestantiska ”fundamentalisterna” när de reducerar kristendomen till en

personlig, *känslomässig upplevelse*. Sålunda förkunnar de ofta att kristendomen bör ”hålla sig utanför politiken” på ett sådant sätt att det i själva verket innebär ett okritiskt accepterande av det sociala och politiska *status quo*. På samma vis leder i den ortodoxa östern en konstgjord åtskillnad mellan det ”andliga” och det ”materiella” emellanåt till samma praktiska slutsats. Men, som fader Staniloë så riktigt har påpekat, den ortodoxe kristne tror på Ordets människoblivande med en tro som finner i Ordet inte bara en subjektiv sanning eller föremålet för en känslomässig upplevelse, utan den totala och kosmiska Sanningen, alltings skäl och mening, redan innan människoblivandet. Denna tro är förstas Kolosserbrevets teologi och den når sin höjdpunkt i den patristiska traditionen med S:t Maximos bekännaren. Den gör anspråk på den kristna trons universalitet, ”katolicitet”. Den utesluter all manikeism eller absenteism. *Inget* som har skapats av Gud är ont i sig och hela skapelsen är något som den kristne aktivt engagerar sig i. Denna kristna tro uppenbarar emellertid också för den kristne, som tar emot den i Kristus fullkomnade gudomliga *gnosis*, hur annorlunda än Guds plan den fallna världen är, hur stark det ondas splittrande makt är och hur enastående och oersättlig för kunskapen om alltings sanna mening Andens *dolda mysterium* är. Eftersom den kristne vet hur man når den enda källan till hela skapelsens verkliga mening försöker han först av allt att närma sig denna källa. Han lockas inte av att aningslöst acceptera lösningar som kommer från andra källor. Han blir allt annat än en ”sekulärist”.

c) *Enbart Kristus genom den Helige Ande ger äkta värde åt all form av sann kyrkoenhet*. Detta ord står i högsta grad i centrum för den ekumeniska dialogen i alla dess avseenden, men det får särskild betydelse för den som håller fast vid den ortodoxa kristologins principer. Om den uppståndne Herrens verkliga nya liv faktiskt är tillgängligt för människan kan det inte ersättas av någonting alls. Här är debatten mellan Barlaam från Kalabria och S:t Gregorios Palamas på 1500-talet av stort intresse för oss idag. Den rörde sig om huruvida kunskap om och gemenskap med Gud verkligen är *givna* eller om de bara är filosofiska antaganden. På samma sätt kan kyrkans enhet betraktas antingen som redan *given* eller som ett mål för människans ansträngningar och därför ouppnåelig i sin fullhet. Helt tydligt förutsätter den ortodoxa teologin det förstnämnda alternativet. Den är förstas också medveten om spänningen mellan det *redan givna* och *det ännu ej uppnådda*. Denna motsättning är inte en konstgjord opposition mellan institutionen och

skeendet. I själva verket sammanfaller den med den paulinska motsättningen mellan den ”gamle” och den ”nye” Adam. Den finns i varje människa, i kampen som var och en för med lidelse och synd. Kan kyrkan verkligen bli *ett* på den ”gamle” Adams villkor? Kan det finnas *synd* i denna *enhet*? Är inte åtskillnad, splittring och konflikt oundvikliga varhelst ”söndraren” (*diabolos*) fortfarande äger makt? Har inte begreppen *enhet*, *kärlek* och *försoning* bara en *relativ* betydelse i den fallna världen? Jo, men *inte i Kristus*.

När vi ortodoxa står fast vid att det enda rätta uttrycket för kyrkans *enhet* är att bekänna Kristus, i fullheten av hans givna sanning och i fullheten av den sakramentella gemenskapen, då står vi alltså helt enkelt fast vid den ekumeniska rörelsens enda realistiska och acceptabla mål. Världsrådet har på sistone alltför mycket engagerat sig i vad som har kallats ”horisontala frågor”. Detta är ett misstag, inte bara därför att det gör att man vänder tillbaka till ”liv och arbete” från ”tro och ordning” (motsättningen är teologiskt sett konstgjord), utan också därför att det ofta per definition är *söndrande*. Medlemmarna i det nuvarande världsrådet kan tala med en stämma enbart om och när rådet talar i kristna termer. Dess uttalanden och handlingar får en enande betydelse bara om de har tydligt kristen – alltså också Kristus-centrerad – inriktning.

