

I skola med Scola – äktenskapet – varför – hur?

En teologisk skiss för mannen och kvinnan

Den Helige Ande och Sanningen om äktenskapet och familjen

Förlovningstid och kallelseverifiering, I-IV.

Humanae Vitae och bröllopsmysteriet.

Etiska perspektiv

Texter

av Angelo kardinal Scola, patriark av Venedig.

Kardinal Scola medverkade som föreläsare vid Nordisk Katolsk Familjekongress i Jönköping, 14-16 maj 2010. "En teologisk skiss för mannen och kvinnan" är det första kapitlet i hans större verk "Il mistero nuziale" ("Bröllopets mysterium").

En teologisk skiss för mannen och kvinnan

Innehåll

I

Alltid ett angeläget ärende

II

**Den antropologiska grunden – mannens och kvinnans tvåfaldiga
enhet**

III

Mannens och kvinnans kristologiska och trinitariska kontext

IV

**Mannens och kvinnans dubbla enhet – den ecklesiastiska och
mariologiska grunden**

V

Maria – den Obefläckade Ecklesia

VI

Maria, den sexuella skillnaden och kvinnan

+

Alltid ett angeläget ärende

Redan från början av sitt pontifikat (1) talar Johannes Paulus II om paret mannens – kvinnans antropologiska och teologiska grundsats och återkommer anmärkningsvärt ofta till detta viktiga ämne. Åtminstone två mycket viktiga skrifter är särskilt ägnade åt denna reflektion – *Mulieris Dignitatem* (=MD) (1988) och *Brev till kvinnorna* (1995) – och den har figurerat analytiskt och uttömmande i katekes, samtal, föredrag, homilia o.s.v. Med tanke på tidigare påvars (2) undervisning betonar dessutom en sådan undervisning både kvalitativt och kvantitativt (3) betydande framsteg.

Det mest organiska uttrycket för påvens tankar finner vi i det apostoliska brevet *Mulieris Dignitatem*. Det blir därför vår primära referenspunkt. *Mulieris Dignitatem* skall i sin tur läsas som en del av de berömda onsdagskatekeserna om kroppens teologi för att brevets rika innebörd helt skall kunna uppfattas. I *Mulieris Dignitatem* hänvisar påven till biskopssynoden 1987 om lekmännens kallelse och mission i kyrkan och i världen och understryker:

En av rekommendationerna (synodalfädernas) var att studera vidare de antropologiska och teologiska utgångspunkterna för att lösa problem som rör meningen och värdigheten i att vara kvinna och att vara man. Det är en fråga om att förstå skälet för och konsekvenserna av Skaparens beslut, att den mänskliga varelsen alltid och endast existerar som kvinna eller man. Det är bara genom att börja i dessa utgångspunkter som det är möjligt att förstå storheten i kvinnornas värdighet och kallelse och kunna tala om deras aktiva närvaro i kyrkan och i samhället. *Det är vad jag avser ta upp i denna skrift. (MD 1)*

I denna text ger påven oss en första, metodologisk förutsättning för vår reflektion. Man får nämligen inte grepp på djupet i kvinnans värdighet och mission utan att först beakta den riktiga grunden. I själva verket är det bara genom att gå till roten av mannens och kvinnans existens som personer, vilket handlar om identitet och olikhet (4), som det är möjligt att betrakta kvinnan som en varelse som är ”en annan” och inte bara ”någonting annat”.

I det här kapitlet (kapitel 1 i ”*Bröllopsmysteriet*”) vill jag presentera de teologiska grunderna för paret man- kvinna i Johannes Paulus II:s undervisning. Inom ramen för en kortfattad men systematisk översikt, kan det nya i de två antropologiska antagandena som tas upp i *Mulieris Dignitatem*

komma fram tydligare. Dessa teser ger oss ämnet för vårt fortsatta studium; av praktiska skäl syftar de på temat *imago Dei*.

Den första upprättar en (i viss mening direkt) analogi mellan mannens och kvinnans dubbla enhet och relationerna mellan de tre personerna i Gud. Påvens uppfattning är att *imago Dei* också inkluderar människans kommunikativa egenskap vilket visas genom en utveckling av den klassiska analogin mellan den individuella personen och Gud, möjlig eftersom människan är skapad till hans avbild. Han urskiljer en analogi mellan människans existens i den dubbla enheten och Guds existens i Treenighetens relationer. Den andra tesen, som sammanhänger logiskt med den första, hävdar att den mänskliga sexualiteten i sig utgör en del, som är inordnad i *imago Dei* (jfr MD 6). Båda påståendena, som ligger i linje med Kyrkans fleråriga undervisning, utvidgar denna undervisning på originellt sätt och öppnar upp för ett fascinerande forskningsområdet.

