

Folke T. Olofsson:

DEN SISTE AV DE GREKISKA KYKOFÄDERNA - JOHANNES DAMASKENOS OCH HANS SKRIFT DE FIDE ORTHODOXA

Olof Andrén översatte år 2014 Johannes Damaskenos skrift "De Fide Orthodoxa" till svenska med rubriken "Den ortodoxa tron" (Artos & Norma). Folke T. Olofsson skrev ett förord baserat på en längre artikel, som här publiceras för första gången i sin helhet, och skildrar Johannes Damaskenos resa från tjänstemän i kalifatet till en av de viktiga kyrkofäderna.

Inledning

En ros, ett svärd, en duk – alla förbundna med Damaskus, en av världens äldsta kontinuerligt bebodda städer, den uråldriga mötesplatsen för kultur, handel och teknik: de moderna hybridrosorna med sina anor från damaskenerrosen; den vattrade ytan på den starka och skarpa svärds klingan, resultatet av legerings- och smidestekniken damaskering; den dyrbara damasten, skapad med ett vävsätt som förknippats med staden.

Damaskus är också födelse- och hemstaden för en man som brukar kallas den siste av de grekiska kyrkofäderna, samlaren och sammanfattaren: Johannes Damaskenos. Han är den som genom sina verk är med om att lägga grunden till och skapa förutsättningar för en skolastisk teologi både i öst och väst. I hans liv och verk finns också något av det som staden är känd för: rosens skönhet och väldoft i hans religiösa poesi som fortfarande lever i den ortodoxa liturgin; stålets skärpa och styrka i skapandet av begreppslig klarhet och uppgörelse med schismer och heresier; det sköna och intrikata mönstret i *De fide Orthodoxa*, det sista inslaget i hans stora tredelade verk *Kunskapens källa*, som kan liknas vid en konstfärdigt vävd duk.¹

En bok som skrevs för drygt tolv hundra år sedan av en fd kaliftjänsteman i Damaskus som blivit munk i Jerusalem! Skrev och skrev förresten, snarare

¹ För den som vill veta mer om Johannes Damaskenos liv, tid och teologi rekommenderas Andrew Louth, *St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2002. Reprinted 2009

skrev av, kopierade, plagierade, och sammanställde material från en massa olika äldre källor. Kan det vara något? Det klagas över att präster numera inte läser teologisk litteratur som förr, vilket ju antingen kan bero på att prästerna blivit latare, fått mindre tid, eftersom de fått så mycket annat viktigare att syssla med, eller har de teologiska böckerna blivit så mycket sämre att det inte känns motiverat att läsa dem. Och lekmännen – läser de teologisk litteratur längre? Finns det överhuvudtaget längre en bildad, teologiskt intresserad allmänhet?

C.S. Lewis som själv både läste och skrev teologiska böcker, vilka på grund av sin kvalitet och substans hör till dem som fortfarande läses och begrundas, skriver något tänkvärt i ett företal till den alexandriniske kyrkofadern Athanasios verk *Om inkarnationen*.² För varje bok av samtida teologiska författare som man läser, borde man läsa en gammal bok, en bok skriven av någon av de gamla stora teologerna. Även om "den tro som en gång för alla blivit meddelad åt de heliga" (Jud 3) förblir densamma, pågår det ett vidgande och fördjupande samtal om denna tro genom seklerna, och i detta samtal har också de döda en röst. Teologin har ett längre hållbarhetsdatum än tekniken, vilket man lätt kan övertyga sig om genom att slå upp artikeln "Automobil" i *Nordisk familjebok, Konversationslexikon och realencyklopedi* från 1904 och jämföra med artikeln "Treenighet". Automobilen från sekelskiftet ser ut som en teknikens dinosaurie jämför med dagens tekniska underverk. Här kan man verkligen tala om framsteg och framåtskridande. Men teologin då? Sker det inte en motsvarande utveckling där från det primitiva till det mer modernt sofistikerade? Det är det som är den stora frågan och som samtalet över seklerna handlar om. Är de gamla teologerna värda att lyssna till inte bara som exempel på en förgångens tids trosuppfattningar och värderingar, vilka kan var intressanta i ett idéhistoriskt perspektiv, i ett slags teologins arkeologi, respekterade för vad de var där och då, betingade av sin tid, men som i dag är obsoleta och irrelevanta? Som gamla ärevördiga ruiner. Eller gamla släktingar, respekterade, kanske till och med kära, men hopplöst *out of touch* och *passé*.

Hur är det? Skapar varje tid sin tro utifrån sina egna förutsättningar? Eller finns det en *ortodox*, dvs rätt tro? Något som förblir oförändrat genom seklerna? Går det till och med att framlägga "traditionell klassisk kristen tro", *den* ortodoxa tron med klara, väldefinierade begrepp och termer, avgränsad från andra trosuppfattningar som bedöms som irrläror? *Ay, there's the rub!* Det finns säkert många böcker som med större eller mindre, oftast mindre, rätt oblygt flaggar med detta anspråk. Det finns likväl en bok som står ut och som står fram på ett alldeles särskilt sätt med en särskild rätt: *Kunskapens källa*, en bok i tre delar; den första med namnet "Filosofiska kapitel", också känd som

² St Athanasius, *On the Incarnation. The Treatise De Incarnatione Verbi Dei*. Translated and edited by A Religious of C.S.M.V. With and Introduction by C.S. Lewis, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1993.

Dialectica, den andra "Om heresierna" (irrlärorna), den tredje "En noggrann framställning av den ortodoxa tron", *De fide orthodoxa*. Författaren är en fd kaliftjänsteman, en prästmunk från Damaskus, verksam i Jerusalem under muslimskt styre under första hälften av 700-talet.

Vad Johannes Damaskenos i sitt verk gör är att såsom ett bi samla nektar från de mest givande blommorna – liknelsen är hans egen – genom att välja ut och samla det bästa av de grekiska kyrkofädernas teologi och av det göra ett *florilegium*, ett kompilat med sådan kvalitet och stabilitet att det är med om att lägga grunden för den följande teologiska utvecklingen i öst och inte minst väst, exempelvis genom en sådan teolog som Thomas ab Aquino och hans stora teologiska *Summa*.

MANNEN

Från kaliftjänsteman i Damaskus till prästmunk i Jerusalem – det är den yttre ramen för Johannes Damaskenos', eller på arabiska, Yuhanna eller Yana ibn Mansur ibn Sarjun's liv. Han tillhörde en välkänd syrisk familj, Mansur som betyder Segerrik. Sarjun är den arabiska formen för det grekiska Sergios. En grekisktalande syrier med ett arabiskt namn! En grekisk kyrkofader avbildad med turban! Egentligen föddes han ju inte som grek. När han föddes liksom när han dog är omdiskuterat. Dödsåret är dock ganska säkert någon gång omkring 750. Vid ett kyrkomöte i Hieria 754 som fördömer bruket av ikoner, ett bruk som Johannes engagerade sig starkt för, omnämns han som en som fått sitt rättmätiga straff av Gud, dvs dött. Blev han drygt ett hundra år eller omkring sjuttiofem? Ingen kan säga med säkerhet. Johannes skriver nästan ingenting om sig själv i sina skrifter, och de uppgifter om honom som finns är legendära och hagiografiska. Födelseåret sätts i aktade uppslagsverk någonstans omkring 650. Det finns också uppgifter att han varit lek- och bordskamrat med den blivande kalifen, Yazid som föddes 642/47. Det utesluter i så fall årtalet 675 vilket annars anges i flertalet biografiska artiklar. Lekkamrat med den blivande kalifen! Hur kan det vara möjligt? Är det inte en skröna ur *Tusen och en natt*?

Johannes far, Sarjun ibn Mansur, och även farfar, Mansur ibn Sarjun, för att nu använda de arabiska namnen, var statstjänstemän i Damaskus i en ställning som motsvarade en finansministers. Först under den bysantiske kejsaren Herakleios (575-641), sedan under de ockuperande perserna (612-628), sedan åter en tioårsperiod under kejsaren i Konstantinopel till dess att staden intogs av araberna år 635, vilka gjorde den till huvudstad under [Umayyaddynastin](#) mellan 661 och 750. En kristen, med grekisk bildning och utbildning i en muslimsk kalifs tjänst? Hur går det ihop? Nya härskare kommer och går, men den gamla administrationen den består. Det fungerade,

och varför ändra på ett system som fungerar till belåtenhet för båda parter. Åtminstone tills vidare.

Det fungerade ända fram, till sjuhundratalets första decennium då kalifen Abd el Malek (685-705) slog in på en mer kristendomsfientlig kurs som innebar stora förändringar för de kristna. Grekiskan fick vika för arabiskan som förvaltningspråk, och den stora centralhelgedomen, Johannes Döparens katedral, byggdes nu om till en moské. Johannes hade sannolikt arbetat samman med sin far i kalifens tjänst, och det är inte osannolikt att han redan under denna tid ägnat sig åt teologiskt skriftställarskap – han hade fått en utmärkt utbildning vilket också innefattade teologi - men att han nu inser att det inte finns någon framtid för honom staden i den ställning han hade. Tillsammans med sin fosterbror Cosmas, som senare blev biskop av Maiuma, hamnstaden till Gaza, beger han sig till Jerusalem och blir munk i Mar Sabasklostret i Kidrondalen öster om staden. Det är inte heller säkert när detta sker. Mot sin vilja blir han prästvigd av Patriarken Johannes V (706-735). Förutom de vanliga klosterplikterna förbundna med andakts- och gudstjänstlivet, prediko-verksamhet i Uppståndelsekyrkan, vilket gav honom tillnamnet "Chrysorrhoeas" – Guldflödet – synes han huvudsakligen ha ägnat sig åt studier, skriftställarskap och undervisning, eftersom han snart blir erkänd och omtalad som en teologisk auktoritet. Teologin omsätter han också i poesi. Tillsammans med sin fosterbror Cosmas räknas han som en av den ortodoxa kristenhetens stora hymndiktare.

Oupphörligt verksam på olika teologiska fält ända upp till hög ålder, har han sannolikt på biskoplig uppmaning engagerat sig i samtidens stora teologiska frågor. I sitt *magnum opus Kunskapens källa* skriver han just att han sammanställt detta verk på biskopens anmaning, sannolikt i slutet av sin levnad, såsom en akt av lydnad för Kristus själv. Genom biskopen utövar Kristus sitt översteprästerliga ämbete skriver han. Som en tjänst åt Kristus läser Johannes, siktar och filtrerar det han det han läser, sammanställer det bästa och för hans syften mest användbara som han hittar i samtidens filosofi, han identifierar heresierna, drar upp rågångarna och skriver mot dem, han kopierar, plagierar, kompilar och sammanställer det bästa han hittar bland fäderna till en helhet, en teologisk *summa*. Att användas till vad? Sannolikt för att brukas som undervisningsmaterial för sina medbröder i klostret för att utrusta och skickliggöra dem i apologetik, polemik och dogmatik – dvs göra dem redo att möta verkligheten utanför klostret: den motsägande och motsägelsefulla teologiska samtiden.

TIDEN

Även om kan vara svårt att ange de exakta tider och platser Johannes Damaskenos liv och verk, att skilja legend och hagiografi från biografiska hårddata, finns det likväl tre faktorer i samtiden som är av avgörande betydelse: Islam, ikonoklasmen, irrläran.

Islam

Genom Islams uppkomst och dess från 630-talet med svärd snabba utbredande förändras i grund förutsättningarna för den kristna kyrkan i Syrien, Palestina, Egypten och Nordafrika. Gamla kristna kärnländer med stora och viktiga kristna metropoler faller en efter en - Damaskus (635) Jerusalem (638), Antiokia (637), Alexandria (642) - och hamnar under muslimskt styre.

Avgörande var det stora sexdagarsslaget vid Jarmuk 636 där de kejsrerliga trupperna led ett förödande nederlag mot de muslimska stammarna, enade under sin härförare Kahlid ibn al-Walid. Damaskus hade redan kapitulerat, och det sägs att Johannes farfar *logotheten* Mansur ibn Sarjun, hade deltagit i kapitulations-förhandlingarna. Syrien är nu inte längre en del av det bysantiska riket. Kejsaren i Konstantinopel har inte längre någon makt över innevånarna i Damaskus, liksom inte heller i Jerusalem, vilket senare visar sig vara en *blessing in disguise* för Johannes.

Uppvuxen i närheten av kalifens hov, kanske som lekkamrat och bordskamrat med den blivande kalifen och senare som ämbetsman i dennes förvaltning, måste Johannes fått en personlig förstahandskunskap om den framväxande Islam. Han bygger alltså inte på några andrahandsuppgifter när han i den andra delen av *Kunskapens källa*, den som beskriver heresierna, i det sista stora kapitlet kritiskt behandlar islam både dess dogmatik (determinismen, att Gud inte verkar medelbart och därmed förutsägbart genom naturlagar utan bestämmer varje skeende, förnekandet av Kristi eviga sonskap och hans gudomlighet) och etik (Mohammeds omoraliska praxis, hans syn på äktenskap och skilsmässa så som det framställs i Koranen). I Johannes framställning möter en av de första kristna vederläggningarna av islam, men också några öppningar för en dialog mellan kristna och muslimer om Guds bilden: genom betonandet av den gudomliga väsensheten vill Johannes vill visa att tron på Gud såsom treenig inte leder till triteism, tron på att det finns tre Gudar. Gud har ett ord, och om Gud har ett ord, måste det också med ordet vara förbundet en Ande. Detta är också något som muslimerna tror, och därför kunde denna gemensamma tro vara en utgångspunkt för en dialog.

Liksom de nya härskarna tog över den gamla administrationen till organisation och person, verkar det som om de också lät det gamla – språk, kultur, religion – tills vidare leva kvar oförhindrat, men bara tills vidare. Under kalifen Abd el Malik sker alltså en tilltagande arabisering och islamisering. År 706 blev arabiskan kalifatets administrationsspråk i stället för grekiskan. Samma år

började också rivningen och ombyggnaden av Den Helige Johannes Döparens Basilika, de kristnas centralhelgedom i Damaskus. Kalifen Walid ibn Al-Malik (668-715) ville där i stället bygga en muslimsk helgedom. Moskén stod färdig 715 under efterträdaren Suleiman ibn Abd-Malik (715-717). Det är den berömda Umajjad-moskén som finns att beskåda än idag. Det är möjligt att Johannes redan lämnat sin hemstad när detta skedde, men han kan inte ha varit okunnig om vad som hände. Och det som hände i Damaskus hände också i Jerusalem. Som präst och munk i den för tre religioner heliga staden kunde han dagligen på Tempelberget se den skinande förgyllda kupolen på Klippdomen, byggd mellan åren 687 och 691, liksom han säkerligen också kunde höra larmet från bygget av Al Aqsa-moskén som stod färdig år 705 om han redan då hade lämnat Damaskus för Jerusalem. När Johannes arbetar med sin stora *Kunskapens källa* med dess uppgörelse med heresierna och dess framställning av den sanna, den ortodoxa tron, är det inte en triumfatorisk teologi han bedriver, skriven uppifrån från en säker och privilegierad ställning i en statskyrka. Det är en korsets teologi under halvmånen.

Ikonoklasmen

Om Johannes egen tid var en politiskt, militärt och religiöst dramatisk tid, var den inte mindre dramatiskt på det kyrkliga området. Vad som hände på kejsartronen hade stora konsekvenser för kyrkan. I början på sjuhundratalet skedde ett skickesedigt maktskifte i Konstantinopel: År 717 utropade sig usurpatorn Leo Isauriern till kejsare med namnet Leo III (717-41). Till sitt ursprung var han en grekisk adelsman. På sin väg till makten hade lovat muslimerna att göra Konstantinopel till en muslimsk vasallstat om de stödde honom, något som de också gjorde. Väl som kejsare svek han inte bara sitt löfte till muslimerna; han tillfogade dem även ett svidande militärt och politiskt nederlag när de belägrade Konstantinopel 717-718. Helt i linje med den caesaropapism som rådde i det Bysantinska riket – enheten mellan kyrka och stat – agerade Leo III på det kyrkliga området och tog offentlig ställning i en teologiskt kontroversiell och inflammerad fråga.

