

Personens mysterium och dimensioner¹

Linjer i en kristen antropologi

Ärkemandrit Symeon, S:t John the Baptist, Essex, England

Översatt av Bengt Pohjanen

I. INTRODUKTION

1. Personens mysterium

Temat för vårt möte, *Personens mysterium*, antyder att det inte är något enkelt ämne att behandla, personen är ju definierad som ett mysterium, och i sanning är det så: vid en slutlig analys flyr det alla rationalistiska definitioner, personen är ett mysterium.

Följaktligen vore det bättre att hålla tyst och följa den österrikisk- födde brittiske filosofens Wittgensteins råd: ”Vad man inte kan tala om, därom måste man tiga.”

Att tala – eller ej? Vi står inför detta dilemma varje gång vi har att göra med osynliga realiteter: de är osynliga, men verkliga. Som verkliga är de möjliga att ha kunskap om, men på sitt eget sätt.

I den helige Johannes Chrysostomos liturgi säger prästen i början av anaforan: ”Du är Gud, utsäglig, ovetbar, osynlig och ogripbar”. Ja, vår Gud är en ovetbar Gud. Han kan inte bli känd efter vårt rationalistiska sätt. Han är också osynlig: Vi kan inte se Honom genom vår vanliga varseblivning. På Hans villkor kan vi bara bekräfta detta: HAN ÄR (Exodus 3:14), utan att veta *vad* Han är. Med andra ord: utan att veta något om Hans djupaste natur.

Samtidigt proklameras i saligprisningarna: ”Saliga är de renhjärtade, ty de skall se Gud” (Matt 5:8). Ja, Gud kan ses, men bara under vissa förutsättningar: endast de som har ett rent hjärta beviljas skådandet. Hl Silouan bekräftar denna möjlighet att känna Gud: ”Den som lärt känna Gud genom den helige Ande har lärt sig ödmjukhet från Honom.” Med andra ord: människan kan inte känna Gud av sig själv, men den helige Andes nåd avslöjar Honom för sådana som är värdiga denna gåva.”

Vad kan vi lära oss av denna uppenbara motsägelse, det omöjliga i att känna Gud, men samtidigt möjligheten att se Honom och lära känna Honom? Detta visar att människan lever på två plan: en biologisk existens, där människan genom sin fallna natur varken kan se eller känna Gud – och ett annat plan där Guds nåd tillåter henne att gå bortom hennes begränsade individualistiska tillstånd, för att lära känna ett område av mysteriet där ”personen” finns.

2. Natur och person

Jag har just refererat till den mänskliga naturen och personen. Dessa ord har en lång historia och har stegvis vunnit inträde i Kyrkans teologiska språk. Vi säger till exempel att Kristus är sann Gud och sann människa, att han är en person i två naturer, den gudomliga och den mänskliga naturen. Dessa föreställningar om personen och naturen uppstod före kristendomen: vi måste se efter i Bibelns värld, i gamla och nya testamentet och i den förkristna grekiska antiken.

Den hebreiska tanken var primärt inte angelägen om att veta *vad* naturen och världens ordning var, utan *vem* som gjort dem, vem som skapat dem, det vill säga den personlige Guden, den absoluta Personen. Denna person, den yttersta verkligheten, grunden för världens existens, visade sig för Moses genom uppenbarelsen av den brinnande busken, när Gud sade: ”Jag är den jag är” (Ex 3:14). ”JAG ÄR” indikerar en person.

Den grekiska antiken däremot, ställde frågor för att veta vad det universum vi lever i består av och vad dess natur är. Detta gav dem ett filosofiskt tänkande och gjorde en vetenskaplig observation av världen möjlig.

Som arvingar till Bibelns och den grekiska tanken, har kyrkofäderna stegvis förädlat tankarna om natur och person för att uttrycka den heliga treenighetens mysterium: en Gud (och sålunda en enda natur eller essens), men tre Personer eller Hypostaser. Det är i detta trinitariska sammanhang som ordet person har fått sin exakta teologiska mening.

I våra dagar används ordet person allmänt som synonym för individ, vilket orsakar en hel del missuppfattning och förvirring, eftersom person och individ pekar på två diametralt motsatta verkligheter.

3. Personen i fara

Som en gåtfull – och därför missuppfattad – verklighet, är faktiskt personen utsatt för fara genom att helt enkel förnekas av samtidens aktuella tankar som kommer från de biologiska vetenskaperna, som tenderar att minska skillnaden mellan människa och djur.² I möte med biologiska upptäckter frågar man sig: ”Vad är människan, egentligen?” Man står i angelägen undran: var är den sanna gränsen för det mänskliga? Vad är det till slut som definierar människans unika karaktär?