Innan vi kommer in på den fråga som tas upp här, måste jag förtydliga mig på två viktiga punkter. För det första utgår jag från påvarnas undervisning och inte från den omfattande debatt som förts på detta tema och som har utvecklats inom teologin, filosofin och humanvetenskaperna, lika mycket som på kulturens och det sociala livets områden. Det betyder naturligtvis inte att jag har bortsett från relevant litteratur eller inte tagit hänsyn till den feministiska tankens utmaningar (5). Det betyder snarare att vår diskussion vid just detta tillfälle inte direkt går in i kulturdebatten genom att undersöka andras ställningstaganden, utan presenterar några förslag till grundläggande reflektion på temat (6). Vårt val borde emellertid ge utrymme för ett adekvat svar på ”feminismens” berättigade anspråk, samtidigt med en måttfull kritik av vissa feministiska positioner som är oförenliga med katolsk doktrin (7).

Det hör, i andra rummet, till läroämbetets natur att formulera kristen doktrin genom att bekräfta dess innehåll och framhäva på vilket sätt det är vägledande. Läroämbetet vänder sig därför självt till hela Guds folk och blir en utgångspunkt för vidare reflektion. De vägar som öppnats av påven i hans undervisning om kvinnorna behöver kritisk och systematisk utforskning med lämplig, teologisk metod. Vi kommer att utveckla vår reflektion i tre delar. I det första rummet ställer vi frågor om den antropologiska grunden för paret man-kvinna. För det andra kommer vi att peka på den kristologiska kontexten i vilken den infogats. Slutligen tar vi upp frågan om den mariologiska och ecklesiastiska grunden.

Den antropologiska grunden – mannens och kvinnans tvåfaldiga enhet

Relationen mellan mannen och kvinnan är ett av de mest framträdande antropologiska dragen i Johannes Paulus II:s undervisning (8). Påven börjar med en serie betraktelser över de två skapelseberättelserna i Första Mosebok (1: 27 och 2: 18- 25), som sammanfaller i påståendet att människan är gjord ”till Guds avbild och lik Honom”, som enligt den helige Fadern är ”basen för all kristen antropologi”(MD 6). *Mulieris Dignitatem* menar i avdelning 7 att ”mannen inte kan existera ’ensam’ (Första Mosebok 2:18); han kan bara existera som en ’enhet av de två’, och därför i relation till en annan mänsklig person... Att vara person som Guds avbild och lik Honom medför alltså en relation att finnas till i, med det andra ’jag’” (MD 7). Man- kvinna paret förefaller på så sätt vara den ontologiska dubbla enhetsprincipens uttryck, enligt vilken enheten alltid presenterar sig i en verklighet som bygger på att det finns en inneboende polaritet (detta står också för själ och kropp och individ och gemenskap) (9).

Vi begränsar oss till ett antal punkter, närmast som rubriker, med fyra väsentliga drag för vad som kan menas med man- kvinna paret.

- a. Människan existerar alltid och endast som maskulin eller feminin varelse. Det finns inte någon man (eller kvinna) som ensam kan vara hela människan. Han har alltid framför sig det andra sättet att vara mänsklig varelse, som för honom är oåtkomligt. På så sätt upptäcker vi i relationen mellan mannen och kvinnan den mänskliga varelsens villkorade karaktär. ”Jaget” behöver den andra och är beroende av den andra för att helt och fullt kunna förverkliga sig (10). Det maskulina och feminina genusets tvåfaldighet framställer alltså sig självt på samma gång som internt och externt i förhållande till ”jaget”. Eller också kan man snarare säga, att ”jaget” registrerar en avsaknad inom sig själv som öppnar honom (eller henne) för den ”som är utanför honom (henne) själv”. Det är i denna kontext som reflektionen över principen en ”hjälpare” (som förstås ömsesidigt och inte ensidigt) uppstår (11). Detta villkor identifierar inte bara människans begränsningar utan också hans och hennes kapacitet att överskrida sig själv genom att upptäcka den som är annorlunda än en själv som positiv för sig själv. I den meningen uppenbarar den under vissa förutsättningar möjliga tvåfaldigheten att människan, liksom varje varelse, är tecken: han (eller hon) är inte bara en individ (identitet) utan också

person (relation/olikhet). Påven säger därför: ”Att vara person som Guds avbild och lik Honom medför också att finnas till i ett förhållande, i förhållandet till det andra ”jaget”” (MD 7).