Konflikten gällde hur man skulle betrakta ikoner, heliga bilder och framför allt avbildningar av Frälsaren. Striden bryter ut år 726 när kejsaren låter avlägsna en ikon över porten till ingången till kejsarpalatset. Att detta var en högst kontroversiell åtgärd visar sig däri att den soldat som utförde ordern lynchades av en uppretad folkmassa. Denna symbolhandling, nedtagandet av ikonen, utgjorde inledningen på en strid som delade och försvagade riket under en lång tid framöver. Den fick också återverkningar i de tidigare bysantinska provinserna. I denna s.k. ikonoklastiska striden engagerade sig Johannes Damaskenos med full kraft: han var en entusiastisk och övertygad ikonodul, "bilddyrkare", dvs en förespråkare för ikoner. I flera skrifter, för vilka han vann berömmelse, lade han den teologiska grunden för deras bruk i kyrka och fromhetsliv.

Ikonoklasterna, "bildkrossarna", de som var emot ikoner, hävdade med stöd från det gammaltestamentliga bildförbudet och traditionen, som de menade stödde dem, att det var omöjligt att avbilda Kristus, som är både sann Gud och sann människa, och detta eftersom hans gudomliga natur förbjöd det. Det gudomliga lät sig icke avbildas. Endast i nattvardsbrödet kunde Kristus bli "synlig". Det enda som var tillåtet att avbilda annars var det nakna korset, något som man ännu fortfarande kan se i kyrkor från den tiden, bl. a. i Hagia Sophia och Hagia Irene i nuvarande Istanbul. Det är inte osannolikt att ikonoklasterna också var mer eller mindre medvetet påverkade av de segerrika muslimernas stränga och konsekventa bildförbud.

Johannes har en helt annan uppfattning om de andliga bildernas värde och betydelse, och han argumenterar på ett helt annorlunda sätt utifrån sin grundövertygelse att skapelse och frälsning hör samman. Det gammaltestamentliga bildförbudet är upphävt genom Guds människoblivande i Jesus Kristus. På grund av inkarnationens realitet kan Kristus avbildas i sin mänskliga natur, vilken också genom *communicatio idiomatum*, egenskapernas ömsesidiga utbyte. Likaså kunde på grund personens enhet den mänskliga naturen också representera den gudomliga. Eller uttryckt med en senare tids teologiska terminologi: *finitum capax est infinitum*, det ändliga, det skapade, det mänskliga har förmåga att rymma, förmedla, representera det oskapade, det oändliga, det gudomliga. I frågan om ikoner röjs redan här den centrala övertygelsen i Johannes Damaskenos ortodoxa tro.

Bildstriden skärps när det år 730 kommer ett kejsarligt påbud att förstöra alla religiösa bilder i hela imperiet. Är det vid denna tid Johannes skriver sina böcker till förmån för de heliga bilderna? Den islamska erövringen av Syrien och Palestina kunde i detta fall faktisk betraktas som en *blessing in disguise* åtminstone för honom. I skydd av den muslimska överhögheten är han onåbar för den bysantinske kejsaren när han skriver sina ikonvänliga och ikonklastkritiska tre försvarstal (Se Johannes Damaskenos, *Tre försvarstal mot dem som förkastar de heliga bilderna*, till svenska av Olof Andrén, med inledning av Anna Karahan, Artos 2008).

Vid det Sjunde ekumeniska konciliet år 787 i Nicea beslutades att bruket av ikoner var legitimt enligt Bibeln och den kristna traditionen. Vid detta koncilium klagas också förutsättningarna för hur ikonerna får användas. Det görs en distinktion mellan å ena sidan tillbedjan av det gudomliga (*latreia*) som tillkommer Gud allena, och å andra sidan den vördnadsfulla andakt (*timatiki prokynesis*, ordagrant vördnadsfullt knäfall eller *doulia*) som man kan visa inför ikonerna eller heliga bilder. Med denna distinktion kan det aldrig bli fråga om avgudadyrkan, ty den vördnad som visas ikonerna går så att säga vidare till dess prototyp, den som ikonerna föreställer. Den som visar vördnad inför bilden, vördar därför den realitet som bilden föreställer.

Johannes fick själv inte uppleva denna seger; inte heller behövde han uppleva det andra ikonoklastiska dekretet som föregått konciliet under Leo den III: son, kejsar Konstantin V. Vid ett kyrkomöte i Hieria vid Chalcedon år 754 hade denne nämligen åter förbjudit bruket av bilder och ikoner. Vid detta kyrkomöte fördömdes också Johannes och omnämns på ett sådant sätt att det framgår att han nu är avliden. Johannes dör med sin teologiskt grundade övertygelse. Kanske såg det ut som han och hans sak förlorat, men övertygelsen dör inte med honom utan överlevde honom och segrade till slut. Även om det åter kom en kort ikonoklastisk period från 815, då alla ikonvänliga beslut togs tillbaka och ikonförbudet från 754 åter blev gällande, var ikonoklasmens sak förlorad. Den saknade kyrkfolkets och munkarnas stöd liksom kejsarinnan Theodoras. Ikonerna kom tillbaka för att stanna och utgör idag en väsentlig del av den ortodoxa tron och spiritualiteten. Sedan 842, i mer än tusen år, har Ortodoxins fest firats till minne av det slutliga återupprättandet av bruket av ikoner. Johannes Damaskenos var i den meningen en framtidsman såsom en av ikonernas ivrigaste förespråkare och försvarare utifrån den ortodoxa tron som han framställt i *Kunskapens källa*. Han dog som en förlorare, men hans sak segrade, ty den var större än han själv.

Irrläror

Om Islam är en viktig faktor när det gäller förståelsen av Johannes tid och verk, gäller det i lika hög grad det religöst splittrade läget med olika kämpade fraktioner i det östromerska eller bysantinska riket med en fortsättning också i de provinser som förlorades genom den muslimska expansionen. Detta gällde inte bara den ikonoklastiska striden. Kontroversen om bilderna var inte den första teologiska striden i Bysans. Före, under, och kanske till och med bakom, under och efter denna ligger ett annat stort problemkomplex. När väl den trinitariska frågan fått sitt svar vid det andra ekumeniska kyrkomötet i Konstantinopel 381 aktualiserades nästa stora spörsmål: det kristologiska, dvs hur skulle förhållandet mellan det gudomliga i Jesus Kristi person förstås och uttryckas. Denna strid varade under flera århundraden och fick sin formella men i praktiken icke reella avslutning vid det sjätte ekumeniska kyrkomötet i Konstantinopel 680-81.

Det som till en början såg ut att vara ett teologiskt gräl om en titel använd om Maria, *Theotokos*, Gudsföderska, visade sig vara "toppen på ett teologiskt isberg", inledningen på en större strid som gällde själva kristologin, i vilken inte bara två självmedvetna och viljestarka patriarker, Kyrillos från Alexandria och Nestorios av Konstantinopel, utan två grundläggande teologiska synsätt kolliderade. Mycket förenklat skulle det kunna sägas att de båda patriarkstäderna Antiokia (som Nestorios ursprungligen kom från) och Alexandria vid denna tid utifrån sina teologiska traditioner representerade två olika sätt att förstå och lägga tonvikten i förhållandet mellan den gudomliga och mänskliga naturen hos Jesus Kristus. De alexandrinska teologerna under

ledning av patriarken Kyrillos företrädde en uppfattning som betonade enheten i förbindelsen mellan gudomligt och mänskligt hos Kristus. Den antiokenska patriarken Nestorios betonade åtskillnaden mellan den mänskliga och gudomliga naturen. För Nestorios och antiokenerna innebar den alexandrinska positionen en sammanblandning av de båda naturerna, vilken hotade att utplåna Kristi persons sanna mänsklighet. För Kyrillos och de alexandrinska teologerna innebar den nestorianska uppfattningen att det fanns två söner, den gudomlige och den mänskliche och att de var åtskilda från varandra och sålunda inte bildade en personens enhet.

Det fjärde ekumeniska kyrkomötet i Chalcedon som hölls 451 var ett försök att lösa problemet och sammanjämka de olika teologiska positionerna. Det mötesbeslut som slutligen togs föregicks av hårda strider och förhandlingar som egentligen inte tillfredsställde någondera parten. I en mening kan det sägas att de närmaste århundradenas kyrkohistoria efter konciliet i Chalcedon handlar om tolkningen av, oenigheten kring, receptionen och implementeringen av eller avståndstagandet från den chalcedonensiska kristologiska formeln.

Denna djupa oenighet hade redan legat i öppen dager vid det tredje ekumeniska kyrkomötet i Efesus 431, vilket hade att ta ställning till frågan huruvida Maria med rätta kunde kallas *Theotokos*, dvs Gudsföderska. Kyrkomötet hade inkallats av kejsarna Valentinianos III och Theodosius II. Patriarken Kyrillos av Alexandria (med sin formel "Guds Logos har en natur, det köttvordna" – *mia physis tou theou logou sesarkomene*) fördömer där Nestorios, patriarken i Konstantinopel, och hans kristologi. En konsekvens av Nestorios kristologi, vilken håller isär Kristi gudomliga natur och hans mänskliga natur, blir att han inte vill kalla jungfrun Maria för Gudsföderska – *Theotokos* - utan för Kristusföderska – *Christotokos*. Han kan inte tänka sig att Maria i Kristus föder en som från allra första början är Gud och människa förenade till ett på ett "fysiskt" sätt. Gudomligt och mänsklig hålls åtskilt: den gudomliga naturen - Gud Logos - och hans mänskliga natur – Templet [i vilket Logos dvaldes] - , är två från varandra skilda och åtskilda naturer, men genom förening, förstådd som en union, *synapheia*, blir det *en* Son; Nestorios kan uttrycka det så att naturerna är separerade från varandra men tillbedjan är en. En analogi som han använder för att illustrera föreningen av gudomligt och mänskligt i Kristus är föreningen mellan man och hustru, vilka i sin förening, union, blivit ett kött men som ändå förblir två från varandra åtskilda naturer och personer. Från alexandrinskt håll fattar man detta som om Nestorios och hans meningsfränder talde om två söner, "det tvehövdade monstret", i stället för en enda Son. Nestorios hävde hela tiden att han hade blivit missförstådd, något om han från den exil han drevs i framförde i ett verk skrivet mot slutet av sitt liv, *Heraklides bok*. Men det var så han uppfattades, och det är så han gått till eftervärlden – förtjänt eller oförtjänt. I boken *Om Heresierna* beskriver

Johannes nestorianernas uppfattning på följande sätt: ”de menar att Gud, Ordet, existerar för sig och separat, och att hans mänskliga natur existerar för sig. Det mer ringa under vår Herres vistelse bland oss tillägger de enbart hans mänskliga natur medan de mer ädla och dem som anstår hans gudomlighet tillskriver de Gud, Ordet, ensam. Men de hänför inte de båda till samma person” (*De haeresibus* 81). Två naturer: den gudomliga och den mänskliga? Ja, I en person? Det är frågan.

Kyrkomötet i Efesus fick ett minst sagt stormigt förlopp. Till förhandlingarna anlände representanten från Antiokia, patriarken Johannes, för sent, mötet är redan öppnat av Kyrillos och överläggningarna har börjat, vid vilka Nestorios avsätts och hans uppfattning fördöms. Johannes håller då ett eget kyrkomöte vid vilket han i sin tur avsätter Kyrillos, anatematiserar hans uppfattning och återinsätter Nestorios. Kyrillos förklarar både Johannes och Nestorios för kättare tillsammans med alla dem som stod på deras sida. Detta väcker icke oväntat kejsarens vrede, han låter arrestera både Nestorios och Kyrillos, ogiltigförklarar konciliet och dess beslut. Tvångsförhandlingar mellan antiokener och alexandrinier följer. Beslutet som tagits om att termen *Theotokos*, Gudföderskan (och inte Kristusföderskan som Nestorios hade föreslagit) skulle användas om Guds Moder liksom Nestorios avsättning kvarstod dock.

För att jämka ihop de båda ståndpunkterna framtvingas sålunda förhandlingar, vilka egentligen innebär att Kyrillos, vars uppfattningar också kommit under debatt och kritiserats, undertecknar en unionsformeln (en förlöpare till Chalcedonense, dvs mötesbeslutet från Chalcedon) som utarbetats av Johannes av Antiokia redan vid kyrkomötet i Efesus. Kyrillos tar däremot inte tillbaka sina anathemata mot Nestorios, men han omtolkade dem så att det såg ut som han ändrat sig. Johannes av Antiokia å sin sida tvingas att fördöma Nestorios och gå med på hans avsättning. Nestorios avsätts och går senare i landsflykt. Han dör i Panopolis i Egypten någon gång efter år 451, sannolikt informerad om vad som hänt vid kyrkomötet i Chalcedon, som han ansåg givit honom rätt. Situationen tillspetsas i och med att patriarken Kyrillos avlider år 444 och efterträds av Dioscuros, som var en hårdför och stridbar företrädare för en extrem alexandrinsk ståndpunkt, något som visade sig i hans förhållande till Eutyches och hans kristologi.

Vid en synod i Konstantinopel år 447, ledd av patriarken Flavianos, som var antioken, prövades huruvida den teologiskt rätt förvirrade och okunnige munken Eutyches kristologi var ortodox eller om den skulle betraktas som heretisk. Eutyches var en brinnande antinestorian som slog över i extrem alexandrinsk position. Han var bokstavligen *monofysit* liksom en gång Apollinaris: ”Jag erkänner att Herren hade två naturer före föreningen, men efter föreningen *bara en enda*” (han var övertygad att han därvid följde Kyrillos och Athanasios). Detta kunde han säga utan att direkt beslås med en kättersk

kristologi, men hans ovilja att omedelbart gå med på att Kristi kropp efter inkarnationen var av samma väsen som vanliga människors, *homoousios*, utan att den istället hade gudomliggjorts, väckte misstanken om att han menade Kristus hade "ett himmelskt kött". Om detta var hans uppfattning, och så uppfattade många den, förnekade han i själva verket realiteten i Kristi kropp, liksom en gång doketerna, och därmed hans fulla och hela mänsklighet. Johannes beskriver eutychieanernas heresi på följande sätt: "[de säger] att vår Herre Jesus inte tog sin mänskliga natur ["sitt kött"] från den saliga jungfrun Maria, utan hävdar att han inkarnerades på ett mer gudomligt sätt. För de kunde inte tänka sig hur Gud, Ordet, med sig själv från jungfrun Maria kunde förena denna människa som var underkastad sin förste fader Adams synd" (*De haeresibus* 82). Eutyches' uppfattning fördöms, han appellerar till biskopen i Rom, Leo, som dock stöder Flavianos.

Ett nytt kyrkomöte i Efesus inkallas av kejsar Theodosios II år 449 under ordförandeskap av alexandrinern Dioscurios. Resultatet blir att Eutyches uppfattning förklaras vara ortodox. Detta säger något om var Dioscurios teologiska och kristologiska sympatier låg. Flavianos däremot kätthet förklaras och avsätts. Misshandlad avlider han ett par dagar efter konciliet. Påvliga legater fick inte tala vid förhandlingarna. De tilläts inte ens läsa upp den kristologiska traktat, *Tome*, som biskopen i Rom, Leo, hade avfattet och som var en klar framställning av kristologin i den västliga delen av kyrkan med rötter bl. a. från Tertullianus med hans trinitariska och kristologiska formler: *una substantia, tres personae* respektive *una persona, duae substantie*. Under detta koncilium ändrade många biskopar åsikt och fördömde Unionsformeln, eftersom den av många ansågs alltför antiokensk, dvs nestoriansk. Ett prästvigningsförbud infördes för alla som inte fördömde Nestorios och hans meningsfränder. Detta kyrkomöte kallade Leo, biskopen av Rom, icke utan skäl för *Latrocinium*, Rövarsynoden.