Sokrates tes: ”Känn dig själv”, har inte förlorat sin aktualitet. Vi måste sträva efter att få kunskap inte bara om *vad* vi är, utan främst om *vem* jag är. Detta för att upptäcka och erövra vår identitet i dess djupaste uttryck, den yttersta grunden för vår existens, den timliga och den eviga: vår person.

II. JORD OCH ANDE

1. Ett snötäckt berg

Låt oss studera uppenbarelserna för att hitta ett svar på frågan om människans yttersta identitet. Vad säger Bibeln om människan? Vi skall först betrakta en text från Genesis andra kapitel, som talar om Guds skapelse av människan: ”då formade Herren Gud människan av jord från marken och blåste in liv i hennes näsborrar, så att hon blev en levande varelse” (Gen 2:7).

Människan har kommit från jorden men bär samtidigt med sig en andning av liv som kommer från Gud. Människan är därför ett sammansatt väsen, placerad i gränslandet mellan två världar: den materiella världen och den andliga. Hon är på samma gång både kropp och själ, inte en kropp utan själ och inte en själ utan kropp.

Vissa fäder talar om ännu en beståndsdel: intellektet. Detta intellekt är dock ingen särskild beståndsdel, utan snarast själens högsta del. Det jag kallar ”intellekt” har den nackdelen att det får oss att tänka på det intellektuellt rationalistiska, vilket det inte alls är. Vi kunde också kalla det ”ande”. I verkligheten är intellektet det högsta i den mänskliga existensen, och dess aktivitet

utgör den högsta funktionen i den mänskliga personen, genom vilken man lär känna sanningen, inte genom ett logiskt analytiskt tänkande, utan genom en direkt intuition. Det är med hjälp av denna förmåga som Gud blir känd: inte genom föreställning, utan genom ett möte ansikte mot Ansikte i ren bön.

Låt oss tillgripa en analogi, en bild, eftersom själen är osynlig. Föreställ er ett berg, säg 3500 meter högt. Toppen är täckt av evig snö med glaciärer, från vilka floder har sitt utlopp och som rikligt vattnar bergets sidor. Tack vare dessa floder kan växter och djur leva på berget på olika höjd. Låt detta berg stå för själen. Det är vanligt att man skiljer på tre olika krafter i själen: på den mest elementära nivån finner man den vegetativa kraften, den vitala energin som är gemensam för växter och djur och människor – detta är basen på berget. Sedan, högre upp, finns den djuriska kraften som är gemensam för människor och djur. Detta omfattar den begärande kraften, och den angripande kraften, källan till girighet och aggression, drag som är gemensamma för djur och människor. Det faktum att djur har en själ anpassad till deras betingelser är ordet ”animal” tecken på. Ordet kommer ju från latinets ”anima”, som betyder själ. Denna kraft svarar mot den del av berget som finns ovanför den vegetativa zonen men under den tredje zonen: den rationalistiska kraften, som bara tillhör människan och skiljer henne från djuren. Den rationalistiska kraften är i besittning av två väsentliga egenskaper: 1) Förnuftet, som utrustar människan med hennes främsta förmågor, att hon kan tänka, tala och minnas. 2) Friheten, d v s förmågan till självbestämmande, som består av möjligheten att välja (detta kallas ofta den fria viljan) och viljan som låter oss fullfölja våra val.³

I motsats till vad man kunnat vänta sig, har vi ännu inte nått toppen. Den tredje kraften – den rationalistiska kraften – fortsätter högre upp utan att man verkligen kan se den, den är täckt av evig snö. På denna höjd är vi ovanför förnuftet, och även friheten förstådd som förmågan att välja. Denna topp på själens berg har en dubbel natur: Det är den högsta punkten på berget som stiger från jorden mot himlen. Det är också den punkt på vilken snön faller från himlen och förenas med jorden i myriader av kristaller och gnistrande vitt. På denna punkt finns mötesplatsen för jord och himmel. Detta område är på samma gång både jordiskt och himmelskt. Om vi återvänder till vår betraktelse av den mänskliga

själen, kan vi säga att den snöiga toppen står för intellekt/ande (på grekiska nous, ryska oum), när Guds Ande vilar på den. Toppen av berget är vad somliga kallar ”själens fina punkt”. Den gudomliga ande, som kommer ned, är inte den heliga Andens person, utan de oskapade energierna som förenas med den själ som är värdig, d v s lösgjord från den djuriska syndfullhetens band som drar neråt mot djupen eller det djävulska högmodet som lyfter mot höjderna. Den snö som faller från himlen leder Guds gudomlighet till människan och fullföljer så målet för de skapade förnuftiga varelserna: själens förändligande, som i sin tur bringar kroppen liv och förändligar den.