Det är enbart om Kristus står i centrum som man kan undvika den ensidighet, tvetydighet och rena falskhet som tyvärr utmärker den politiska världens ”konsensuella uttalanden”. Om inte Kristus står i centrum *söndrar* det politiska engagemanget, därför att världen – utanför Kristus – är hopplöst och definitivt splittrad. Moderna demokratier lyckas ibland handskas med denna söndrade karaktär genom ”maktfördelning” och andra former av ”kontroll och motvikt”. Men *vår* *enhet*, liksom Kristi egen ontologiska *enhet*, är inte den politiska ”jämvikten” utan *i Kristus*. Den söndrade kristenhetens verkliga tragedi är att den ännu inte har kommit överens om vad ”*enhet i Kristus*” betyder.

AVSLUTNING

”Bekänna Kristus idag” skall bli ett stort tema för den ekumeniska dialogen vid världsrådets fjärde samling. Bara det faktum att man har tagit ett sådant

tema utgör ett svar på den vidspridda kritiken att den ekumeniska rörelsen har övergett sin ursprungliga kristna uppgift. Det ger ett utomordentligt tillfälle till ett välformulerat ortodoxt vittnesbörd. Hur ofta i det förflutna har inte vi ortodoxa teologer känt oss oförmögna att uttrycka vår sanna tro och våra sanna känslor, inte bara därför att vi har varit oförberedda och obekanta med Västerlandets teologiska utveckling utan därför att *ramen* för debatten har gjort det ortodoxa vittnesbördet så väldigt svårt! Nu förändras situationen. Man ber oss förklara vad vi menar med att ”bekänna Kristus”. Man väntar sig att vi skall ge tydligt uttryck för vår uppfattning på ett begripligt sätt, utan att ge efter för främmande problemställningar. Frestelsen att tala generellt och repetera välbekanta formuleringar är alltid stark hos oss. Det ger oss en känsla av trygghet, men i själva verket utesluter det oss också från dialogen. Den här gången skall vi inte vara rädda för att tydligt säga vad vi känner. Dialogen har försatts på ett område som alltid har tillhört oss. Våra västerländska bröder väntar sig en utmaning från oss.

Denna utmaning tror jag kan uttryckas i kortfattade och rentav *kritiska* uttalanden som inte desto mindre rymmer något mycket positivt (som S:t Kyrillos *Anathematism* mot Nestorios). Bland dem bör man finna: 1) En klar bekännelse av Kristi gudomlighet och av inkarnationen som enhändelse som överträffar och når bortom det ”fallna” historiska förloppet, som därmed förlorar sin makt att determinera kristen etik. De kristna står *fria* från världens skeenden och ideologier. De kan erkänna deras praktiska värde, men de är *aldrig bundna av dem*. 2) Förkunnandet av människan som en gudscentrerad varelse som har kallats till ”gudomliggörande” och av alla ”världsliga” antropologier som inte bara ofullständiga utan helt enkelt felaktiga. 3) Sammanfattningen (som naturligtvis alltid har funnits hos de ortodoxa) att kristen enhet kan uppnås endast om vi tillsammans tar emot fullheten av Guds gudomliga gåva till människan och inte genom minimalistiska och reduktiva scheman som accepterar förändringen och kallar det för ”pluralism”.

I min uppfattning skulle ett sådant ortodoxt bidrag till det ekumeniska samtalet hjälpa att rädda det vid en tidpunkt då många, både inom och utom den ortodoxa kyrkan, har förlorat tron på ekumeniken.

John Meyendorff