Saken kommer i ett nytt läge när kejsar Theodosios II avlider år 450. Systemen till kejsaren sympatiserar med den avlidne Flavianos och hans sak, liksom den nye patriarken som stöder innehållet i Leos *Tome*, och många biskopar följer patriarken. Situationen är nu sådan att den nye kejsaren Markianos år 451 inkallar ett nytt koncilium i Chalcedon (våra dagars Kadiköy), i vilket 500 biskopar deltar. Dioscurios fördöms, avsätts, drivs i landsflykt men kom av sina meningsfränder, de s.k. monofysiterna, att vördas som martyr och banerförare för den sanna tron. Detta kom att bli skickelsedigert för den fortsatta utvecklingen: det är här som grunden läggs för sekellånga fortsatta kristologiska strider. Rövarsynodsbiskopar får göra avbön, förlåts och återinsätts. Den nicenska tron från kyrkomötena i Nicea 325 och Konstantinopel 381 apostroferas som den sanna katolska, ortodoxa tron. Det avfattas inte någon ny trosbekännelse, eftersom den kristna tron sägs vara vad

den alltid har varit, men en explikativ trosdeklaration om kristologin antas: *Chalcedonense*:

”Vi följer de heliga fäderna och vi bekänner en och samme Son, Vår Herre Jesus Kristus, fullkomlig i sin mandom, sann Gud och sann människa, med en förnuftig själ och en kropp, av samma väsen (*homoousios*) som Fadern med hänsyn till sin gudom och av samma väsen (*homoousios*) i det mänskliga som vi, oss lik allt utom i synden; till gudomen född av Fadern före all tid men i dessa yttersta dagar född av jungfrun Maria, Gudsföderskan (*Theotokos*) som människa för vår skull och för vår frälsnings skull; en och samme Kristus, Sonen, Herren, den enfödde, vilken vi bekänner i två naturer utan sammanblandning, oföränderlig odelbar, oskiljaktig (*a-syqchytås, a-treptås, a-diairetås, a-chåristås*) varvid skillnaden mellan de båda naturerna på intet sätt upphäves genom deras förening utan de särskilda egenskaperna hos vardera naturen bibehålles och flödar samman i en enda person och en enda hypostas, tvärtom icke söndrad och uppdelad i två personer utan i en och samme Son den enfödde Gud Ordet, Herren Jesus Kristus; precis som profeterna från tidigaste tid sade om honom, och vår Herre, Jesus Kristus själv lärde, och fädernas trosbekännelse överlämnat åt oss” (citerat efter Ezra Gebremedhin, *Arvet från kyrkofäderna*, Artos 1993, sid. 252 och den avslutande meningen översatt från *Documents of the Christian Church*, 2nd edition, *Selected and edited* by Henry Bettenson,, 1963, sid. 52).

I bekännelsens centrala del finns en paradoxal juxtaposition: inte så, inte så inte så inte så, vilket uttrycks med fyra negationer, s.k. *alfa privativa*. Kristi person definieras inte i positiva termer; mysteriet med Kristi person avgränsas eller inringas med negationer: inte *hur* men *här*. Inom dessa fyra negationer befinner sig det utsägliga mysteriet. Extrema positioner – både alexandrinska och antiokenska - avvisas indirekt utan namns nämnande men genom beskrivande utsagor av igenkännliga heretiska kristologiska positioner. I den västliga kyrkan har den chalcedonensiska definition accepterats och varit normerande inte minst på grund av påven Leos *Tome* som gav den västliga teologins bidrag till mötesbeslutet. I den östliga kyrkan fanns det däremot redan från början stora grupper och senare hela kyrkor som ansåg att den alexandrinska kristologiska uppfattningen, vilken betonade att den kristologi som företräddes av Kyrillos och Dioscuros vid det icke ekumeniska konciliet 449 i Efesus hade förrått. Betydande delar av kristenheten, framför allt i öst, accepterade sålunda icke de kristologiska formuleringarna i mötesbeslutet. De armeniska, koptiska och etiopiska kyrkorna liksom stora delar av kyrkorna i Palestina och Syrien hörde till dem som hävdade en annan mening: den monofysitiska.

Monofysitismen var inte en enhetlig, monolitisk rörelse. Åtminstone två riktningar kan urskiljas: en moderat åskådning, som inte markant avviker från den ortodoxa kristologin, men som ända avvisar den chalcedonensiska

troförläring, eftersom denna inte tillräckligt klart uttryckte Kristi persons enhet. En ledande företrädare för denna grupp var Severus av Antiokia (d. 538) som menade sig följa Kyrillos av Alexandria; det fanns också en mer radikal grupp som anknöt till apollinarianismen och eutylianismen. Kännetecknande för dessa var att Kristi mänsklighet inte kunde vara av samma art som vanliga människors utan har förvandlats av den gudomliga. Konsekvensen blir i praktiken ett förnekande av Jesu Kristi sanna mänsklighet och ett ointetgörande av själva inkarnationen, människoblivandet eller mandams-anammelsen. Somliga monofysiter gick till och med så långt att de hävdade att Kristi kropp redan efter inkarnationen är av samma art som hans uppståndelsekropp, dvs förklarad och oförgänglig (*aphthartos*). Denna kristologiska åskådning brukar benämnas *aftartodoketism* och har som företrädare bl.a. Julianos Halikarnassos (d. 527).

En senare tids forskning och ekumeniska arbete har visat att det som en gång uppfattades som en kyrkoskiljande fråga när det gällt kristologi snarare visat sig vara en fråga om teologisk terminologi. De kyrkor som kallades för och uppfattades som *monofysitiska*, dvs att Kristus hade *en enda natur* med uteslutande av alla andra möjligheter (*monos*) själva ville beteckna sig som *miafysitiska*, dvs de menade att begreppet *mia* (som också betyder *en*) var inklusivt och beskrev enheten mellan två eller flera enheter utan att exkludera någongendera (Se Carl Henrik Martling, *Kyrkans tjugo sekel. Ett kyrkohistoriskt kompendium*, Artos 2007, sid. 87 f.).

Teologisk splittring i kyrkan, i statsreligionen, betydde split och söndring i riket och därmed en farlig politisk svaghet som inifrån hotade imperiet lika mycket som det hotades utifrån genom yttre fiender. För kejsarmakten blir det ett prioriterat politiskt projekt att uppnå en teologisk enhet. Vad som sker efter Chalcedon är en serie mer eller mindre misslyckade teologiska försök från kejsarmaktens sida att gå dessa monofysitiska grupper till mötes, och det kejsaren i Konstantinopel vill, det ligger också i patriarkens intresse. Stationer på denna väg är *Enkyklikon* (476), *Henotikon* (482), i en mening det Femte ekumeniska konciliet (553), *Ekthesis* (638), *Typos* (648), konciliet i Konstantinopel (662). Ett gemensamt kännetecken för alla dessa försök är att de öppet eller mer inlindat på olika sätt försöker desavouera beslutet från Chalcedon.

Det femte ekumeniska konciliet år 553 i Konstantinopel är ett försök att på ett konstruktivt sätt närma sig den moderata monofysitiska utformningen av kristologin. Det sker dels genom en markering mot delar av redan avlidna antiokenska teologers verk (Theodoros av Mopsuestia, Theodoret, Ibas av Edessa) som man menade fortfarande gav näring och inspiration åt den nestorianska heresin, dels genom den av Leontinos av Bysans framförda enhypostasiläran. Enligt denna utformning av kristologin är det den gudomliga Logos som bildar personen och som utgör hypostasen även för

den mänskliga naturen. Den mänskliga naturen har inte någon självständigt existens ("anhypostasi") utan får sin existens i och genom föreningen med det gudomliga Logos ("enhypostasi"). Detta sker dock på ett sätt som inte komprometterar den mänskliga naturens sanna mänsklighet, vilken består av såväl en mänsklig kropp som en mänsklig själ. Denna uppfattning företräder också Johannes Damaskenos i sin kristologi. Vid det femte ekumeniska konciliet fördöms förutom de "Tre kapitlen" från de redan nämnda antiokenska teologerna också passager ur Origenes och hans efterföljare Evragios av Pontus verk. Besluten liksom läroutläggningarna från de föregående koncilierna bekräftas samt Kyrillos alexandrinska tolkning av Chalcedonense fastlås vara den riktiga. Ett anatema förklaras också över de gamla välkända heretikerna - dvs *round up the usual suspects* - Arios, Eunomios, Macedonios, Apollonaris, Nestorios, Etytyches, Origenes och deras skrifter, och på detta sätt blir det tydligt var de yttre gränserna för ortodoxin dras.

Det sjätte ekumeniska konciliet 680-81 i Nicea innebar slutet för enhetssträvandena och avslutar den monofysitiska striden med dess muterade avknoppningar monoenergism och monotheletism, vilka båda fördöms. Enligt den monoenergistiska uppfattningen, hade Jesus Kristus visserligen två naturer (Chalcedon), den mänskliga och den gudomliga, men han hade bara en "energi", den gudomliga. Vad som menades med energi definierades dock aldrig klart. Denna lära lanserades ursprungligen av patriarken Sergios I av Konstantinopel och stöddes av kejsaren Herakleios i enhetsförhandlingar med den armeniska kyrkan år 622 vid synoden i Garin. Påven Honorios I gav den också sitt stöd. Denna uppfattning fick under en tid ett stort genomslag, erkändes också av patriarkerna i Antiokia och Alexandria, men på grund av ökande teologisk kritik, bland andra från patriarken i Jerusalem, Sophronios, tappade den mark och efterträddes 638 av den monotheletiska uppfattningen. Denna uppfattning erkänner också två naturer hos Jesus Kristus, men räknar bara med en enda vilja, den gudomliga. Båda dessa muterade former av monofysitism uppfattades av meningsmotståndarna som ett prisgivande av Jesu Kristi sanna mänskliga natur enligt Gregorios av Nazianz berömda kriterium: det som inte antagits i inkarnationen har heller inte blivit frälst. Hade den personliga energin, det drivande hos Jesus Kristus, enbart kommit från hans gudomliga natur, hade det som utelämnats inte blivit frälst. Likaså, om Kristus enbart hade en gudomliga vilja, hur skulle då människan, hos vilken viljan spelar en avgörande roll i hennes mänsklighet, då kunna frälsas. Mot monoergeismen och monotheletismen står dyoenegismen och dyotheletismen, dvs läroarna om två energier och två viljor, vilka var i enlighet med konciliets beslut och också den mening som Johannes själv företrädde.

Efter den muslimska erövringen av stora områden, i vilka de flesta monofysiterna och deras sympatisörer befann sig, fanns det inte längre någon

politisk anledning att fortsätta dessa enhetssträvanden för att uppnå en kyrklig och teologisk enhet. Efter det sjätte konciliet försvinner inte de monofysitiska grupperna och kyrkorna; de försätter att existera och går nu sin egen väg oftast som minoriteter i en muslimsk omgivning.

Det kan tyckas var en lång omväg för att komma fram till Johannes Damaskenos *Kunskapens källa*, dess filosofiska, dess antiheretiska och dess positiva framställning av den ortodoxa tron, men det är viktigt att ha den komplicerade bakgrunden i minnet, ty mot denna framträder Johannes stora projekt i desto tydligare relief. Det negativa avvisandet av olika former av irrläror har sin omvända positiva sida i framställningen av den rätta, den ortodoxa tron. Hos Johannes av Damaskos finns båda sidorna: den negativa avgränsningen och den positiva framställningen.

VERKET

Kunskapens källa och dess tre delar eller böcker

Johannes Damaskenos *magnum opus Kunskapens källa* (*Peqe gnoseos*) består av tre delar eller böcker, som tillsammans bildar en enhet i ett väl genomtänkt projekt: *bok I* presenterar de konceptuella redskap med vilka den kristna tron skall uttryckas, *bok II* avgränsar den kristna tron negativt, vad den inte är, *bok III* framställer positivt vad den rätta, den ortodoxa kristna tron är.

Del I (Bok I) Dialectica

Den första boken, den som också brukar kallas *Dialectica*, bär egentligen namnet Filosofiska kapitel (*Kephalaia philosophika*) och omfattar sextiotre kapitel, som helt i enlighet med Johannes metod är något som han lånat och ställt samman från olika källor. Framställningen bygger på Porphyrios *Eisagoge eis tas kategorias*, Inledning, till Aristoteles' bok om kategorierna samt dennes eget verk *Organon* (*Kategorier*). Johannes går inte till originalen utan använder sig av gängse filosofiska handböcker i vilka dessa verk återfinns. Vad som möter är i huvudsak en framställning av senantikens skolfilosofi, dess logik och begreppsbestämningar: en aristotelism med platoniska inslag genom ett patristiskt filter. Johannes har själv lagt till något om sådana begrepp som är av speciellt intresse för kristen teologi, exempelvis *ousia* och *hypostasis*. Här blir det tydligt att han också vill ge läsaren eller åhöraren en hjälp att förstå kyrkofädernas användning av vissa nyckeltermen, *teologiska termini technici*, framför allt när det gäller trinitetsläran och kristologin. Det är sannolikt att de filosofiska kapitlen var en sammanställning av föreläsningar som han höll för sina medbröder och noviser i klostret. Det finns en kortare version som verkar vara nedtecknad efter hans föreläsningar. I *Filosofiska kapitel*, den av honom själv sammanställda och redigerade slutprodukten, lägger han den ontologiska grunden, definierar grundläggande ord, begrepp och sammanhang för den

teologiska diskursen – allt i den intellektuella klarhetens och den teologiska precisionens intresse.

Del II (Bok II) Om Heresierna

Den andra delen – Om heresier (Peri haireseon) – omfattar ett hundra kapitel jämt som utgör en katalog över trosuppfattningar vilka uppfattats som villoläror stridande mot den ortodoxa tron. Inte heller denna andra del är ett originalverk av Johannes hand utan till största delen ett lån från den stora kättarkatalogen *Panarion*, ("Medicinflådan"), som den för den rätta tron nitläskande biskopen av Salamis på Cypern, Epiphanius (ca. 315-403) sammanställt som en hjälp för bekymrade präster.

Bland de åttio heresier som finns i denna förteckning finns bl. a. *manikeismen*, en på den tiden spridd och inflytelserik frälsningslära som avvisade Gamla testamentet och dess Gud, och som bekände sig till en genomgående dualistisk grundsyn; denna heresi hade bland sina anhängare kyrkofadern Augustinus i hans ungdom. En annan irrlära som Johannes tar upp är *messalianismen*, en entusiastisk monastisk väckelse- och helgelsesörelse, vilken betonade den ständiga bönen som den enda vägen att erfara Guds närhet. Anhängarna menade att människan var så djupt fallen i synd att det demoniska blivit en andra natur hos henne och som bara kunde drivas ut genom den Helige Ande; det enda en människa därför kunde göra var att be om den Helige Ande nedstigande, något som kunde upplevas så konkret när det skedde som när man och hustru upplever ett samlag. De underkände kyrkliga ämbeten, biskopar och präster och förhöll sig kritiska till sakramenten. Det sägs att de bara deltog i nattvarden om de kände att den Helige Ande hade stigit ned och var närvarande. Om detta är hela sanningen är väl svårt att veta; entusiastiska rörelser har ofta karikerats i kyrkohistorien. Johannes Damaskenos omnämnande är den primära källan till kunskapen om denna rörelse.

Till de åttio heresierna lägger Johannes förutom de gamla välkända irrlärorna nestorianism och eutychnism ytterligare tjugo, vilka framkommit under hans tid, bl.a., monofysitism, aftartodoketism, monoteletism, monofysitisk triteism, ikono-klasm plus en mängd andra högst egendomliga heresier. Det sista omfattande kapitlet ägnar han åt en kritisk uppgörelse med profeten Muhammed och Islam, men ger i detta också några öppningar för lärosamtal i det han pekar på att Gud både i kristen och muslimsk uppfattning har ett ord och således också måste ha en med ordet förbunden ande.