Denna snötäckt del av berget, intellektet/ anden, skiljer människan fullständigt från det mest utvecklade djuret och från en maskin, hur perfekt den än tänker. Det är bara den snö som kommer ned från himlarna – den helige Andes nåd – som skänker intellektet dess väsentliga egenskap – och därmed människan hennes exklusiva tecken: att vara jord i vilken Gud andades livets andning, livets Ande (jfr. Gen 2:7). Denna tanke om den gudomligt-mänskliga karaktären hos intellektet är inte något exklusivt privilegium för det kristna öst. Vi finner den också, i en djärv form, hos Mäster Eckehart: ”Det finns i själen någonting som är oskapat och omöjligt att skapa; om hela själen var sådan skulle den vara oskapat och inte möjligt att skapa; och detta är intellektet.”⁴

2. Lokaliseringen av själen

Om vi lämnar den alpina metaforen kan vi ställa frågan: var finns själen i den mänskliga kroppen? Denna fråga har fått många olika svar, men det tycks mig som om det mest tillfredsställande svaret är att likna den vid blodet och säga att den är närvarande i hela kroppen. Det finns en viss likhet mellan själen och blodet. När blodflödet stoppas (t ex när hjärtat stannar) transporterar det inte längre syre till de olika organen och människan dör i fysisk mening. Det är något liknande med själen: när den inte längre görs levande av den gudomliga nåden – om snön tinar uppvärmd av lidelserna, om floderna inte längre flödar längs bergens sidor – då dör den andliga själen. Människan själv är död även om hon fortsätter sitt jordiska liv, man skulle kunna säga sitt animaliska liv. [men hon själv är död.] I evangeliet

finner vi ett fall som illustrerar detta när Kristus säger till en av sina lärjungar som ville gå och begrava sin fader: ”Följ mig och låt de döda begrava sina döda” (Luk 9:6).

Sammanfattningsvis, är det den gudomliga nåden som bringar själen liv och som i sin tur levandegör och förändligar kroppen. Det är som när en människa blir upprättad av livet i Kristus. Men, som vi vet, det motsatta händer dessvärre mycket ofta, och då inträder ett sakernas tillstånd som är beskrivet av Nikolaj Gogol i ”Döda själar”.

Jag sade tidigare att själen lik blodet är närvarande överallt i människans kropp, men så är inte fallet med den förnuftiga förmågan, som snarare är lokaliserad i huvudet. Den naturliga platsen för anden/intellektet däremot, är hjärtat.

3. Hjärtat

Låt oss glömma liknelsen med berget och låt oss försöka förstå att anden/intellektet (nous), trots sin immateriella natur icke desto mindre är förenat med vår kroppsliga natur, i all synnerhet med hjärtat. Som ett resultat av våra förfäders överträdelser, har nous en tendens att fly till det yttre, att bli identifierat med den värld som omger oss och leva i ett universum av föreställningar som föder lidelserna. Med syftet att vi skall bli förenade med Gud genom ren bön lär asketen oss att föra nous från det yttre till det inre – att ”återsamla” – och få det att ”stiga ner” i det inre av hjärtat, först i det naturliga hjärtat, och därefter försöker han att gradvis tränga ner i djupen som inte längre är köttet. Han finner sitt djupa hjärta och når grunden för den andliga metafysiska kärnan i sin existens.⁵ ”Det verkliga kristna livet levs i hjärtats djup, är dolt inte bara för främmande ögon, utan dess fullkomlighet är också dold för den som själv äger hjärtat [...] och som vet hur omöjligt det är att upptäcka de andliga processerna i hjärtat.”⁶

Liknelsen om berget skulle kunna bli en källa till missförstånd om den gav det intrycket att själen måste rusa uppåt, mot höjderna. Det är tvärtom: hon måste vända sig inåt, gå in i hjärtats inre kammare och be till Gud som är där i det

fördolda (jfr Matt 6:6). Det är i det inre, i hjärtat, ”i hjärtats dolda person” (1 Petr 3:4) som intellektet möter Gud.

Det är nödvändigt att stanna upp en stund inför dimensionen ande/intellekt, eftersom den spelar en så avgörande roll för den kristna asketismen.

Skapad som kropp och själ har människan en dubbel existens, hon kan inte bara definieras som själ (vilket är spiritualismens fara), men inte heller enbart som kropp (faran med materialismen). Inför de trender som kommer ur den ena eller den andra av dessa misstag hävdade fäderna enheten i människans sammansatthet och underströk därmed att själen påverkar kroppen och vice versa.