- b. Samtidigt kan vi karaktärisera relationen mellan maskulint och feminint som en relation mellan identitet och olikhet (12). Identitetsfrågan kan lätt spåras till den absoluta jämlikheten mellan de två (mannens och kvinnans) i det faktum att de är personer med allt det innebär. Den konciliertext som påven hela tiden påminner om för att illustrera detta påstående är tagen från konstitutionen *Gaudium et Spes* (=GS): ”Denna likhet visar att människan, som av alla skapade varelser på jorden är den enda som Gud velat i och för sig, inte kan finna sig själv helt och hållet utan att uppriktigt hänge sig” (GS 24). I denna betydelse instämmer påven med den västerländska filosofiska traditionen så som den finns uttalad i Boëthius’ definition: ”persona est naturae rationalis individua substantia” (en person är en individuell substans av rationell natur) (13).

Frågan om olikheten är mer komplicerad. Att bara tänka något om sexuell olikhet verkar vara just det problematiska i dag. I alla fall är inte sexualiteten något som enkelt kan reduceras till ett rollproblem; den måste förstås ontologiskt. Dubbel enhet, enhet i tvåfaldighet, är i den meningen ett fenomenologiskt tecken på det som Thomas har kallat *distinctio realis*, och Heidegger ontologisk skillnad: till och med i relationen mellan man och kvinna, som i relationen mellan varande och *ens* (att vara), finns ett uttryck för Varandets tilltal, riktat till den mänskliga friheten genom verkligheten (som är dess tecken).

Det är av det skälet som den sexuella olikhetens tvåfaldiga enhet inte har samma betydelse som en saktmodig och symmetrisk ömsesidighet, så som Aristofanes förmodade i Platons *Symposium*. Mannen och kvinnan är inte två halvor avsedda att fogas samman för att återställa en förlorad enhet. Det är uppenbart till och med i den fenomenologiska betydelsen av olika livstillstånd. Människan lever i sina relationer inte bara i ett äkta stånd utan också som fader, moder, broder osv.

Å andra sidan kan mannens och kvinnans ömsesidighet ”stå som ett paradigm i den gemenskapsdimension som kännetecknar människans hela natur” (14).

Det finns ännu en aspekt som ansluter till frågan om sexuell olikhet som inte bör utelämnas. Jag syftar på det faktum att den dubbla enheten oundvikligen tillför en yttersta och mer akut medvetenhet om det egna ursprungliga beroendet. I kraft av sin sexuella natur upptäcker människan i verkligheten döden som något som förmedlas genom sambandet med fortplantningen. Den dubbla enheten placerar in ”jaget” i en cirkelgång av mänskliga generationer, som obevekligt avlöser varandra. På det sättet bevaras släktet medan individen underkastas döden.

- c. Ur en mer teologisk synvinkel hör mänsklig sexualitet, och därför genusolikheten, till människans varande som Guds avbild (15). Detta påstående hjälper oss, i vilket försök som helst att definiera den mänskliga varelsen, att undvika varje ansats till att innesluta henne i det inomkosmiska (och därigenom reducera sexualiteten till den djuriska nivån). Å andra sidan hjälper oss den sexuella olikheten att förstå att avbilden inte kan reduceras till något rent andligt element. Dessutom är det möjligt för oss att tala om den sexuella olikhetens införlivande med *imago Dei* – naturligtvis under vissa givna premisser – i en särskild analogi mellan mannens och kvinnans relation och de trinitariska relationerna. *Communio*, som en väsentlig dimension i människan, hör till det faktum att hon finns till som Guds avbild.
- d. Det vi hittills har sagt låter oss i den äktenskapliga kärleken se varje sorts kärleks *analogatum princeps* (16) och samtidigt betrakta den i en privilegierad metafor för människans relation till verkligheten (17). I den frågan hävdar påven: ”Både den ena och den andra kärlekens natur (jungfruligheten eller äktenskapet) är ’äktenskaplig’, det vill säga, till sitt uttryck en fullständig gåva av sig själv. Båda typerna av kärlek tenderar till att uttrycka kroppens äktenskapliga mening som från begynnelsen varit inskriven i mannens och kvinnans personliga egenskaper”(18).