Johannes har nu i sin bok om irrlärorna, heresierna, definierat vad som faller utanför den kristna tron, var dikena går, han har gjort de negativa avgränsningarna, men han slutar likväl denna den andra delen med ett positivt föregripande i en avslutande trosbekännelse: ett koncentrat av den ortodoxa tro, som han skall utlägga i den tredje delen. Johannes följer här sin förebild

Epiphanos' yttre exempel. Epiphanos återgav den nicenokonstantinopolitanska bekännelsen i två versioner, den första i originaltydelsen den andra i en *amplified version*, dvs en kommenterad sådan. Johannes ger också en avslutande trosbekännelse, men här är orden hans egna:

Vi tror på Fadern och Sonen och den helige Ande, en gudom i tre hypostaser, en vilja, en energi, lika i tre personer, en okroppslig vishet, oskapad, odödlig, ofattbar, utan början, orörlig, lidelsefri, utan kvantitet, utan kvalitet, obeskrivlig, oföränderlig, oskiftbar, gränslös, med samma ära, samma makt, samma höghet, samma kraft, samma natur, över allt väsen, över all godhet, i trefaldig glans, som tre solar, tre strålar, Fadern är ljus, Sonen är ljus, den heliga Ande är ljus; en enda Gud och icke tre gudar. Den heliga Treenigheten är en enda Herre, känd i tre hypostaser. Fadern är fader och ofödd, Sonen är son, född och inte ofödd, ty han är av Fadern, den heliga Ande är inte född utan utgången, ty han är av Fadern. Ingen är skapad, ingen är först och ingen är sedan, ingen är slav under en herre. Det är en enhet och en treenighet, var och är och förblir i evighet, mottagen och tillbedd genom tron och inte genom utforskning, undersökning eller bevisföring. Ju mer den utforskas, dess större blir ovetandet, ju mer man snokar, dess djupare blir den fördold. Gud tillbes av de troende utan förvetet ordande, som tror att Gud är en i tre hypostaser; hur han är det går utöver hur han kan vara det. Ty Gud är ogripbar. Säg inte: "Hur kan Treenigheten vara en treenighet?" Ty Treenigheten är outrannsaklig. Vill du utforska Gud, så beskriv först för dig själv allt som är ditt. Hur finns din själ till, hur rör sig ditt förnuft, hur frambringar du ordet? Om du inte förstår det som är inom dig, bävar du då inte för att utforska det som finns ovanför himlarna? Tänk dig Fadern som en källa till livet, från den rinner Sonen upp som en flod, och den helige Ande kan du tänka dig som ett hav. Ty källan floden och havet har samma natur. Tänk dig Fadern som roten, Sonen som grenen och den helige Ande som frukten. De tre är av samma natur. Fadern är solen, Sonen strålen, och den helige Ande värmen. Men den heliga Treenigheten står högt över alla bilder och typexempel. Hör du om en födelse av Fadern, får du inte tänka dig en kroppslig födelse. Och när du hör Ordet skall du inte heller tänka dig ett kroppsligt ord och när du hör Anden skall du inte tänka dig en vind eller ett andetag utan lovsjung i tro utan utredning. Ty skaparen gör sig känd genom sina skapelser. Guds sons ofattbara antagande av kött utan säd genom jungfrun skedde på ett ofattbart sätt, och att han utan sammanblandning och förvandling blev både Gud och människa, det kan du prisa i tro; ägna honom allt som ordnade allt för sin skull tillbedjan och tjänst genom goda gärningar. Du skall vörda och ära den högheliga Gudsföderskan och ständiga jungfrun som Guds sanna moder liksom alla de heliga som hans tjänare. När du gör

så är du en rätt tjänare av den heliga och oblandade Treenigheten, Fadern och Sonen och den helige Ande i en gudom. Honom tillkommer ära och lov och tillbedjan i evigheters evighet. Amen.

Det är denna högkoncentrerade programmatiska sammanfattning, centrerad kring Treenigheten och inkarnationen, som Johannes nu i ett hundra kapitel skall utlägga i den tredje och avslutande delen, *Om den ortodoxa tron, De fide Orthodoxa, Ekdosis akribes tes orthodoxou pisteos*.

Del III (Bok III) De fide orthodoxa

Det brukar hävdas att dispositionen i *den tredje delen eller boken* följer den som den antiokenske teologen Theodoret av Kyrros (d. 466) använder i den i femte och avslutande boken i sitt verk *Ett kompendium över kätterska fabler*. Det är möjligt och till och med troligt att Johannes kände till detta verk, men den disposition som han följer ger sig egentligen redan ur trosbekännelsen. Den struktur som han i sina huvuddrag använder sig av kan man ju för övrigt utan svårighet igenkänna i de flesta traditionella dogmatikor.

Johannes framställning är som i det föregående inte en originalprodukt utan består som sagts i en kompilation och en systematisering av utsagor som han funnit hos tidigare kyrkofäder. Även om "bimetoden" i en mening saknar originalitet och självständighet, måste resultatet dock betecknas som en prestation; bara detta att välja ut de blommor där den bästa nektarn finns, är ju en bedrift i sig. För att finna och igenkänna det bästa, utspritt på många ställen hos många författare, måste han ju ha en överblick och veta var han skall leta, vad han letar efter och vad han skall använda sig av. Han måste redan ha någon form av grundkonception, en vision av, en vetskap om vad den ortodoxa tron är, hur den ser ut och vilka val och prioriteringar han därför skall göra. Vad han i praktiken gör är att sammanställa en första teologisk *Summa* byggd på och med ett *florilegium* av kyrkofädernas och de ekumeniska konciliernas teologi.

Denna den tredje boken omfattar, liksom den andra boken om heresierna, ett hundra kapitel jämt av varierande längd. I senare översättningar – och *Kunskapens källa* översattes till latin redan 1150 av Burgundio av Pisa – har det skett en nedbrytning av denna den tredje boken i ytterligare fyra mindre delar, något som egentligen redan ger sig utifrån ämnesdispositionen. Sannolikt är också att denna indelning modellerats efter Petrus Lombardus *Sentenser* som var indelad i fyra böcker. Det var för övrigt denna översättning och version som Petrus Lombardus och Thomas ab Aquino använde och genom vilken Thomas mötte den aristoteliska filosofin i verkets första del, *Filosofiska kapitel*. Detta

sker alltså inte enbart genom arabisk föremedling. Här spelar Johannes av Damaskus en viktig roll. Genom att Johannes ständigt refererar till, men ändå inte osjälvständigt slaviskt kopierar, de mest betydande kyrkofäderna, exempelvis favoriten Gregorios av Nazianz, Gregorios av Nyssa, Athanasios, Kyrillos, Dionysios Areopagita, Maximos Confessor utgjorde hans verk en viktig källa för skolastikernas kunskap och kännedom om kyrkofädernas teologi samtidigt som han själv framträder som teolog, den sammanställande, siktande, filtrerande, avvägande, balanserade traditionalisten – en sannskyldig kyrkolärare, en *doctor ecclesiae*.

Om man nu för sammanhangets och överblickens skulle vill fasthålla vid den icke ursprungliga men ändå praktiska och pedagogiska fyrdelning av *De fide orthodoxa*, omfattar *den första delen* kapitlen 1-14, som handlar om *teologia*, dvs gudskunskapen i strikt mening; de behandlar Gudskunskapen möjlighet och verklighet, Guds transcendens och utsäglighet, Guds väsen och vara, Guds uppenbarelse, Gud som Herren, Guds Ord, Guds Ande, Gudsbevisen, Treenigheten som ju är teologins kvintessens.

Den *andra delen* som omfattar kapitlen 15-44 handlar om den osynliga och synliga skapelsen, försynen och Guds förutseende och förutbestämmelse, om människans fria vilja, ett avsnitt i vilket varje form av determinism avvisas, om änglar och demoner; i dessa kapitel återfinns också en bred framställning av den samtida världsåskådningen, de fyra olika elementen som världen består av: eld, vatten, jord, luft, liksom en utarbetad antropologi, i vilken de fyra grundelementen i människan representeras av de fyra kardinalsafter: gul galla, svart galla, slem och blod, med tillhörande psykologi och med en noggrann systematisering av människans emotioner, själstillstånd och viljeakter. Detta avsnitt framstår i dag som helt föråldrat, men är ändå intressant att läsa från en idéhistorisk synvinkel. Så tänkte och föreställde sig senantikens bildade människor världen och tillvaron. Även om det som Johannes här skriver om materiens uppbyggnad, människokroppen, jorden och himlarna etc är primitivt och obsolet, kan det vara anledning till ödmjukhet, att inte förhäva sig. Det kan vara på sin plats att erinra om att den moderna människans kunskap om världen och sin egen ställning i den, hennes egne plats i kosmos, även om den är så oerhört mycket större, ändå inte är definitiv och uttömmande. Kosmologin, kunskapen om tillvarons och materiens innersta beskaffenhet, verkar vara en flyende horisont: ju mer människan får veta desto större blir hennes icke vetande, och det hon forskar fram verkar vara så paradoxalt att det verkar vara svårt att ta in mentalt.

Den *tredje delen*, kapitlen 45-73, ägnas åt den gudomliga planen, Guds handlande med sin skapade värld, *oikonomian* – frälsningsekonomin - med inkarnationen och kristologin i centrum: Kristi två naturer och deras förening i en *hypostas*, person. I denna del behandlas och avvisas föreställningen om att Jesus Kristus hade en i stället för två viljor, en energi i stället för två, dvs former

av den monofysitiska heresin som också den avvisas som heretisk. Maria kallas för *Theotokos* och inte *Christotokos* som en konsekvens av en ortodox kristologi. Hon framställs också här som *semper virgo*, men alla spekulationer om att Jesus föddes på ett annat sätt än den vanliga vägen avvisas. Däremot sägs det att Maria föder utan smärta med en allusion på utsagan i Genesis om att kvinnan som en konsekvens av syndafallet skall föda med smärta.

Den *fjärde delen*, kap. 74-100, har ett blandat innehåll. Den verkar vara något av en samlingslåda för diverse olika ämnen. Den rymmer framställningar om sakramenten, om dop och nattvard och deras innebörd. I kapitlet om nattvarden betonas särskilt realpresensen, Kristi närvaro i bröd och vin, vilken ses i analogi med föreningen mellan gudomlig och mänsklig natur i inkarnationen. Såsom Anden överskyggade Maria överskyggar Anden nu också elementen "genom åkallan". Här finns alldeles tydligt ett *epikletiskt* element, något som också är tydligt i dopet där Anden förenas med vattnet och smörjelsen. Anden verkar, och det är i Andens kraft som bröd och vin och vatten och olja blir till nattvardens och dopets sakrament. "det som överstiger förnuft och tanke" (§ 86). Det finns också ett kapitel om bruket av ikoner, ett ämne som Johannes behandlat i separata skrifter. Det finns kapitel om vördnad för helgon och relikier. Av särskilt intresse är ett kapitel om den Heliga Skrift och dess omfång – vilka böcker som ingår i den kyrkliga kanon (samma omfång som 1917 års svenska bibelöversättning, dvs utan apokryferna). Synden och det onda får en förnyad och avslutande behandling. Någon försoningslära framställs aldrig men korsets och korsödens betydelse apostroferas. Frågan om varför Gud skapade människan när han visste att hon skulle falla och synda behandlas och besvaras också här. Före de avslutande kapitlen om den yttersta tiden med Antikrist och uppståndelsen, tas också frågor om sabbaten, om äktenskap som Johannes har en mycket positiv syn på och på jungfruelighet som han värderar ännu högre. I denna del behandlas också förhållandet mellan skrift och tradition – kyrkan för också vidare en apostolisk tradition som inte är nedskriven men som ändå är genuin (exempelvis den trefaldiga nedsänkningen vid dopet).

TEOLOGIN

Majestätiskt och magistralt inleder Johannes sin framställning av den rätta tron med ett citat ut Johannesprologen. Det står som en devisförsedd portal över det som skall komma: "Ingen har någonsin sett Gud. Den ende Sonen, som är i Fadern famn, han har förklarat honom" (Joh 1:18). Redan från allra första början anges villkoren för kunskapen om Gud i strikt mening: *teologin*, läran om Gud: *Theologia* och läran om Guds handlande: *Oikonomia*.

Gudomen är utsäglig och ofattbar. Det är Johannes utgångspunkt. Det är det ena. Där går en absolut gräns, omöjlig för människan att överskrida. Med den gränsen anges också att den ende som känner Gud är Gud själv, och Gud för Johannes Damaskenos är inte en Gudom i allmänhet utan densamme som för Gregorios av Nazianz: "Men när jag säger "Gud", menar jag Fadern, Sonen och den Helige Ande" (Oration XXXVIII, viii, NPNF, p. 347). Ingen förutom "den första och saliga naturen" (*fysis*), dvs Gud själv, Fadern och Sonen och Anden, har lärt känna Gud" med tillägget "utom den som Gud har uppenbarat sig själv för". Där går den andra gränsen, den gräns som Gud själv överskrider i det att Gud uppenbarar sig. Genom det gudomliga gränsöverskridandet i och genom uppenbarelsen passerar gränsen från *theologia* till *oikonomia*: Guds handlande, uppenbarelsen, genom vilket Gud själv gör sig känd.

Gudskunskapen

Gud gör sig känd genom det Gud gjort. Skapelsen bär Guds signatur. Fingeravtrycken är synliga. Människan har i sin skapnad en insikt om att Gud finns. Det finns en medskapad naturlig Gudskunskap i varje människa. Ateismen är inte det naturliga eller slutstationen i människans utveckling från *mythos* till *logos*. Det är i stället det ondas absoluta triumf när en människa förleds att tro det mest dåraktiga och orimliga som finns: att det inte existerar en Gud. Vad denna naturliga Guds-kunskap innehåller verkar Johannes inte systematiskt utveckla vidare; om den så att säga är en tom, öppen kategori: "Guds finns men vem och vad Gud är det vet vi inte och kan inte heller veta", eller om den ger material och kan utgöra grunden för vidare resonemang om Gud. Det finns i alla fall en passus som beskriver hur man skall resonera med dem som inte tror på den Helige Skrift som en källa till gudskunskap, och härmed anges ju att det är Skriften som är Gudsuppenbarelsens huvudkälla. I denna passus för Johannes emellertid ett rent förnuftsresonemang och kommer fram till att det inte kan finnas flera gudar utan det finns "en enda gud, fullkomlig, oinskränkt, som alltings skapare, dess uppehållare och styresman, mer än fullkomlig och det fullkomligas upphov" (§ 5). Och det är ju faktiskt en hel del!

Detta är också det intressanta i Johannes sätt att resonera: å ena sidan är och förblir Gud utsäglig och ofattbar till sitt väsen; å andra sidan går det att utifrån skapelsen, utifrån förnuftsresonemang komma en bra bit på väg när det gäller att utsäga vem och vad Gud är genom Guds verkande: Gud som en enda Gud, Skapare och uppehållare, källan till allt fullkomligt, vilket väl måste innefatta det goda, det sanna, det rätta, det sköna.

Det finns således en skapelsegiven gudskunskap hos alla människor. Det som finns, själva skapelsen, vittnar också genom sin sammanhållning och styrning

(här är det lätt att erinra sig de välkända dogmatiska termerna *conservatio* och *gubernatio*) om den gudomliga naturens storhet.