II. TILL TREENIGHETENS AVBILD

1. Avbild och likhet

Efter att ha undersökt det som varje människa har gemensamt med alla andra mänskliga varelser, det vill säga hennes natur, skall vi nu se efter vad det är som karakteriserar henne som en särskild, unik, oersättlig mänsklig varelse: personen. Undersökningen av människans natur visar för oss *vad* hon är; undersökningen av personen, *vem* hon är. Idén om Guds avbild och likhet är den bärande i den kristna antropologin. I Bibeln, där det berättas om skapelsen, läser vi: ”Låt oss göra människor som är vår avbild, lika oss” (Gen 1:26).

Fäderna har inte fastslagit någon enhetlig lära som definierar vad människan är som Guds avbild. Det är sålunda riskabelt att vilja definiera eller lokalisera denna avbild i människan. Många föreslår emellertid frihet, förmågan till självbestämmande, såsom den främsta avbilden av Gud i människan. Gud är fri och människan, skapad av Gud, mottar från Honom förmågan att välja. Människans frihet är dock inte absolut, vilket däremot Guds är.

Uttrycket ”Låt oss göra människor” antyder två ting: 1) Gud talar i plural. ”Låt oss”, är plural. I detta plural är det tillåtet att känna igen det som senare skulle uppenbaras som den Heliga Treenigheten, det vill säga Gud i tre personer. Gud är *personlig*: detta är det första väsentliga konstaterandet. 2) Dessa personer är inga isolerade monader: de har en gemensam plan – att skapa människan – och de

samtalar om detta sinsemellan: ”Låt oss göra” är ett uttryck för ett gemensamt taget beslut. Personerna har gemenskap med varandra, det är den andra punkten.

Människan är en avbild av Gud. När vi slår fast detta hävdar vi i verkligheten att människan är en avbild av den heliga treenigheten. Såsom Gud är en i flera personer är det mänskliga på samma sätt en i många personer. Hon är Guds avbild så långt som hon är person; denna avbild besitter en gemensam natur, inte delad av mängden mänskliga personer. Nu är det ju så att människan i sitt fallna tillstånd skiljer sig från Gud, d v s att hon är olik Gud. I Gud är personernas enhet inte delad, medan naturens enhet på det mänskliga planet är bruten av synden, och detta i sin tur medför att vi inte är sanna personer i avbilden utan att vi är individer. Individen tar egoistiskt åt sig själv bitar ur den gemensamma naturen, medan personen (såsom i Gud) är bärare av naturens totalitet.

Med målet att återställa den brutna enheten i den mänskliga naturen har vi från Kristus mottagit budet: ”Du skall älska din nästa som dig själv” (Matt 22:39). ”Vår broder är vårt eget liv”, sade den helige Silouan, som i budet att älska vår nästa som oss själva inte bara såg en etisk norm. I ordet *som*, uppfattade han inte bara en antydning om graden av kärlek utan en bekräftelse på den mänskliga existensens ontologiska gemenskap.⁷

2. Det dynamiska i likheten

Eftersom vi är individer med uppgift att överensstämma med Guds ursprungliga plan och Kristi bud, det vill säga, bli personer, så är vi engagerade i en dynamisk process. Mellan Guds avbild och likhet råder samma förhållande som mellan barnet och den vuxna människan. När den helige Irenaeus avhandlade Adam, skrev han: ”Människan var liten då och hans omdöme outvecklat.”⁸ Vi finner samma idé hos Theofilos av Antiokia och Clemens av Alexandria. Det åligger oss att arbeta i den riktningen att bli personer. Det vi är har vi fått av Gud, men vad vi skall bli beror på oss, på vårt arbete med oss själva. På tyska skulle denna idé kunna formuleras på ett uttrycksfullt sätt genom att säga att avbilden är en *Gabe* (gåva) och likheten *Aufgabe* (uppgiften). ”Sedan Johannes Döparens dagar tränger himmelriket fram och somliga söker rycka till sig det med våld” (Matt 11:12).

Maximos Bekännaren har gett uttryck för denna lag om andlig växt på ett anmärkningsvärt ställe i *Third Century on Charity*. ”När Gud frambringade naturer begåvade med förnuft och förstånd försåg Han dem med fyra gudomliga attribut: varande och evigt varande, godhet och visdom. De två första skänkte han väsen; de två andra, godhet och visdom, skänkte Han viljan, för att den skapade genom delaktighet skulle bli det Han är till sitt väsen. Därför säger man att denna skapade varelse är gjord till Guds avbild och likhet [...] Varje förnuftig varelse är gjord till Guds avbild, men bara de goda och de visa till Hans likhet.”⁹

För den helige Maximos är likheten faktiskt lika med gudomliggörrelse. Jag upprepar det centrala stället: ”För att den skapade genom delaktighet skulle bli det Han är till sitt väsen.”