Dessa fyra element, som kännetecknar innebörden av relationen mellan man och kvinna, låter oss dra slutsatsen att sexualiteten är en ursprunglig, inte en härledd, mänsklig dimension. En antropologi utan hänsyn till den mänskliga varelsens

sexuella natur kan inte utarbetas. Om inte den sexuella olikheten vore väsentlig för att få en uppfattning om personbegreppet, skulle förhållandet till den andre förstås utan något samband med en sådan skillnad. I ett sådant fall skulle sexualiteten bli ett totalt oavsiktligt faktum. Slutar inte, så att säga, den sortens materialiserade antropologi i en negation av kvinnan som "lustens" subjekt, med risk för att reducera henne totalt till den maskulina lustens objekt? På liknande sätt skulle varje ställningstagande som förstår kvinnans personliga värdighet, inte som dess väsentliga förutsättning utan mer och endast som en av dess konsekvenser, misstänkliggöra moderskapets och jungfrulighetens värde.

Påståendet att den mänskliga sexualiteten är en integrerad del av *imago Dei*, som vi tidigare har framfört, låter oss också skilja radikalt mellan människors och djurs sexualitet, även om solida, biologiskt instinktiva samband finns. Vi måste mot varje gnostisk anfäktelse betona sexualitetens fullt mänskliga, det vill säga, personliga karaktär. I den meningen är kroppen personens uttryck (19), maskulin som feminin. Varje angrepp på den kroppsliga digniteten är ett angrepp på den personliga (olyckligtvis är kvinnan här mer utsatt än mannen).

En annan konsekvens av detta tvåfaldiga enhetsbegrepp är att man radikalt kan eliminera varje exkluderande kontraposition mellan mannen och kvinnan. Det är just i deras ömsesidiga beroende av varandra som deras personliga karaktär förverkligas. Det innebär att identiteten och olikheten bekräftas samtidigt. Det exklusiva upphöjandet av en av polerna över den andra kan inte undgå att bryta den ursprungliga tvåfaldiga enhet som Skaparen har velat. Därför blir det inte möjligt att främja kvinnors värdighet och rättigheter, om detta karaktäristiska drag inte respekteras. Å andra sidan är det uppenbart att varje form av "chauvinism" talar mot det skapade mönstret. Således är det faktum, att den aktuella debatten om frågan om kvinnan formuleras i termer av *ömsesidighet*, efter att ha utvecklats från de tidigare begreppen *emancipation och separation*, något positivt (20). Utan att här komma in på vissa frågors förtjänster, står det utom allt tvivel att sökandet efter jämlikheten (eller, som vi skulle föredra att säga, identiteten), med respekt för sexuell olikhet eller mångfald, svarar bättre mot den kristna livssynen (21).

Arbetet till förmån för kvinnornas värdighet och mission i kyrkan och världen kan vara utomordentligt kreativt genom ett försvarande av kvinnans alla livsdimensioner, de som hon delar med mannen i kraft av deras gemensamma identitet och de som är hennes egna i kraft av att vara kvinna.

Mannens och kvinnans kristologiska och trinitariska kontext

Det antropologiska påståendet om mannens och kvinnans tvåfaldiga enhet är avgörande. Det behöver emellertid fördjupas. Vi kan inte här ens försöka antyda den filosofiska grunden för den tvåfaldiga enheten, vilket skulle kräva att vi preciserade en adekvat ontologi för den antropologi som ligger bakom vår diskussion. Vi gör hellre ett kortare utveckling och stannar vid dess teologiska bakgrund som, med början i uppenbarelsens berättelse, skänker en bättre förklaring av frågan varför Gud ville att vi skulle vara man och kvinna (22).

För denna uppgift måste vi fästa vår blick på Uppenbarelsens fullhet, och därför på Jesus Kristus: ”Den eviga sanningen om den mänskliga varelsen, mannen och kvinnan – en sanning som är oförändrat förankrad i den mänskliga erfarenheten – utgör samtidigt det mysterium som bara får ljus ’i det inkarnerade Ordet... (eftersom) Kristus fullständigt uppenbarar människan för henne själv och gör hennes högsta kallelse tydlig’, som Konciliet lär” (*MD 2*). I uppenbarelsen av Guds människoblivne Son borde vi därför kunna kasta ljus över den tvåfaldiga enheten och också över mannens och kvinnans tvåfaldiga enhet.