Uppenbarelsen

Det är likväl framför allt i Guds verkan och verkande i människans historia som uppenbarelsen sker, Gud handlar och Gud talar – det som nedtecknat i den heliga Skrift: genom lagen, genom profeterna, genom apostlarna och evangelisterna, och naturligtvis framför allt genom inkarnationen ger Gud kunskapen om sig själv så mycket som människan är i stånd att ta emot. Det sätt på vilket Johannes introducerar Sonen vittnar om hans djupa vördnad och kärlek till Kristus: Gud sänder ”sin enfödde Son, vår Herre och Gud och Frälsare Jesus Kristus” (§ 1). Det är han som är den som ytterst och definitivt ”utlägger”, bedriver exeges om vem Gud är. Den som har sett Sonen har sett Fadern!

Uppenbarelsen i den Heliga Skrift, enligt det kanonomfång som han tidigare angivit, är huvudkällan för människans kunskap om Gud, och den är det normerande. Det som lagen, profeterna, apostlarna och evangelisterna förmedlat om Gud och Guds uppenbarelse är det som gäller. I den Heliga Skrift finns allt vad människan behöver veta om Gud, och att i mänsklig spekulatation gå utöver detta vore att misstro Guds goda avsikt med människan Gud är en god Gud som låter människor veta precis det som är tillräckligt och bra för henne. I detta liknar han Tertullianus. Här finns en av rötterna till Johannes traditionalism: att inte överskrida de evigt satta gränserna genom mänsklig spekulatation utan hålla sig inom det redan givna, det som är uppenbart och därmed sant: det som givits och överlämnat och förts vidare från generation - den heliga traditionen i vilken Skriften är innesluten.

Johannes gör flera viktiga och för allt teologiskt arbete betydelsefulla distinktioner. Han skiljer således mellan *theologia* och *oikonomia*, det som å ana sidan tillhör Gud och Guds väsen, och det som å andra sidan tillhör Guds verkande och verk enligt frälsningsplanen. Redan från början utsäger han att man måste inse att ”både i läran om Gud och i läran om frälsningsplanen gäller, att varken allt är omöjligt att utsäga eller att allt möjligt att säga, varken allt ovetbart eller allt vetbart” (§ 2).

Apothatisk och katafatisk teologi

Det kan synas var ett självklart påpekande – att det inte är möjligt att veta eller säga allt om Gud, men det är heller inte omöjligt att veta och säga något om

Gud - men det får i själva verket vittgående teologiska konsekvenser. Om man enbart som en förutsättning har att det gudomliga är ovetbart och utsägligt, att det enda som är möjligt är en konsekvent *apofatisk* teologi som endast opererar i negationer, den *negativa teologin*, dvs i utsagor om vad Gud *icke* är, hamnar människan i och lämnas till slut i total tystnad inför det gudomliga. Den erfarenhet som en människa kan göra av det gudomliga låter sig inte uttryckas i ord och kan därför egentligen icke kommuniceras. Gud finns, men vad eller vem Gud är till sitt väsen och sin natur (*kat'ousian kai fysin*) – *essentia et natura* - kan inte vetas eller förstås, det är ofattbart och ovetbart och därmed obeskriverligt. Detta sätt att tänka är å ena sidan inte främmande för Johannes. Han kan till och med uttrycka det paradoxalt som att "det enda som är fattbart beträffande Gud är hans oändlighet och ofattbarhet. Det vi kan utsäga i form av positiva utsagor om Gud säger ingenting om Guds själva natur utan enbart något om de egenskaper som tillhör hans natur" (§ 4). Det vi utsäger om Gud säger inte vad Gud är utan vad Gud inte är. Vi skulle till och med kunna säga att Gud icke existerar eftersom Gud står över existensen.

Några reflexioner

Det kan *for the sake of argument* vara värt att skärskåda vad en sådan syn kan resultera i, om den drivs ensidigt och konsekvent. Bli i så fall inte den yttersta konsekvensen den ensamme, tigande mystikern? Det finns likväl också andra möjligheter. Eftersom det gudomliga är ovetbart och utsägligt och därmed oåtkomligt och icke kommunicerande, blir det gudomliga en gigantisk projektduk för mänskliga behov, föreställningar, fantasier, drömmar, betingade av de personliga, sociala, politiska, filosofiska, ideologiska, historiska förutsättningar. "Gud" är något som människan inte kan släppa, något som fascinerar henne och sätter hennes fantasi och kreativitet i rörelse. Religiösa föreställningar, dogmer, riter, frälsargestalter blir liksom prismor som bryter upp det vita gudomliga ljuset i regnbågens färger. Varje tid, varje individ har sitt religiösa prisma som visserligen bryter ljuset, men som inte har del i eller tillhör själva ljuskällan, om man nu kan tänka sig att det gudomliga utsänder någon form av energi och den inte bara är en reflektor för den religiösa energi som människan utsänder i sin hänvändelse. "Detta är vad jag ser och upplever inför det gudomliga, det är så jag tyder, tolkar och gestaltar det jag erfar". Detta projiceras så tillbaka på den stora öppna "vita" ytan av det "gudomliga" – sådan är Gud. Eller åtminstone sådan är Gud för mig för oss här och nu, vilket inte utesluter andra tydningar och tolkningar där och då. Allt är lika rätt och lika fel på grund av företagets omöjlighet: den gudomliga ovetbarheten och obeskriverligheten. Ateismen nästa!

En annan möjlighet med betonandet av den gudomliga annorlundaheten, transcendensen, ovetbarheten, utsägligheten blir inte sällan tanken på eller föreställningen om *a god beyond god*, en gud bortom gud. En gud som visserligen kan ha uppenbarat sig, eller där det finns anspråk på en gudomlig

uppenbarelse, men som människor av någon anledning inte längre vill kännas vid eller som mist sin kraft eller attraktion, relevans eller aktualitet. Människans föreställningar om gud var för små eller begränsade och behöver "uppdateras". Guds bilden behöver justeras därför att "Gud" är alltid större än bilderna och föreställningarna om Gud. Men vem är då denne "större gud"? Vad är gudomlig information och vad är mänskligt önsketänkande eller mänskliga projektioner? Positiva och negativa.

Det är inte svårt att i detta sammanhang associera till Martin Luthers distinktion mellan *deus revelatus* och *deus absconditus*. Det Gud har uppenbart om sig själv i sitt Ord är andliga hårddata om den uppenbarade och därmed sanne Guden. Utanför uppenbarelsen, evangeliet, möter människan ingenting annat än *deus absconditus* och den gudomliga vreden. Finns det en gud bortom Gud? Och vem och vad är i så fall denne Gud bortom gud? En alien?

I Johannes Damaskenos teologi finns inget av detta. Gud är visserligen till sitt väsen i bästa harmoni med platonsk tradition ovetbar och utsäglig, men dock möjligt att tala om, beskriva och därmed också tillbedja. Gud är god, "det "högsta Goda" och all godhets källa. I den meningen finns det ingen annan gud eller en gud bortom Gud. Gud uppenbaras i och genom den inkarnerade Sonen. Det finns en relation mellan vad Gud *är* och vad Gud *gör*. Gud lurar inte. Den ekonomiska triniteten, dvs såsom Gud uppenbarar sig i det Gud gör i frälsningsplanen, visar också på och uppenbarar något om vem och vad Gud till sitt väsen är. Gud är inte radikalt annorlunda till sitt väsen än det han uppenbart genom sitt handlande Dessa båda, Guds transcendens, hans väsens utsäglighet å ena sidan och Guds vetbarhet och beskrivbarhet och immanens i Sonen å den andra, dessa båda sammanhåller Johannes på ett paradoxalt sätt. Det är denna spänning som ger hans teologi dess säregna fascination och skönhet. Apofatisk och katafatisk teologi, negativ och positiv samtidigt. Oändligt, ofattbart majestät samtidigt som ögonkontaktens närhet i Pantokratorikonen! Eller i nattvardens sakrament.

Gud är en

Att Johannes framställning är ett lappverk av olika teologers utsagor kan sig märkas i skarvar i det han skriver, mellan resonemang och repriser av resonemang, men en helheten håller ändå samman och ger en information som för en teolog i dag är lika aktuell som den var när den kompilerades och nedtecknades. Redan i det andra kapitlet ger han en sammanfattning av det vi kan veta om Gud genom det Gud uppenbart liksom han också gav en sammanfattande *preview* i den avslutande trosbekännelsen i boken om heresierna. Visst kan man säga att det inte rör Guds innersta väsen, men vad är det han säger i sin stora inledande sammanfattning både något som han vet och som han bekänner:

”Vi vet och bekänner både att Gud är utan begynnelse, utan slut, evig och beständig, oskapad, orubblig, oföränderlig, enkel, icke sammansatt, okroppslig, osynlig, fördold, obeskrivbar. Onåbar, odefinierbar, oändlig, ofattbar, obegriplig.”

Hur kan han förresten veta allt detta? Finns det i den naturliga gudskunskapen, detta att det finns en Gud? Eller har han supplerat detta med det han redan vet från sin tids platoniskt färgade filosofiska allmänbildning. Eller när hans skriver att Gud är god och orsak till allt gott och att han är fri från varje from av illvilja och fri från alla lidelser. Vad får han det ifrån och varpå grundar han sådana utsagor? Det är inget försök att kompromettera honom. Snarare tvärtom.

Och vidare, inte bara uppräknningen av traditionella transcensattribut utan också sådana som rör förhållandet till världen och människan: ”god, rättfärdig, allsmäktig, skapare av allt skapat, allhärskande, allregerande, allövervakande, den som sörjer för allt, suverän, domare”. Nej, redan här måste det som är uppenbart i Skriften vara medtänkt och inarbetat, och det är ingen svaghet. Johannes verkar inte dra en skarp gräns mellan det som förnuftet ensamt kan komma fram till, katalogiserar det och lägger det för sig för att sedan jämföra med det som läggs till genom uppenbarelsen. Uppenbarelsen finns där och spiller så att säga över hela tiden, och det av det skälet att denna uppenbarelse är sanningen, den tillhör tillvarons sanna struktur. Den väntar så att säga bara på att uppenbaras, aktiveras och praktiseras.

Därför kan han fortsätta i redogörelsen det han som kristen vet och bekänner: Gud som en enda Gud, vilket ju är en bekännelse som han delar med judar och muslimer. Att Gud är en är ett faktum som låter sig fastställas med hjälp av filosofiska argument utan någon hänvisning till Skriften. ”Gud är en enda, det vill säga har ett enda väsen (*ousia*)” (§ 2).

En enda gud i tre hypotaser

Gud är en enda Gud! Guds väsen är ett enda. Gud är upphovet till allting (*arche*). I den gammaltestamentliga skapelseberättelsen berättas om hur Gud i *begynnelsen* (*bereshit*) skapade allt. När Johannes presenterar tron på den Treenige börjar han med att slå fast att Gud *är* själva begynnelsen, dock utan att själv ha en begynnelse; Gud är upphov utan upphov. Den gamla spetsiga invändningen ”och vem har skapat Gud då” faller här platt till marken. Just detta att *inte* vara skapad, att *inte* ha något upphov, men själv vara själva upphovet till allt, det är just det som kännetecknar Gud: *Guds aseitas*. Med den negativa teologins negativa termer, adjektiv alla med ett negerande *alfa privatum*, ”Icke så, icke så”, radar han upp en lång rad gudomliga attribut: ”oskapad, ofödd, oförgänglig och odödlig, evig, gränslös obeskrivlig,

obegränsad, oändlig, mäktig, enkel, osammansatt, okroppslig, lidelsefri, oföränderlig, oförvandlingsbar, osynlig, oåtkomlig” .

Men Johannes använder inte bara negationer; i positiva ord beskriver han Gud som godhetens och rättfärdigheten källa, såsom den som har makt att göra det Gud själv vill, skaparen av allt synligt och osynligt, sammanhållaren, uppehållaren, och det som bäst kan karakteriseras som Allhärskaren. I Gud finns ingen motsägelse, vilket måste förstås så att Gud alltid förblir densamma, den pålitlige, trofaste: det är inte så att människan en dag möter en Gud för att nästa dag möta en annorlunda Gud med andra egenskaper eller ett annat förhållningssätt mot människan.

Det finns i Johannes beskrivning av Gud såsom Gud beskrivs innan han introducerat den heliga Treenigheten, de gudomliga hypostaserna, en anmärkningsvärd dubbelhet i den gudomliga transcendens och gudomliga immanens i förhållande till skapelsen: Gud uppfyller allt, omfamnar allt men omfattas eller begränsas inte av något; Gud går in i alla väsen från början men är bortom allt, upphöjd över allt. Skapelsen är skild från sin skapare, det finns ingen form av panteism som om Gud hade fött världen, men ändå finns det en gudomlig närvaro i det skapade, något som kanske skulle kunna kallas en panenteism. Eller kanske hellre inkarnation och sakramentalitet.

Johannes går inte bara den negativa teologins väg när han skall tala om Gud. Han beträder också *via eminentiae*. Gud är det högsta, det bästa, ja till och med över det: *hyper, super*. Gud är upphöjd över allt existerande; ”Gud är som ett överväsen som står över allt som är, övergud, övergod, överfull”.

Det som i traditionell dogmatik brukas hänföras till Guds *aseitas* beskriver Johannes så att Gud är liv, förnuft och tanke, ”sitt eget ljus, sin egen godhet, sitt eget liv, sitt eget väsen, eftersom han inte fått sin tillvaro av någon annan eller något sådant”.

Nästan hymniskt fortsätter han att beskriva den Gud som han tidigare sagt att det är omöjligt att beskriva. Gud är ”källan till att vara till för dem som finns, livet för de levande, förnuftet för dem som har förnuft, orsaken till allt gott för alla”. Med en mäktig anaforisk stegring, slår han fast den gudomliga enheten: ”ett väsen, en gudom, en makt, en vilja, en verkan, ett välde, en myndighet, ett herravälde, ett rike”, innan utsagan liksom briserar i det som ytterst kvalificerar denna enhet, ”känd och tillbedd i tre fullkomliga hypostaserna [...], förenade utan sammanblandning och skilda utan åtskillnad, fast det är paradoxalt”. Paradoxalt ja, men ”all förnuftig skapelse, tror, tillber och tjänar dem”. Med en klar och tydlig hänvisning till de paradoxala utsagorna om förhållandet mellan den gudomliga och mänskliga naturens förhållande i Kristi person så som det uttrycks i i den chalcedonensiska läroformuleringen, introducerar Johannes de gudomliga hypostaserna. Kristologin får nu belysa trinitetsläran!

Gud är en enda, men har själv uppenbarat mer om sig själv, vad och vem Gud är, utifrån sitt uppenbarade men till innehållet vidöppna namn "Jag är den jag är". Är detta inte en utsaga som i sig redan ropar efter en fortsättning, att bli fylld med ett kvalificerande innehåll? Gud själv har fyllt i denna öppenhet med ytterligare "information" i det att Gud *gjort sig känd*, uppenbarat sig, i tre *hypostaser*: "Vi tror på Fadern och Sonen och den Helige Ande!" Och detta är ingen tro som hänger fritt i luften utan den är knuten till den kristna identiteten: dopet i den Treeniges namn på Jesu Kristi befallning.

Hypostaser? Ordet hypostas känns främmande. Men det är det ord som motsvarar latinets *persona*, den term som används i traditionell treenighetsteologi motsvarande "person". Detta ord kan också det verka främmande och leda tankarna i fel, dvs triteistisk, riktning. Kanske man skulle våga återge ordet hypostas med "individuell utgestaltning med egen reell existens".