4. Hypostatisk bön (Personens bön)

På vad sätt manifesteras en människas tillstånd som har uppnått likhet? Efter att ha uppnått full likhet med den ende Gud i tre personer, blir människan själv en person, vilket innebär att hon inom sig bär den mänskliga naturen i dess fullhet. Detta tillstånd kommer till uttryck genom det som fader Sophrony kallar *hypostatisk bön* för hela Adam, d v s, bön för alla människor såsom för en själv. Makarios den Store (300-talet) talar i liknande termer: ”Ibland finner själarna sig gråtande och klagande över mänskligheten och utgjutande böner för hela Adam.”¹⁰

Med ”hela Adam” måste vi förstå den universella enheten i den mänskliga naturen vilken omfattar alla människor födda sedan Adam, dem som lever under vår tid och dem som ännu inte är födda. Vad gäller den hypostatiska bönen konstaterar fader Sophrony: ”I denna värld är det liturgin som på det mest adekvata sättet uttrycker det vi kallar ’hypostatisk bön’, d v s, en bön jämförbar med den Kristus bad i Getsemane. Många tårar kommer att falla innan vi har förmågan att i anden gå in i den sanna dimensionen av denna bön.”¹¹

4. Mikrokosmos och mikrotheos

För Gregorios av Palamas verkar avbildens fulländning, det vill säga den fullkomliga likheten, alltings återställelse genom människan – ett mikrokosmos och en förmedlare genom vilken allt skapat har tillgång till Skaparen, eftersom hon själv har del i Gud. Så här förklarar han detta: ”Efter att ha blivit en Guds ängel på jorden, leder hon genom sig själv allt skapat närmare Gud, ty nu har hon del i alla ting. Hon har också del i Honom, som transcenderar allt lika mycket som hon själv, eftersom hon genom tron har anpassats till den gudomliga bilden.”¹² Med andra ord, människan har blivit en mikrotheos.

5. Gemenskapen

Eftersom vår Gud är en personlig Gud, en natur i tre personer, så är också vi potentiellt Guds avbilder. På samma sätt som Gud så är vi personer i gemenskap, var och en med alla människor, med totaliteten av mänskligheten och med allt det mänskliga. Fader Sophrony förklarade detta genom att likna hela mänskligheten vid ett ”kolossalt kosmiskt träd. Jag är bara ett litet löv på en kvist i detta träd, men detta träd är mitt ursprung och inget främmande för mig. Om jag ber för hela världen, ber jag för detta träd, för hela trädet med dess miljarder löv, bland vilka jag också är ett mycket litet löv [...] och sålunda är det helt naturligt för oss att be för hela mänskligheten.”¹³

Den grundläggande egenskapen hos personen är att vara i gemenskap, och detta uttrycks med kärlek, som är den högsta formen av gemenskap, såväl i Gud som i människan. En rysk poet, samtida med Pusjkin, Baratinskij, besvarade Descartes ”*Cogito ergo sum*” (Jag tänker alltså är jag), vilket är ett typiskt uttryck för en isolerad individ, med orden: ”*Amo ergo sum*” (Jag älskar alltså är jag). Kärleken är det band som måste förena människorna och som gör dem till personer i gemenskap.

6. Gud upprepar sig själv

Så här långt har vi betonat att Guds avbild på ett särskilt sätt återspeglas i den interpersonliga existensen i den gemensamma naturens sköte. Med andra ord, vi reproducerar i skapad form Guds egen existens. ”Precis som Gud lever måste vi leva när frälsningen är förverkligad i oss.”¹⁴ Fader Sophrony förklarar denna tanke på ett vågat sätt, när han behandlar ämnet människans skapelse: ”När Gud skapade människan, är inte denna skapelseakt något helt skilt från Honom, något radikalt annat [...], Han upprepar sig själv i varelser skapade ”till avbild och likhet”. Han kommunicerar sitt liv såsom det evigt är i Honom.”¹⁵