I inkarnationens händelse upprättas ett nytt, bestående förhållande mellan Gud och människan. Genom den hypostatiska föreningen konstituerar personen Jesus Kristus verkligen mötesplatsen mellan Gud och mänskligheten. Detta möte kan utläsas som en äktenskaplig förening; den konstituerar verkligen en ny äktenskaplig egenskap: ”Endast den högsta handlingen som Gud utför av kärlek öppnar möjligheten till en förnyad förening (23), genom att han låter sig tömmas på sin gudomlighet och ger sig själv helt”. Mannens och kvinnans tvåfaldiga enhet görs på nytt om i den hypostatiska föreningen i Kristus, som blir dess grund. ”Genom föreningen av två naturer i Kristus manifesteras Guds plan, den plan som, med början i Adams och Evas enda kött, genom Förlossarens enda kött, när den Mystiska Kroppens enda kött, inom vilket mannen och kvinnan genom Påskmysteriets födslovärkar når fullkomligheten i sin likhet med Gud” (24).

Allt vi hittills sagt om den tvåfaldiga enhetens kristologiska grund behöver ytterligare förtydliganden i sin tur. Sonens inkarnation kan egentligen bara födas ur de trinitariska relationerna. Det är inom det gudomliga livets dynamik, inom relationen mellan Fadern och Sonen och Anden, inom det så

kallade ”utgåendet”, som vi måste söka efter det som kan göra inkarnationen möjlig. Annorlunda uttryckt är förutsättningen för att Ordet skall bli kött hans eviga utgående från Fadern, som är ett utgående som är gemensamt för Fadern och Sonen och Anden; det förutsätter det inomtrinitariska livet som enhet i natur och enhet mellan personer. Treenighetens mysterium är därför den tvåfaldiga enhetens yttersta grund.

Relationerna mellan Treenigheten och den tvåfaldiga enheten är emellertid inte bara det slutliga resultatet av en komplex teologisk reflektion. Det finns en aspekt som gör dem verkligt tillgängliga, och det är detta: i den tvåfaldiga enheten finner vi en analogi med den trinitariska kommunionen. Egentligen antyder den helige Fadern i *Mulieris Dignitatem* att människan inte bara är Guds avbild på grund av sin frihet och sitt förnuft, utan också därför att hon är en varelse som förverkligas i kommunion, som relation (jfr *MD 7*). Guds avbild görs fullständig i en kommunion mellan personer.

Hur svårtillgängliga dessa reflektioner än kan förefalla, är de långt från att vara abstrakta, därför att de har en för det konkreta mänskliga livet utslagsgivande relevans. I första hand – och den punkten verkar för mig vara särskilt viktig – måste vi medge att en kultur som inte accepterar en uppenbarelse av den treenige Guden till syvende och sist gör sig oförmögen att förstå sexuell olikhet i positiv mening. Det är detta som hindrar oss att lugnt acceptera den personliga identiteten hos de olika två, mannens och kvinnans. Inte för intet hör det öppna accepterandet av homosexualiteten både till den klassiska hedendomen och till vår tids hedendom. Så som det sker i full bemärkelse i den treenige Gudens liv, kommer människan ursprungligen kommer fram som en sexuellt differentierad varelse ur en kärleksfull plan, men om det från början inte finns någon möjlighet till någon olikhet som inte förändrar identiteten, kommer varje senare olikhet att ses som resultatet av ett fall eller som våldets frukt. Av det skälet blir ett samhälle, som förlorar sin referens till den personlige treenige Guden, inte i stånd att förstå sexualiteten som något människan fått från början. Ett sådant samhälle kan inte i realiteten undgå att avfalla till en negativ sexualsyn. När sexualiteten uppfattats som en självklarhet blir den antingen tabubelagd eller bagatelliserad, därför att den uteslutande förknippas med sådana egenskaper, som hör till det ”djuriska” hos människan. I alla fall förblir den marginaliserad i allvarligt syftande diskussioner. Resultatet av allt detta blir att sexualiteten betraktas med misstroende eller blir betydelselös.