Redan i inledningskapitlen presenterar Johannes både Treenigheten och inkarnationen genom att ge en föregripande sammanfattande *preview* av det som han senare kommer att återvända till och utreda i mer i detalj. I det stora åttonde kapitlet behandlar Johannes sedan den heliga Treenigheten mer ingående. Han har tidigare introducerat Sonen genom att visa på att den ende Guden inte är utan ett ord. Guds ord finns alltid inom Gud, och med Gud avser han här Fadern. Detta ord är inte enbart ett inre, ett mentalt ord eller ett uttalat ord som förflyktigas så snart det uttalats, utan det har sin egen hypostas, sin individuella existens. Det är i detta sammanhang inte svårt att erinra sig de tidiga grekiska apologeternas (t. ex. Theophilos av Antiokia) föreställning om det inre (*logos endiathetos*) och det utsagda Logos (*logos proosphorikos*), en distinktion som redan finns hos Philo. Här finns det en tydlig linje. Likaså introducerar Johannes Anden i samband med ordet. Han använder analogin med människans utsagda ord, det som bärs av andedräkten. Anden finns med Ordet, men har också den en egen hypostas, en egen existens. "Anden är en väsentlig kraft, framträder i sin egen hypostas, med sina kännetecken, utgår av Fadern och vilar i Ordet [Logos] och låter det framträda, skiljs inte heller från Gud som den är i och från Ordet som den står vid sidan av, kan inte heller flyta uti det obefintliga, utan är till sin hypostas jämställd med Ordet, levande, rörlig med vilja, vill alltid det goda och har till varje föresats den kraft som stöder viljan och har varken begynnelse eller slut; inte heller överger Ordet Fadern eller Anden Ordet" (§ 7).

Gud är ovedersägligen en enda, och Gud har lika säkert ett Ord och en Ande. Detta faktum använder Johannes på ett överraskande inklusivt sätt och tillämpar det på den grekiska polyteismen och den judiska monoteismen. Grekernas förvillelse med tron på många Gudar motsägs av tron på en enda Gud, medan judarnas lära upphävs i och med Gud har en Ande och ett Ord. Men elementet av sanning i de båda heresierna behålls: det judiska

antagandet om naturens enhet och den grekiska tron den hypostatiska åtskillnaden (dvs Fader, Sonen, Anden). Treenigheten är förebådad både i Jerusalem och Athen och av båda tillsammans (§7). Här skulle Justinus Martyren säkert känt sig hemma.

De tre hypostaserna

Johannes talar inte om ett Gudomsväsen som uppenbarat sig som Fader, Son och Ande. Det finns hela tiden en oscillation mellan Gud och Fadern. Det är Fadern som liksom får stå som *pars pro toto*, eller som det ibland uttrycks: det är Fadern gudomens källa. Detta är mycket viktigt, eftersom det får konsekvenser för hela synen på Treenigheten. Utgångspunkten är icke ett filosofiskt fixerat väsensbegrepp – ”det gudomliga” som sedan definieras som en trinitet – utan utgångspunkten är Fadern, som också är ”orsaken” till Sonen och Anden. Även om Sonen och Anden är sameviga med Fadern är de dock födda respektive utgångna av Fadern, och ger därmed Fadern en prioritet, även om detta aldrig kan förstås i någon lokal eller tidslig mening. Sonen och Anden är ”sameviga” med Fadern och av samma väsen. Även om hypostaserna orubbligt är och förblir det de alltid varit i det att Fadern är och förblir fader, Sonen Son och Anden Ande, och även om hypostaserna avgränsas från varandra genom de förhållanden som de står till varandra – Fadern är ofödd men har fött, Sonen har inte fött men är född, Anden har varken fött eller blivit född men är utgången – finns det en fullständig gemenskap och total enhet och enighet mellan de tre hypostaserna: ”samma evighet och samma väsen, vilja och verkan, samstämmig avsikt och enhet i myndighet, makt och godhet [...] och ett enda mål för rörelsen; ett enda väsen, en enda godhet, en enda kraft, en enda vilja, en enda energi, en enda myndighet, en enda och inte tre lika varandra, utan en och samma rörelse hos de tre hypostaserna” (§ 8). Därför sägs det inte att det Guds väsen består av hypostaser utan att det finns, existerar i tre hypostaser.

Enhet och ändå åtskillnad! Johannes visar på de båda heretiska diken som finns i trinitetsteologin och som måste undvikas. Det ena är den dynamiska modalismens sammanblandning som ser personerna som ”modus”, temporära uppenbarelser utan egen hypostas, vilket är Sabellios heretiska uppfattning. Det andra är Arios heresi som åtskiljer hypostaserna eller som betraktar dem som icke varande av samma väsen, dvs icke *homoousios*. Även om det finns en genomströmning, en *perichoresis*, mellan hypostaserna, är föreningen sådan att de icke sammanblandas eller förvandlas, men icke heller åtskiljs eller avsondras från varandra på grund av att de är av olika väsen. Johannes beskriver den så: ”det finns en enda gemensam grund för hypostaserna: de är förenade och skiljaktiga från varandra och genomströmmar varandra utan sammanblandning. De är inte sammansmälta eller hopgjutna utan äger varandra. Ty Sonen är i Fadern och i Anden, och Anden är i Fadern och Sonen utan att det blir sammanväxt, sammanblandning

eller sammangjutning. Det är ett och det samma i rörelsen; ty det är en ansats och en rörelse för de tre hypostaserna” (§14). Ekona från den kristologiska formeln från Chalcedon hörs här tydligt.

Gång på gång i Johannes framställning möter pregnant sammanfattningar av det ämne han behandlar, och det gäller inte minst läran om Treenigheten. Det kan naturligtvis bero på att han sammanställer olika källor och inte bryter sönder den givna dispositionen. Det finns en rikedom i detta framställningssätt som en ädelsten som betraktas från olika sidor och som gnistrar när ljuset träffar olika facetter.

En sådan sammanfattning ger han i kapitel 13, i vilken många av de trådar han tagit upp tvinnas samman. Gud är osynligt till sin natur, ett oföränderligt väsen, skapare av allt, säger Johannes ”men blir synlig genom sina energier och känd genom världens uppbyggnad och ledning”. Gud är fader som alltid förblir ofödd, upphov utan upphov, men orsak till Sonen, som är född av Fadern före allt tid

Sonen bekänns som Fadern avbild [*imago Dei*], ”som alltid är hos Fadern, tidlöst, evigt, utan förlust, lidandesfritt och skiljbart född av honom”. Andens presenteras som Sonens avbild ”och genom Anden bor Kristus i människorna och ger det som tillhör avbilden”. Den Helige Ande beskrivs vidare som den som ”är Gud, mellan ofödd och född och förenad med Fadern genom Sonen; den kallas Guds Ande, Sonens Ande. Kristi intellekt, Herrens Ande, själv herre, barnskapets, sanningens, frihetens, vishetens Ande – ty han är också skapare av allt detta – uppfyller allt med sitt väsen, håller samman allt, uppfyller världen med sitt väsen, är oskiljaktig från världen efter sin makt”. Anden är förenad med Fadern genom Sonen.

Skall man i detta sammanhang tänka sig att Anden är det förenande kärleksbandet, kärleken, *amor*, i den ömsesidiga kärleken mellan den älskande Fadern (*amans*) och den älskade Sonen (*amatus*) i en evig reciprocitet. Detta är inte Johannes sätt att se på förhållandet mellan Fader Son och Ande. ”Gud är den heliga Anden, en helande kraft, hypostatisk, utgår oskiljaktigt från Fadern och vilar i Sonen, av samma väsen som Fadern och Sonen”. Genom *perichoresen*, genomströmningen, *circumincessio*, förenas hypostaserna i en uttömmande och ett omslutande i varandra eller hur detta utsägliga nu skall föreställas; det finns den allra innerligaste förbindelse mellan Fadern och Sonen och Anden i en ömsesidigt kärlek, men de förblir så att Sonen av evighet föds av Fadern och Anden av evighet utgår av Fader, själva faktum att föda, födas och låta utgå och vara utgången ”definierar” hypostaserna orubbligt i förhållande tillvarandra såsom Fader, Son och Ande, och Anden utgår icke av Sonen, men vilar i den evige Sonen. ”Gud”, skriver Johannes ”är ett evigt och oföränderligt väsen, skapare av allt, tillbedd med ett fromt sinne. Gud är också

fader som alltid förblir ofödd eftersom han inte är född av någon men har fött en lika evig Son”.

Om det gudomliga faderskapet gör Johannes två viktiga utsagor. Han är inte på något sätt ovetande om det onaturliga och underliga i formuleringen att Gud, fadern föder. Det tillhör de gudomliga mysterierna, och födelse får här metaforiskt beteckna det allra intimaste sättet att uttrycka väsensheten och dock åtskillnaden mellan Fadern och Sonen. Gud är som enligt Johannes uppfattning är en, odelbar, fri från varje form av lidande, har dock ”fött” en Son utan varje biton av en normal jordisk födelse ur kvinnosköte, eller att gud skulle vara androgyn eller vara Moder eller ha gudinnelika drag. Den eviga födelsen tillhör den kristna tron stora mysterier och skall snarade tillbedjas än utspekuleras. Att Gud är fader betyder för Johannes inte att människan har projicerat sin föreställning om faderskapet på Gud. Det förhåller sig i stället tvärtom. Det är Gud, den evige Fadern till den evige Sonen, som utgör källan för allt vad faderskap i himmelen och på jorden heter. Om man följer Johannes Damaskenos i detta blir det därför en teologisk omöjlighet att tona ned eller operera bort Gud såsom Fader i teologin. Något sådant skulle fördärva den gudomliga uppenbarelsen. Gud är inte *såsom* en Fader i första hand. Gud *är* Fader av evighet till den av evighet födde Sonen; därför är Gud faderlig. Detta får också konsekvenser på hur man ser människans förhållande till Gud. Ytterst rör sig den kristna existensen om ett Guds barnskap: att vara Faderns barn genom Sonen i Anden.

Gud är en enda Gud, ett enda väsen i tre hypostaser: Fader, Son och Ande. Johannes använder ett sofistikerat filosofiskt begreppspråk för att göra denna paradoxala enhet och mångfald begriplig så långt det nu går att begripa. Det filosofiska ousia och hypostas må ha en större precision, men frågan kan ställas om inte metaforen eller kanske illustrationen talar starkare. Johannes har redan i den avslutande bekännelsen i boken om heresierna gett två bilder: den ena är trädet med roten, grenen, frukten; den andra är källan, floden, havet. I sin framställning av Treenigheten ger han i *De fide* ytterligare en bild i vilken enheten, det odelade är det som står i centrum men där trefalden självklart finns med som anledningen till resonemanget om enheten: ”Gudomen är odelad bland allt delat [...], och det är som med tre solar som håller sig till varandra, är oskiljaktiga och ger ett enda samlat och förenat ljus” (§ 8). Ett enda ljus från tre solar som går in i varandra! Enhet i trefald och trefald i enheten. Treenigheten är den *första grundpelaren* i den i Johannes framställning av den ortodoxa tron.

Inkarnationen

Den *andra grundpelaren* är inkarnationen, detta ”att Guds enfödde Son, Guds Ord (*Logos*), själv Gud, i sin oändliga barmhärtighet för vår frälsnings skull, tack var Guds goda vilja och genom den heliga Andens medverkan, blev till som

människa utan säd och föddes av den heliga Jungfrun, Guds moder, Maria genom den heliga Anden – utan att hon upphörde att vara jungfru – och av henne blev helt och fullt människa” (§ 2).

Vad människan vet om Gud, om Treenigheten, om Fadern och Sonen och Anden, om inkarnationen, Jesus Kristus som sann Gud och sann människa i en person, det vet hon genom Guds uppenbarelse i den heliga Skrift. ”Det står inte i människans förmåga att säga eller ens tänka något om Gud utöver det som har blivit gudomligt uppenbart i ord eller handling, genom de gudomliga ord som finns i Gamla och Nya testamentet. (§ 2).

Här möter alltså paradoxen igen, den paradox som i praktiken innebär ett helt teologiskt program och en teologisk metod. Gud är ovetbar och obeskrivlig. Teologin är *apofatisk*, det är en teologi som enbart kan bedrivas genom negationer med den yttersta negativa utsagan: Gud är icke intet. *Theologia* i sig är egentligen omöjlig och leder till tystnad. Att Johannes i detta avseende inte är helt konsekvent förändrar ingenting i sak. Det är det ena.

Det andra är att denne ovetbare, utsäglige och obeskrivbare Gud själv tar initiativet och uppenbarar sig i och genom sitt verk i det stora gränsöverskridandet, i sitt verkande i människans historia på människans villkor efter hennes kapacitet att ta emot. I den meningen blir Gud i sin uppenbarelse – i sin *oikonomia* – både vetbar och beskrivbar, men på sina egna villkor. Denna gudomliga självuppenbarelse kulminerar i inkarnationen som är det yttersta överbryggandet av gapet mellan det oskapade och det skapade, mellan det gudomliga och det mänskliga.

Den som har stått inför djupet och erfårit något av mörkret i den meningen som Johannes menar det – Gud inte såsom mörker som sådant men att Gud inte är ljus utan står över ljuset (§ 4), den som har anat sanningen i utsagan om Guds väsens ovetbarhet och utsäglighet, och som mött alla den negativa teologins *icke* utsagor om Gud, måste hisna inför inkarnationens *under*-liga och *under*-bara radikalitet. Och detta samtidigt förenat med en ödmjukhet ta emot uppenbarelsen som en dyrbar gåva. Hur skall den som vet att han aldrig kan förstå Sonens eviga födelse av Fadern eller Anden utgående av Fadern av evighet, kunna eller våga ha några kritiska synpunkter på jungfrufödelsen eller uppståndelsen. Om Gud är Gud och får vara Gud i sitt oerhörda, obegripliga, ofattbara, men ändå vetbara och beskrivbara, dvs uppenbarade majestät, framstår mänskliga tvivel och ifrågasättande inte i första hand som uttryck för ett forskande förnuft eller i en annan mening blasfemiska utan snarare oinformerade, rent av dåraktiga. Kanske till och med löjeväckande.

Det är i detta sammanhang som Johannes omsorg om den rätta tron skall ses, liksom hans envisa fasthållande vid huvudfåran i traditionen, den levande strömmen som bär det överlämnade som ju är det dyrbara av Gud

uppenbarade. Det går att veta vad uppenbarelsen innehåller, det är möjligt att kläda den i ord och ge den vidare. Det finns en positiv, uppenbarad, inte kategorisk, men *katafatisk* teologi. Dyrbar därför att den är medveten om alternativet.

Inkarnationen är den oerhörda paradoxen: mellan det ovetbara och det uppenbarade, det utsägliga och det sagda, men inte bara det sagda utan också gjorda, det förverkligade. Den Gud vars väsen i en mening är och förblir utsägligt och ovetbart, har själv genom sitt verkande, sitt verk, inte bara talat in i världen genom att skapa den. Gud har ur sin enhets väsen låtit det av Fadern av evighet född Sonen, det gudomliga Ordet så att säga åter bryta tystnaden, men inte bara talat till eller pekat in den skapade världen. Gud kommer inte indirekt som en bok eller i en lära. Inte heller är det så att Jesus Kristus som en gudomligt inspirerad människa skulle fungera som ett prisma, genom vilket ljuset från Outsäglige och Ovetbara bryts och blir synlig i denna värld: ett fristående prisma utan förbindelse med ljuskällan. Inte heller en aktualisering eller förtätning av det gudomliga genom vilket människor kan erfara och uppleva något av det hon kallar Gud. Gud har själv har själv gått in i sin skapelse, förenats med den genom att ta mandom, ikläda sig kött från en jungfru och bli människa. Ingen har någonsin sett Gud utom den av Fadern evigt födde Sonen, och det är han som utlagt, bedrivit exeges om vad Gud är, genom att han som själv är Gud blir människa i en person. Och här är det inte enbart frågan om en utläggning av ett sakförhållande, en verbal undervisning. Sonen *är* Gud, Sonen är en hypostas, en personlig utgestaltning, en "person" i Gudomsväsendet. Frälsningen är i den meningen "fysisk" därigenom att Frälsaren på ett "fysiskt" sätt i sin person förenar det fullkomligt gudomliga och det fullkomligt mänskliga. Såsom den nya Adam, den nya Människan, såsom representanten för hela människosläktet som i honom får ett nytt huvud liksom den i Adam, den gamla mänskligheten hade det, så kan nu genom det den gudomlige Sonen och Människosonen förenade i en person, Jesus Kristus frälsa, mänskligheten från olydnaden, synden, förgängelsen och döden och för människan åstadkomma och åvägbringa det som människan behöver för sin fulländning av skapelse-avsikten, skapad till Guds avbild till Guds likhet, och därmed sin frälsning.