III. TILL KRISTI AVBILD

Det intergudomliga livet är inte uppenbart för oss i sin fulla klarhet, därför att det helt enkelt är omöjligt. Fäderna hävdade att den mänskliga intelligensen inträder i icke-vetandets moln när den söker tränga in i Guds mysterium. Därför förblir föreställningen om avbilden dold för oss. Men slöjan lyfts när vi inser att Guds avbild är uppenbarad för oss i Kristi fullkomlighet. Vi har skapats till avbilden, men Kristus *är* avbilden. Kyrillos av Alexandria berättar för oss att ”Gud Faderns avbild är Sonen som också vi på ett andligt sätt är formade lika med.” Vi har alltså i Kristus en säker referenspunkt att förstå vad det betyder att existera i Guds avbild: det är att vara i Kristi avbild. ”I Kristus tar vi emot denna uppenbarelse: vi förstår Guds mening med människan. För oss kristna uppenbarar Guds Son den eviga Gudstanken med människan.”¹⁶ Att förverkliga Guds avbild – vilket vill säga, att uppnå likheten – består sålunda i att på alla sätt efterlikna det inkarnerade Ordet. ”Varenda en av oss”, skriver fader Sophrony, ”är kallad av Guds bud: ’Var fullkomliga, så som er fader i himlen är fullkomlig’ (Matt 5:48), till samma grad av gudomliggörelse som Kristus, som ’sitter hos min fader på hans tron’ (Uppb 3:21) [...]. De heliga, som till det yttersta gudomliggjorts av nåden som gåva, är till en sådan grad omfattade av Guds verk att alla de gudomliga attributen tilldelats dem, ja, så långt som till identifikation, ty i dem har ”Gud blivit allt i alla” (1 Kor 15:28).”¹⁷ Ju mer en människa strävar efter att bli lik Kristus, desto mer blir hon en

hypostas till det inkarnerade Logos (Ordets) avbild. Det är när en människa strävar efter att leva med Kristus, åkallar Hans namn, begrundar Hans liv och bestämmer sig för att utvecklas såsom Herren skulle ha gjort, som hon bygger upp sig själv till en person, till Guds, hypostasens avbild och likhet.”¹⁸

IV. Vägen

1. Utblottelsen (Kenosis)

Var går vägen från ett tillstånd av individualitet till att vara en person i kommunion? Denna förvandling kan inte uppnås utan ansträngning, för att inte säga korsfästelse; om vi flyr detta ”skall vi ärva dödens mörker”,¹⁹ varnar oss fader Sophrony. Vad innebär denna strävan? Kristi exempel ger oss svaret: det är kenosis (utblottelsen), vilket vill säga, avsägelsen av vår egoism, vår egocentricitet, vår liderliga strävan efter allt det som vår omättligen individualism har bestämt åt oss. Kristus ger oss ett exempel på denna självförnekelse: Han, som ägde Guds gestalt, vakade inte över sin jämlikhet med Gud Fadern, utan uttömde sig själv och antog en slavs gestalt och döden på korset (jfr. Fil 2:6). För oss innebär detta att vi tömmer oss själva för att skapa rum och välkomna Gud och vår nästa, och så genom kärleken gå in i en relation av gemenskap, vilket är själva grundförutsättningen för förverkligandet av personens princip i oss. Genom kenosis, förnekar en person sitt lilla själv för att i förvandling ta emot den sanna Gudsavbilden, Kristus. ”Det är inte längre jag som lever utan Kristus lever i mig”, säger den helige Paulus (Gal 2:20). Detta avstående handlar inte bara om yttre ting – vårt materiella goda – utan också våra intellektuella talanger och förvärv, ja, än mer: vårt eget liv. ”Den som finner sitt liv skall mista det, och den som mister sitt liv för min skull, han skall finna det”, säger vår Herre (Matt 10:39).

2. Munklivet

För fader Sophrony är den monastiska skolans roll att hjälpa självcentrerade individer att öppna sig själva för gemenskap med andra, ja än mer: med hela

mänskligheten. ”En munk är en som ber för hela världen, som gråter för hela världen, och i detta ligger hans huvudsakliga verk”,²⁰ säger den helige Silouan. Vilken hävstång kan användas för denna förvandling? Det är lydnaden. Lydnaden är den mest väsentliga inställningen för att man skall nå ett sant monastiskt liv. Därför har de heliga fäderna räknat den som högre än fastan, ja t o m högre än bönen. Varför? Därför att lydnaden är den mest utomordentliga vägen för oss att uppnå kenosis, att följa Kristus.

De monastiska löftena innehåller, var för sig, något som skulle kunna tänkas vara en gemensam nämnare för alla våra lidelser: en sorts ånger (concupiscence) som uttrycker sig själv på alla plan – det fysiska, psykologiska och andliga. Minns gången i syndafallet i paradiset (jfr. Gen 3:1-7): frestelsens träd var vackert att titta på, dess frukter goda att äta, det gav kunskap om det goda och det onda, med andra ord, det gjorde människan till gud utan Gud. Denna längtan efter kunskap utanför de vägar som Gud utstakat är roten till alla andliga avvikelser som leder till undergång. I verkligheten måste människan välja mellan *gnosis* (djävulsk) och *kenosis* (den kristna). Genom löftet om fattigdom besegras längtan efter det materiella goda. Genom kyskhet (i den rika betydelse som det har i grekiskan: *sophrosyni* = återhållsamhet, eller på ryska: *tjelomoudrie* - helhetens vishet) återställs ordningen inom oss vad gäller kropp, själ och sinne; en ordning som störtats av de köttsliga lidelserna som försöker pracka på hela människan sitt tyranni. Genom lydnaden besegrar vi tendensen att anpassa oss efter vår, per definition exklusiva, individuella vilja. På det viset kan vi undvika att hamna i yttersta ensamhet, med andra ord, i helvetet.

Helvetet är inte ”de andra”, som Sartre har skrivit, utan det är att gå miste om gemenskapen, vilket vi blir påmind om genom Makarios av Egypten, som hade en ”dialog” med en hednisk präst som störtat i helvetet sedan en lång tid och som sade till honom: ”Här är det inte möjligt att se någon ansikte mot ansikte, utan mitt ansikte är fixerat i den andres rygg. Men när du ber för oss kan var och en av oss se varandras ansikte en aning.”²¹ Vi kan inte undgå att genom den hedniska prästens belägenhet komma att tänka på en som försöker kommunicera med en annan människa medan hon glor på en dator- eller TV – skärm – detta bedrägliga substitut

för direkt personlig kommunikation som mer än allt annat framkallar vår oförmåga att mötas på ett verkligt sätt.²²

3. Antropologisk maximalism

Fader Sophrony var en uttolkare av asketisk teologi och en stor beundrare av den monastiska traditionen, som han själv var ett beundransvärt exempel på. Han såg i den *kenobitiska* gemenskapen på jorden en kopia av den trinitariska komuniteten i himmelen. Den *kenobitiska* komuniteten vilar på den kenotiska lydnadens princip, som är grunden för det monastiska livet och för vilken Kristus för evigt är den fullkomliga förebilden.

Likheten med Kristus, Faderns avbild, är förverkligad i dessa oräkneliga munkar och nunnor, som den Ryska Kyrkan betecknande nog kallar ”prepodobny”, vilket vill säga, ”mycket lik” Kristus.

En av dessa ”prepodobny” är den helige Silouan. När fader Sophrony talar om storheten i den monastiska kallelsen, har han exemplet Silouan i sinnet, utan att förstås glömma alla andra andens giganter som är producerade av den monastiska traditionen.

När en munk närmar sig lydnadens kors, när han förbannar sig själv till helvetet utan att vara desperat, för att bekämpa högmodet som lurar i hans hjärta, flyr han sin trasiga individualitets trånga fängelse för att gå in personens oändliga rike i kommunion med Gud.

Hur långt kan denna gemenskap med Gud leda oss? Barsanuph den Store (eller Johannes Profeten), eremit i Gaza på 400-talet, talar om överförandet av Guds egna attribut till de heliga. ”Alla dessa som är Guds barn, är med nödvändighet också arvingar [...] av Hans godhet mot människorna, och av hans kärlek. Ty om de är Guds barn, är de också gudar; gudar och därför också herrar; och om Gud är Ljus, är de också ljus.”²³

För egen del skrev Sophrony: ”De som har del i evigt liv, blir också eviga, inte bara i den meningen att deras liv förlängs obegränsat, utan också i deras blivande utan början.”²⁴ Samma tanke finns hos den helige Maximos Bekännaren och andra fäder. Enligt Gregorios av Palamas ”gör Gud av nåd sådana till gudar

utan början (anarhous), som tar del av (oskapade) energier och handlar i gemenskap med dem.”²⁵

För vissa fäder kommer vår rörelse mot Gud att vara utan slut eftersom Gud själv är oändlig. Detta är en tanke hos Gregorios av Nyssa som talar om ett uppåttstigande (epektasis) utan ände, ”från ära till ära”. Med andra ord, det finns inget slut på den oändliga stegen som reser sig uppåt mot Gud. Enligt fader Sophrony måste människan, för att fullfölja meningen med sin gudomliga kallelse, å sin sida komma till den gudomliga vilans stillhet, såsom det står i Genesis (2:2) att Gud avskilde den sjunde dagen för vila sedan han fullbordat sitt verk. Denna vila är förvisso inte passivitet utan evigt liv.²⁶

Den yttersta fullkomligheten hos människan är inte en evig rörelse mot en oändlig gudomlighet, utan ”vilan”, som den helige Paulus säger (jfr. Hebr 4:1). Samma lära har också funnit ett uttryck hos Maximos Bekännaren, som säger att själen når ett stadium bortom all växt, ty hon når Gud själv, slutet på all rörelse hos allt rörligt.²⁷

Var finner vi oss själva i denna storslagna beskrivning? För vår frälsning är det väsentligt att uppnå åtminstone en skugga av denna likhet och att förverkliga åtminstone en dragning mot Gud trots alla våra begränsningar.²⁸

Vi har börjat med jordens stoft och vi har slutat med samma stoft som blivit allt vad Gud är: gud genom nåd.