Det soteriologiska kriteriet

Johannes framställning kristologin är både lättförståelig och svårtillgänglig. Svårtillgänglig är den i hans diskussion av teologiska teknikaliteter med användande av filosofiska begrepp som inte omedelbart tillgängliga och lättbegripliga. Man bör dock hålla i minnet att han här behandlar de mest intrikata och komplicerade sammanhangen i kristologin som varit föremål för sekellånga meningsmotsättningar mellan sin tids skarpaste teologer. Detta gäller diskussion om det fanns en eller två naturer hos Kristus, en eller två viljor, om han har en eller två energier i sin person. Lättförståelig är den till sin

intention om man ser det överordnade och allt styrande kriterium som ligger i det som skulle kunna kallas *det soteriologiska kriteriet* som redan tillämpades av Gregorios av Nazianz mot Apollinaris syn på förhållandet mellan gudomlig och mänsklig hos Kristus. Enligt denne bestod människan av kropp, själ och ande, och Kristus var sann människa eftersom han hade en kropp och en själ, gudomlig var han därför att Guds Logos hade intagit andens plats. Själen var opersonlig, men anden var den i vilken förnuftsformågan och personligheten återfanns. Den mänsklighet som Ordet antar är således inte en hel och fullständig mänsklig natur, dvs vad det innebär att vara människa. Detta föranledde Gregorios att påpeka det heretiska i denna syn i det att han hävdade att det som inte antagits av den mänskliga naturen av Kristus i inkarnationen, det står utanför den frälsande aktionen och blir således inte heller frälst.

”Om någon har satt sin förtröstan till honom [i.e. Kristus] som en människa utan ett mänskligt ”mind” [*nous*] oförnuftig själ så är han verkligen ”mindless” - oförnuftig, dement, och inte värd frälsningen. Ty det som han inte antagit, det har han inte heller helat; men det som är förenat med hans Gudom är också helat, frälst. För om bara halva Adam föll, då kan också det som Kristus antar också vara halvt; men om hela hans natur föll, måste den förenas med hela hans natur som föddes och så bli frälst som en helhet (Gregorios av Nazianz. Brevet till Kledonios, Ep. 101, NPNF, 2nd series, 7, p. 440, min översättning från engelskan).

Det finns en tydlig allusion till denna passus i Johannes kristologiska utläggning i § 50 ”Att hela den gudomliga naturen förenats i en av dess hypostaser med hela den mänskliga naturen och inte som en del med en del”. Här finns sammanfattningen och nyckel till förståelsen av hans kristologi och hans kamp mot monofysiter i strikt mening, mot monoenergister och monotheleter. Det är därför tillräckligt att konstatera att alla åskådningar och uppfattningar om Jesus Kristus i föreningen mellan det gudomliga och mänskliga i hans person som på något sätt begränsar eller inskränker hans fulla och hela mänsklighet, det må nu gälla viljandet, dvs självbestämmandet och viljefriheten - som kännetecknar människan som Guds avbild – eller ”energin”, dvs att vara tänkande, kännande, viljande, varje sådant försök avvisar Johannes kompromisslöst. Det som inte antagits, dvs det som inte Jesus Kristus har i sin person, det blir inte heller frälst. Hans kamp för den rätta tron, den kristologiska ortodoxin är inte betingad av någon form av teologisk grälsjuka eller något partibetingat rättshaveri: det gäller ytterst frälsningen. Om man håller detta i minnet kan det vara lättare att ta sig igenom de ibland svårforcerade för att inte säga ibland abstrusa partierna i hans kristologiska utläggningar.

Johannes summerar själv sin framställning och ger själv en sammanfattande bekännelse om de båda naturerna: ”Vi bekänner honom [Kristus] som

fulkomlig Gud och säger att han är en fullkomlig människa, och han har allt som Fadern har utom att vara ofödd, och allt som den förste Adam hade, utom synden. Och det är kropp med en förnuftig och intelligibel själ; han har jämsides med varandra vardera naturens egenskaper, två naturliga viljor, den gudomliga och den mänskliga, och två naturliga energier, gudomlig och mänsklig, och två naturliga fria viljor, gudomlig och mänsklig, och gudomlig och mänsklig vishet och kunskap. Genom att var av samma väsen som Fadern vill och verkar han fritt som Gud, [genom att vara] av samma väsen som vi vill och verkar han fritt som människa; hans är undren, hans är också alla lidanden”(§ 57).

Naturernas förhållande till varandra: anhypostasi och enhypostasi

Om det nu finns två naturer, två viljor i Kristus, liksom två energier, hur förhållare de sig så till varandra? Gudomligt och mänsklig är förenat i Jesu Kristi person, det är den erkända utgångspunkten, men är det fråga en *symmetrisk* förening på lika villkor så att säga: två storheter gudomligt och mänskligt förenas utan att sammanblandas, åtskilda utan att separeras. Eller skall föreningen förstås *asymmetrisk* i den meningen att den gudomliga naturen på något sätt har någon form av prioritet i analogi med Faderns "prioritet" i förhållande till Sonen utan att "samevigheten" och väsensenheten därmed komprometteras. *Miafysiterna*, inte *monofysiterna*, hade en poäng i att den mänskliga naturen var avhängig den gudomliga i föreningen. Ett sådant synsätt måste inte med nödvändighet äventyra fullheten och äktheten i den mänskliga naturen.

Med filosofiska begrepp angriper Johannes denna problemställning när han hävdar att Kristi mänskliga natur inte har en egen hypostas, den är *anhypostatisk*. Det betyder inte att den är tom, opersonlig, enbart en tom kategori, "det [abstrakt] mänskliga". Det förhåller sig istället så att den mänskliga naturen har sin hypostas, sin "existensgrund" i det gudomliga Logos, den s.k. *enhypostasin*. Den evige Sonen, född av Fadern före allt tid, är Guds sannskyldiga avbild, *imago Dei*. Människan är skapad efter Guds avbild, och det betyder att människan egentligen är *imago imaginis Dei*, Guds avbilds avbild. Den evige Sonen är prototypen, ur bilden för av bilden människan. Människan är skapad i och genom den evige Sonen, Logos, med Sonen som förebild för sin mänsklighet. Det finns således ingen autonom mänsklig identitet, "mänsklig natur", skild och frikopplad från den evige Sonen, det gudomliga Skaparordet, som blir människa, den Andra hypostasen i den Heliga Treenigheten. Att försöka förklara förhållandet mellan det gudomliga och mänskliga i Kristi person med filosofiska termer, *anhypostasi* och *enhypostasi*, kanske för somliga framstår som helt klargörande, men det är ändå och återigen genom en bild som "saken" kan illustreras kanske på ett enklare, mera lättförståeligt sätt. Johannes använder bilden av en ljusveke på ett ljus, och en ljuslåga. Ljusveken har en egen hypostas som ljusveke, men

elden som brinner från ljusveken har ingen egen hypostas, den är *anhypostatisk*, eftersom den har sin hypostas i ljusveken; det är ljusveken som är ljuslågan "existensensförutsättning" och ger den en individuell existens; ljuslågan är alltså själv *anhypostatisk* men den står i ett *enhypostatiskt* förhållande till ljusveken. Det "männliga" har sin yttersta existensgrund i det gudomliga Ordet, i och genom vilket det mänskliga är skapat, får sin existens och i varje sekund uppehålls.

En annan möjlig illustration av sakförhållandet vore kanske att hänvisa till en ikon: *Glykophilousa*, Ömhetens Gudsmoder, den välkända bilden där Guds Son med sin korsmärkta gloria, i vilken orden *ho on*, Gudsnamnet "Den Varande, dvs den som är", är inskrivna. Sonen stöder underifrån med sitt huvud Maria, Guds Moder, hennes huvud. De möts kind mot kind. Maria har en brunröd mantel för att markera att hon är jordisk, tagen av jordiskt stoft, hon är en skapad varelse. I sin jordiskhet representerar hon inte bara sig själv som individ, inte enbart Israel som dotter Sion, hon är i själva verket representanten för hela mänskligheten "i Eva". Hon är skapad till Guds avbild, men dock fallen, hon lutar sitt ansikte, sin kind mot Sonens ansikte och kind i en ömhetens närhet, och genom honom hålls hennes huvud uppe. Om Sonen drog undan sitt huvud, sitt ansikte, skulle Marias huvud falla ned, hon skulle mista sin upprätta ställning, säcka ihop. Skulle inte denna ikon kunna ses som en illustration, även om den inte är kongruent i alla detaljer, till det faktum att människan är skapad till Guds avbild, hon är *imago Dei*, vilket betyder att hon utan att ha den gudomliga Sonen, Logos, som den " står under" och uppehåller henne, han som är den egentliga *imago Dei*, urbilden, faller hon samman. Det finns ingen autonom, i sig själv existerande mänsklighet så som den är avsedd att vara. Maria som mänsklighetens representant har fått sin mänsklighet och uppehålls av den av det gudomliga Logos, Sonen, han som är både Gud och människa. Efter hans bild är den skapad, genom honom har den mänskliga naturen fått sin existens och får sin uppehållelse i och genom förbindelsen med Logos, den gudomliga naturen.

Även om nu den gudomliga och den mänskliga naturens förhållande till varandra har klargjort, så långt det nu låter sig göras, hur fungerar de då tillsammans? Liksom det i den helige Treenighet finns en enhet i substansen men en åtskillnad hypostasernas trefald samtidigt som de är oskiljaktiga och genomströmmar varandra utan sammanblandning, så är det också mellan den gudomliga och den mänskliga naturen i Kristi person. "Och liksom den heliga Treenighetens tre hypotaser är förenade utan sammanblandning och är oskiljaktigt skilda och kan räknas och antalet inte åstadkommer en söndring eller åtskillnad eller splittring – ty vi känner en enda Gud, Fadern och Sonen och den heliga Anden – på samma sätt är det med Kristi naturer, är de förenade utan sammanblandning, och om det finns en genomströmning mellan dem så blir det inte en förändring eller

förvandling; vardera naturen bevara sin egenart. Kristus är en enda i fullkomlig gudom och mänsklighet” (§ 49). Det finns således en genomströmning, en *perichores*, men denna genomströmning är enkelriktad: ”När vi säger att Herrens naturer genomströmmas varandra, så härrör genomströmningen från den gudomliga naturen; den går genom allt som den vill och genomströmmas det, men ingenting tränger igenom den. Och den delar med sig av sina egna företräden åt köttet men förblir lidandesfri och har ingen del i köttets lidanden” (§ 51). Johannes illustrerar förhållandet med en hänvisning till solen: den delar med sig av sina energier över människan men har ingen del i det som är människans. Om det nu är så med solen, hur skall det då inte, säger han, förhålla sig med solens skapare och Herre. Det är den retoriska fråga som Johannes ställer.

I detta sammanhang är det väl emellertid en annan fråga som tränger sig på: trots utsagan om genomströmningen mellan naturerna, dess ömsesidighet, verkar det ändå vara så att det endast är den gudomliga naturen som genomströmmas den mänskliga och påverkar den; men hur är det då, tar den gudomliga naturen inte alls del i eller berörs den inte av den mänskliga naturens, det mänskliga köttets fysiska lidanden – hungern, törsten, tröttheten, smärtan, korsfästelsen? Den gudomliga naturen förblir oföränderlig, oberörd av lidande och död vilket ju är ett av axiomen i hans gudsuppfattning: Gud som höjd över varje form av förändring, oberördhet av lidande och lidelse. Eller är det kanske så att det lidande som vederfars Kristus i hans mänskliga natur genom personens enhet också på något sätt erfars av eller berör den gudomlige Logos? Det verkar inte så. På ett ställe skriver han ”Guds Ord utstod själv allt i köttet medan hans gudomliga och ensamt lidandesfria natur förblev lidandesfri” (§70). Hur djupt engagerad, hur delaktig är Gud då egentligen i frälsningsverket? Att detta är frågor som oroar och som kan ställas till Johannes Damaskenos kristologi, bevisas av en sådana böcker som ärkebiskops Erling Eidems *Den lidande guden : några subjektiva betraktelser över det högsta objektiva* (1921) eller den tyske teologen Jürgen Moltmanns *Der gekreuzigte Gott* (1972) . Och de är inte de enda som har problem med den gudomliga oberördheten och lidandesfriheten.

Gudomliggörelsen, den teandrisk energi och perifraser

Kristi båda naturer förändras inte, det gudomlig förblir gudomligt och det mänskliga mänskligt, men ändå kan Johannes tala om ett gudomliggörande av köttet - inte i den *aftartodoketistiska* meningen, men ändå innebärande att ”de gudomliga energierna berikade Herrens kött genom den oblandade eller hypostatiska föreningen med Ordet, och ingen av den avstod från sin naturs egenart utan genom föreningens ordning verkar det gudomliga hos Ordet och visar genom den sin kraft” (§61). Den gudomliga naturen gör något med den

mänskliga. Johannes tar i detta sammanhang åter till en liknelse: järnet i ässjan. "Det glödgade järnet brinner, men inte därför att det genom naturlig ordning blivit brännbart, utan det har fått den förmågan genom föreningen med elden" (ibid.). Här möter det för ortodox teologi så karakteristiska *theosis*-tänkandet: fullkommandet, det totala helgandet av den mänskliga naturen. Den mänskliga natur som Kristus har är den *fullkomnade* mänskliga naturen så som Gud avsett att den skulle vara. I den meningen är Jesus Kristus Prototypen för människan.

Även om den mänskliga naturen utan att förvandlas i någon mening gudomliggörs, dvs blir sådan som Gud avsåg att den skulle bli, förblir Kristus en person i två naturer som samverkar: "de båda naturerna är enda Kristus och Kristus är en enda och två naturer. [...] Kristus verkar med båda sina naturer, och vardera naturen verkar hos Kristus i gemenskap med den andra. Den gudomliga naturen verkar i gemenskap med köttet på den gudomliga viljans önskan, som tillåter det att lida och utföra sitt och genom köttets energi alltigenom bli frälsande, något som inte beror på den mänskliga handlingen utan den gudomliga. Köttet utvecklar både genom kroppen som ett slags verktyg de gudomliga energierna åt Ordets gudom och genom att det är en enda som verkar både gudomligt och mänskligt" (§ 63). Detta är den teandriska, "gud-mänskliga" energin och den därav verkade handlingen. Tvåfald, men ändå enhet! Och detta i en harmonisk enhet. I detta sammanhang använder han åter en liknelse som han kanske hämtat från något han sett i någon smidesverkstad i sin hemstad – damaskeringen av ett svärd: "liksom vi säger att den glödgade eggen är en sak och den glödande elden är en annan och säger att eggen är en energi och glödningen är en annan och båda av olika natur, glödningens eldens och eggen järnets, så talar vi om Kristi enda theandrisk energi, och tänker då hans båda naturers båda energier: hans gudom har en energi och hans mänsklig har en mänsklig" (ibid.). Detta kallar Johannes för *perifras*: två ting inbegripet i en utsaga. Och tanken går vidare: det glödgade svärdet är och förblir ett svärd med vilket man kan hugga av något, men när hugget sker är det då eggen som skär av eller elden som bränner igenom. Båda finns där samtidigt – det gudomliga och det mänskliga, elden och svärdseggen - och gör sin verkan i en och samma teandrisk energi, dvs handling. Detta *simul*-tänkande kanske kan verka motsägande, men för den som reflekterat över den evangeliska paradoxen med den kristna människan såsom *simul justus et peccator*, rättfärdig och syndare *samtidig*, framstår denna samtidighet, detta *simul* som en av den kristna trons och det kristna livets största mysterier, grundat i föreningen mellan gudomligt och mänskligt i Kristus själv.

Kristi verk

Treenigheten och kristologin står i centrum i *De Fide Orthodoxa*, och när det gäller kristologin ägnas det ojämförligt det största utrymmet och de mest intrikata resonemangen om Kristi person medan däremot Kristi verk får en i

det närmaste summarisk behandling. Detta är i och för sig inget anmärkningsvärt, det tillhör de elementära dogmatiska insikterna: "Däriigenom, att Guds Son, af uppoffrande kärlek, till förening med sig upptagit den mänskliga naturen, är Kristus redan i sin person mänsklighetens försonare med Gud, medlaren mellan Gud och människor;" vilket A.E. Norbeck påpekar i sin *Lärobok i teologien för elementarläroverken* (kap. 7 § 17, sid 105, 12:e uppl., 1910), och där han fortsätter: "men han är det även genom verk han såsom Gud och människa i en person fullgjort" (ibid.). I en mening har frälsningen redan åstadkommit genom inkarnationen; verket är ett vidare förverkligande dess innebörd.

Det som fräses är det som skapats men som fallit och fördärvats. Frälsningen är den stora reparationen, och för att tala meningsfullt om frälsningens hur, den positiva sidan, måste man ha en klar bild av negativet. Det sätt på vilket man föreställer sig människans skapelse och fall bestämmer villkoren för hur Kristi verk förstås. För Johannes är huvudkategorin Kristus som den nye Adam, eller den Sanna människan i vilken mänsklighetens öde förändras: i och med att den gudomlige Sonen antar mänsklig natur är mänskligheten i en mening redan frälst. Kristus har tagit på sig allt mänskligt utom synden för att helga allt och segra i allt.

Frälsningen innebär alltid en frälsning *bifrån* något och en frälsning *till* något. Hos Johannes är det ytterst frälsningen från förgängelse och död till Gudslighet och oförgängligt liv. Av sin egen glädje över sig själv och sin generositet skapade Gud människan för att ha någon att dela med. Människan skapas till oförgänglighet, till Guds avbild, dvs utrustad med förnuft och fri vilja och till Guds likhet, vilket betyder "likheten i dygd så långt det är möjligt" (§ 26). Människan står mellan himmel och jord, i kosmos står hon som ett mikrokosmos som en "blandad tillbedjare", som en länk, en förmedlare. Det onda finns egentligen inte, det är en avsaknad av ljus, det onda är konsekvenser av hur en av Gud skapad varelse av egen vilja avfaller i högmod och drar skapelsen med sig. Syndafallet är en akt motiverad av avund från den Avfallnes sida och svaghet från människans. Människan "överträdde det frälsande budet och dömdes därför till död och förgängelse för att det onda inte skulle bli odödligt" (§ 82). Förgängelsen och döden är sålunda konsekvenserna av fallet. Konsekvenserna är inte ett öde som oförskyllt drabbar människan; hon har själv valt det. Synden är inte naturlig och kan inte skyllas på Skaparen som en medfödd defekt, "utan kommer från djävulens sådd i vår fria vilja som frivilligt samtyckte, och han grep oss inte med våld". Människan är själv ansvarig för sitt öde genom sitt fria val, men det finns också sådant som drabbar henne: "naturliga och oskyldiga lidanden är sådana som inte beror på oss och kom in i människans liv efter domen av överträdelsen, såsom hunger, törst, möda, arbete, gråt, förgängelse, dödsfruktan, modlöshet,

ångest [...] och liknande som tillhör människans natur" (§ 64) – allt detta som Kristus verkligen tagit på sig och genomlidit.

Det är inte olydnaden, Guds vrede, synden, skulden och den hotande fördömsen i helvetets eviga eld som i första hand står i blickpunkten. Det stora hotet är döden och missandet av det av Gud satta livsmålet, dvs "målet för mysteriet är gudomliggörelse" (§ 26), inte i meningen att förvandlas från människa till ett gudomligt väsen, men att bli delaktig av den gudomliga upplysningen, vilket måste betyda att se Gud ansikte mot ansikte, *visio Dei*, detta som är en unik förmåga för människan i hennes "Gudskompatibilitet. Människan har fri vilja och ett fritt val, det är hennes höghet, men hon är svag och lättförledd, vilket är hennes öde. Det var så hon en gång föll. Den som skall rädda människan måste därför ha förmågan att vilja och välja rätt, kraften att stå emot djävulens alla frestelse; han måste kunna dö men samtidigt inte vara underkastad döden. Johannes skriver om den syndfria Kristus att "han var inte underkastad döden, eftersom det var genom synden som döden kom in i världen. Han som tog på sig döden för vår skull dör alltså och bär fram sig själv till Fader för vår skull; (§ 71).

Sonen frambär sig själv till Fader? Som vad? Vad innebär detta frambärande? Är det ett offer? Vilken roll spelar Kristi blod? Blidkande, sonande, försonande? Johannes svarar inte direkt, han går in i traditionella formuleringar i det att han säger att Kristus bär fram sig själv för Fadern för vår skull, ty "inför honom har vi förbrutit oss och han måste ta emot lösepenningen för oss och så skulle vi bli friköpta från fördömsen " (ibid.). Inte offer, men en lösepenning? Gud Fadern tar emot Sonens blod som en lösepenning för ett friköpande från vad? Straffet? Guds vrede? Att Fadern skulle tagit emot Sonens blod är en föreställning som redan Gregorios av Nazianz med harm avvisat! Johannes skriver så rakt av utan kommentarer eller förklaringar, det är inte där hans fokus ligger, men han gör ändå en stark markering mot den uppfattning som också framförts att det var djävulen, dvs den fallna ängeln, som mottog Kristi blod som en lösepenning. Här är Johannes indignerat glasklar, precis som Gregorios Teologen: "Men inte en tanke på att Herrens blod bars fram åt tyrannen [får överhuvudtaget tänkas]!" (ibid). Därmed avvisar han varje möjlighet att Satan på något sätt skulle kunna var en legitim motpart till Gud och som en Åklagare driva Guds ord mot Gud själv. Den onda makten har ingen rätt mot Gud, men nedkämpas inte heller i någon strid. Johannes använder en välkänd bild från Gamla testamentet med vidundret Leviatan (Job 40:20). "Döden kommer och slukar kroppen som ett bete men fastnar på gudomen som en metkrok, och när den smakar den syndfria och livgivande kroppen förgås den och lämnar tillbaka alla som den en gång slukade" (ibid.). Det är döden och därmed implicit förgängelsen som är den stora fienden, döden är personifierad. Här är det inte djävulen som är aktören, inte den Onde eller det onda, inte den gamle ormen med de många förklädnaderna. Johannes ger en

illustration som återigen pekar på hur han uppfattar det onda ytterst som död, dvs icke vara: "Liksom mörkret försvinner när ljuset kommer in, så flyr förgängelsen när livet bryter in och blir till liv för alla, men till fördärv för fördärvaren!" (ibid).

I fråga om Treenigheten och Kristi person i kristologin använder sig Johannes av ett filosofiskt språk som skär tunna skivor och brukar skarpslipade termer. I fråga om Kristi verk använder han det traditionella bildspråket utan att försöka systematisera och jämka ihop de olika elementen. Kanske är detta ett memento för all teologi att inte försöka systematisera, rationalisera och "förklara" försoningens mysterium. Johannes presenterar inte någon utarbetad försoningslära som i senare västlig teologi att snava över. Döden smakar den Odödlige och dör – det är vad Johannes säger. Mytologi? Poesi? Vad är alternativet.

Döden som dödar döden och ger liv i sakramenten

Inkarnation och sakrament hör samman. Att Gud når människan genom sin egen skapelse är en kungstanke för Johannes. Sakramenten är Guds medel för att nå och behålla en människa i frälsningen. Sakramenten, dop och nattvard, blodets och vattnets heliga handlingar, hänför Johannes till Jesu död på korsen, den död som egentligen är livets port därigenom att Kristus med sin död dödade döden. Ur hans sida flödar vatten och blod, sinnebilderna för dopet och nattvarden: "ett vatten till pånyttfödelse och rentvagning från synd och förgängelse, och blod till en dryck som ger evigt liv" (§ 82). Dopet intar en central roll i Johannes syn på människans införlivande och tillägnelse av frälsningsverket och i detta verk spelar Anden en verksam och aktiv roll: Andens nåd förenades med vattnet och dopsmörjelsen och gjorde det till ett pånyttfödelsens bad. Likaså spelar Anden en avgörande roll i nattvarden; så som Anden en gång överskyggade Maria, så överskyggar Anden brödet och vinet som blir Kristi kropp och blod. Brödet och vinet r inte bara bilder av Kristi kropp och blod "utan är verkligen Herrens synliga kropp" (§ 86). Det som kommunicanten som går fram "med en brinnande längtan och med händerna i kors" (ibid.) och tar emot är verkligen Kristus själv. Genom att ta del i nattvarden tar de troende del i Kristi gudom. De får gemenskap både med Kristus och varandra i det att de förenas till ett med honom i hans kropp.

Inte sällan abstrakt, komplicerat språk, användande av filosofiska begrepp och icke alltid lättillgängliga teologiska termer – *ousia*, *hypostas*, *perichores*, *perifras*, *anhypostasi*, *enhypostasi*, *dyoenergism*, *dyotheletism* – det är den ena sidan av Johannes framställningssätt, som ibland lämnar läsaren med frågan om han eller hon verkligen förstått vad Johannes menar. Så finns det också den andra sidan: de enkla, sammanfattande formuleringar som lyser som eldskrift. Men både det komplicerade och det sublimt enkla kan föras

tillbaka till det som i en lovprisning bryter igenom en gång i hans stora kristologiska utläggning:

”Tack, Kristus, Guds Ord, vishet och makt och allhärskande Gud. Vad skall vi stackare ge dig tillbaka för allt detta? Allt är ditt och du begär ingenting annat av oss än att få frälsa oss, själv både ger du detta och vet allt i din obeskrivliga godhet mot dem som tar emot nåd. Dig ske tack för att du är den som ger tillvaro och skänker sällhet i din nåd. Och dem som fallit ur detta leder du strax upp till det genom det utsägliga nedstigandet” (§ 77).

EPILOG

Läsa en gammal bok för varje ny bok i teologi för att nu följa C.S. Lewis' uppmaning! Den som har läst Johannes Damaskenos *Den ortodoxa tron* har i dessa ett hundra kapitel läst många böcker, eftersom den är kompilat av det som han ansåg det bästa av kyrkofäderna före honom. En antologi i vilken författarna till de olika styckena inte anges, i vilken det saknas noter och hänvisningar. Hans bok skulle i dag underkännas som ett plagiat. Men det var just det som var avsikten och meningen: att säga det som alltid sagts av alla överallt. Originalitet och nytänkande är här inga dygder. Att bevara det överlämnade – *traditum* – traditionen, det är det som är den stora uppgiften. Och skälet: det gällde sanningen! Det finns något som är sant. Skarpt och tydligt som en damaskenerklinga. Det finns en igenkännbar doft, inte bara i den äkta damaskenerrosen liksom också i den rätta tron, den doft som också Narnia-böckernas författare igenkände.

Johannes Damaskenos levde i efterdyningarna av kyrkomötet i Chalcedon 451 där tre stora teologiska strömningar förenades: den alexandriska, den antiokenska och den romerska. Men också där också en meningsskiljaktighet uppstod som inte undanröjts förrän i vår tid i och med att de ekumeniska samtalen med de orientaliska kyrkorna burit frukt. När Johannes dog var det ännu tre sekel kvar innan den stora schismen mellan Öst och Väst 1054. Kampen för enhet i en schism på väg mot en ännu större schism och ännu fler schismer! Är det inte i detta sammanhang man i en mening skall se hans verk. Klargörande, avgränsning, framställning kännetecknar den intrikata mönstrade och konstfullt vävda väv som hans verk utgör: klagörande av begrepp, avgränsning mot heresier och framställning av den sanna tron. Men finns det verkligen en sann tro, *den* kristna tron? Är det överhuvudtaget en meningsfull fråga att ställa i dag.

Kristenheten är splittrad i många större och mindre delar. Och detta trots existensen av *en kanon, en regula fidei, ett traditum, en tradition*. Det finns naturligtvis kyrkor och samfund som gör anspråk på att de ensamma har hela sanningen och exkluderar alla andra, men dogmhistorien talar emot dem.

Dogmhistoriska kunskaper och insikter relativiserar visserligen exklusiva och exkluderande konfessionella anspråk. Men finns det då ingen levande huvudström från källan, en ström utan bakvatten och biflöden: en universell, katolsk, ortodox tro? Jämsides med den konfessionella exklusiviteten finns starka krafter som verkar för en klassisk, ekumenisk konsensusteologi, baserad på de första århundradenas förståelse och utläggning av den kristna tron, grundad på *canon*, centrerad kring *credo* och det klassiska trinitariska och kristologiska dogmat. Företrädare för sådana strävanden är bl.a. den amerikanske teologen Thomas C. Oden och hela den rörelse med en "rebirth of orthodoxy", som han i sina skrifter verkat för. Utifrån det han benämner

- the principle of universality,
- the principle of antiquity,
- the principle of consent

hävdar han att det går att identifiera och återge den kristna, den *ortodoxa* tron, befriad från de stymplingar och förvrängningar som den genom tiderna utsatts för. I kristna enhetssträvandena har det också hävdats att en återgång till förhållandena före den stora schismen mellan Öst och Väst, skulle kunna vara en fruktbar utgångspunkt för kyrkans synliga enhet. Det som en gång Vincent av Lerinum försökte på 400-talet i Väst med sin *Commonitorium*, i vilket han definierar det katolska *quod semper, quod ubique quod ab omnibus creditum est*, dvs det som alltid, överallt trots av alla, görs i Öst av Johannes med hans *Kunskapens källa* och speciellt då dess tredje del, *Den ortodoxa tron*.

Även om det Johannes skriver i fråga om kosmologi och antropologi i dag är inaktuellt och obsolet, kastar det ingen skugga över honom eller hans verk. Det är säkert inte att påstå för mycket att hävda att han inte är bunden av eller till någon speciell världsåskådning. Hans attityd är den för alla förblivande enda adekvata: förundran och lovprisning inför skapelsen och därmed Skaparen. Även om han i sitt teologiska arbete använder sig av en platonskt färgad aristotelism för att uttrycka Treenighetens, inkarnationens, Kristi persons mysterier, är det fullt möjligt att "transformera" den teologiska substansen (som elenergi kan transformeras utan att energin förloras) om så skulle anses nödvändigt. Det går att förstå vad det är han vill uttrycka, och det han uttrycker om Gudskunskapens villkor, teologin i strikt mening, om det *apofatiska* och de *katafatiska*, den gudomliga ekonomin med inkarnationen och Kristi gudomliga och mänskliga natur i en person och de konsekvenser som följer därav för sakrament och ikoner, är av förblivande värde och betydelse som en auktoritativ, inte auktoritär, en tydlig men inte triumfalistisk, röst i samtidens kakafoniska diskurs. Man bör därvid aldrig glömma att Johannes fördömdes som kättare vid sin död, att han lärde, talade och skrev under korset och halvmånen.

Rosens vällukt - doften från liv till liv, damasten – olika trådar och inslag konstfärdigt sammanvävda till ett vackert mönster - båda kan förbindas med Johannes Damaskenos verk. Men det som till slut framstår som emblemet, bilden, metaforen för framställningen av den ortodoxa tron är svärdet. Inte det flammande svärdet i smedens ässja vid damaskeringen, inte heller det flammande svärdet i ängelns hand vid utdrivandet från paradiset, utan det flammande svärdet med den glödgade metallen och lågorna omkring, sinnebild för föreningen mellan gudomligt och mänskligt i Honom som öppnat porten till det himmelska paradiset.