Hur är det möjligt? Det ligger bortom mig. Det är ”personens mysterium”. Jag är mycket långt därifrån. Kanske hade det varit bättre att jag tigit. Må Gud förlåta mig, och er också. Tack.

¹ Föredrag hållet vid det åttonde mötet för hl Silouan av Athos sällskapet, vid Saint Sergius Institute för ortodox teologi, Paris, 20 okt 2001 och 7 juni 2003 i Skellefteå.

² Ang. ämnets brännande aktualitet, se den utomordentliga syntesen av Jean-Claude Guillebeaud, *Le Principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001, passim.

³ Se Jean-Claude Larchet, *Ceci est mon corps*, Geneva, La Joie de lire, 1996, pp. 15-17.

⁴ Maître Eckhart, *Traité et Sermons*, Paris, Aubier, 1942, p. 266. På svenska: Undervisande tal, Artos 2007.

⁵ Jfr. Ärkemandrit Sophrony, *Saint Silouan the Athonite*, Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, Essex, 1991, p. 47. På svenska: Den helige starets Silouan, Artos 1994.

⁶ *Ibid.*, pp. 14-15.

⁷ *Ibid.*, p. 47.

⁸ Hl Irenaeus av Lyon, *Proof of the Apostolic Preaching*, I översättning av Joseph P. Smith S.J., Newman Press, N.Y., 1952, p. 29. På svenska, Bevis för den apostoliska förkunnelsen, Artos 2007

⁹ Maximos Bekännaren, *The Four Centuries on Charity*, III, 25, Ancient Christian Writers, I översättning av Polykarp Sherwood, O.S.B., S.T.D., Newman Press, N.Y., 1955, p. 177.

¹⁰ Makarios den Store, *The Sayings of the Desert Fathers*, 18, 8, Paulist Press, N.Y., 1944, p. 144. På svenska: Ökenfädernas tänkespråk, Artos 2003.

-
- ¹¹ Årkemandrit Sophrony, *We shall see him as He is*, (in Russian), chapter 15, p. 215. På svenska: Vi skall se honom sådan han är, Artos 2003.
- ¹² Gregorios av Palamas, "Letter to Nun Xenia", i *Philokalia of the Neptic Fathers*, 4, I översättning av G.E.Palmer, Philip Sherrard, och Kallistos Ware, Faber and Faber, London, 1995, p. 317.
- ¹³ Årkemandrit Sophrony, *Parole à la communauté*, 37 (opublicerad), p. 4.
- ¹⁴ *Ibid.*, 12, p. 1.
- ¹⁵ *Ibid.*, 12, p. 5.
- ¹⁶ *Ibid.*, 2, p. 6.
- ¹⁷ Årkemandrit Sophrony, *La Félicité de connaître la Voie*, Geneva, Labor et Fides, 1988, p. 132.
- ¹⁸ *Parole à la communauté*, 28, p. 9.
- ¹⁹ *Ibid.*, 45, p. 8.
- ²⁰ Årkemandrit Sophrony, *Saint Silouan the Athonite*, p. 407. På svenska: Den helige staretts Silouan, Artos 1994.
- ²¹ Makarios den Store, *The sayings of the Desert Fathers*, I översättning av Benedicta Ward, S:L:G., London, A.R. Mowbray and Co. Ltd, 1975, p. 115. . På svenska: Ökenfädernas tänkespråk, Artos 2003.
- ²² Se om detta ämne, Guillebeaud, op. Cit., p. 169
- ²³ Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance*, 484, Solesmes, 1971, p. 324.
- ²⁴ Årkemandriten Sophrony, *La Félicité*, op. cit., p. 37
- ²⁵ Jfr. Jean Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, Faith Press, London, 1959, p. 247.
- ²⁶ Årkemandrit Sophrony, *La Félicité*, op. cit., p. 43
- ²⁷ Maximos Bekännaren, "Second Century on Theology", II, 88, in *Philokalia*, Volume 2, I överättning av G.E.H. Palmer, Philip Sherrard, och Kallistos Ware, Faber and Faber, London, 1981, p. 160.
- ²⁸ Jfr. Årkemandrit Sophrony, *Parole à la communauté*, 23, p. 5.