En annan konsekvens av att den trinitariska och kristologiska grunden inte förstås berör direkt familjen som en institution grundad på äktenskapet. Att tala om den trinitariska enheten och den hypostatiska föreningen som grunden för mannens och kvinnans tvåfaldiga enhet visar faktiskt att olikheten, utan sammanblandning och separation är något positivt, något som upphöjer och inte förstör enheten. Detta låter oss förstå att enheten är den totala meningen med olikheten. Olikhet, eller alteritet, är en väg till en mer helgjuten enhet. Bara detta räcker för att förklara varför det i äktenskapets sakrament, genom vilket kvinnan med mannen konstituerar det *enda köttet*, finns uttryckt en frälsande vilja i Jesu Kristi Gud, hans vilja som ber människan att inte skilja åt det som Gud har sammanfogat. Oupplösligheten konstituerar mannens och kvinnans öde och själva kärnan i mannens och kvinnans relation i äktenskapet. Det är detta som är skälet till att ouplösligheten är hjärtat i kallelsen till äktenskap. Äktenskapet är faktiskt en kallelse, i ordets sanna betydelse, precis på grund av ouplösligheten. I den närmar sig den äktenskapliga kärleken sin höjdpunkt och uppvisar äktenskapskallelsen sin största värdighet.

Låt mig bara föreslå en slutlig allmän kommentar. Att gå tillbaka till kristologisk och trinitarisk reflektion som grund för antropologin kan bara vara till hjälp för att fördjupa personbegreppet, som alltför ofta felaktigt identifieras med "individen" eller "det andliga subjektet"(25). Personbegreppet ställer, rätt förstått, adekvata medel till förfogande för en granskning både av det liberala och kollektivistiska systemet, och kan därigenom bidra med en bas för en riktig relation mellan staten och det civila samhället.

Mannens och kvinnans tvåfaldiga enhet – den ecklesiastiska och mariologiska grunden

Så här långt har vi ägnat oss åt den antropologiska grunden för kvinnans värdighet och mission (tvåfaldig enhet) och dess teologiska rot (både kristologisk och trinitarisk). I denna tredje och avslutande del av vårt argumenterande måste vi ta upp den ecklesiastiska grunden för temat.

Låt oss börja med ett uttalande av Balthasar om mysteriet mannen och kvinnan: "mysteriets fullhet uppnås bara i mysteriet med Kristus och hans kyrka (Ef 5:27, 33)" (26). Man kan verkligen se att Kristus- kyrkan paret visar sig som det ursprungliga paret. Mannen - kvinnan paret härleds i viss mening

från det. Och det är en härledning enligt en välkänd klassisk princip, enligt vilken en verklighets slutliga mål, eller öde, inryms i dess ursprung (27). Den tvåfaldiga enheten finner sin avgörande arketyp i äktenskapet mellan den korsfäste och uppståndne Herren och hans kropp som är Kyrkan (jfr *MD* 23-27).

Den paulinska bilden av kyrkan som Kristi brud (jfr Ef 5: 25 -32) följer frälsningens historia. I den historien utväljer Jahve det hebreiska folket, vars komplement i tidens fullbordan insätts som Guds nya folk. Den äktenskapliga dimensionen mellan Gud – människan och kyrkan formuleras väl av Augustinus: ”hela Kyrkan är verkligen Kristi brud och dess princip och första frukt är Kristi kropp” (28).

Genom den paulinska bilden får vi göra gällande att kyrkan placerar oss inför Gud som hans feminina samtalspart och av honom får hela sin fruktsamhet (29). Herren älskar verkligen sitt folk som sin brud och offrar för dess frälsning sitt eget liv. Från korsoffret flyter kyrkans lydiga kärlek som också är *forma humanitatis*. I denna äktenskapliga relation sammanförs polariteten man – kvinna med mysteriet Kristus – Kyrkan relationen (Ef 5), där bröllopskärleken inte bara når sin högsta form, utan där dess förbindelse med döden, genom den av generationer slutna cirkeln, samtidigt bryts för släktets skull. Det förhåller sig så, inte bara därför att döden är besegrad av Kristus utan också och mer bokstavligt, därför att Kristus på ett lovande sätt öppnar en ny form av fruktsamhet, som inte är identisk med mänsklig fortplantning. Här är det en fruktbarhet för konungariket, som blir ett eskatologiskt tecken på äktenskapet mellan Kristus och Kyrkan; det är en jungfrulig fruktbarhet eller bröllopsförening som inte alls är asexuell (30).

Det huvudsakliga sättet att begripa det äktenskapliga bandet mellan Kristus och kyrkan i hela dess djup är Mariagestalten.

Den Obefläckade Kyrkan Maria

När Paulus i Efesierna 5: 27 försäkrar att Kristus grundade en kyrka för sig själv som skulle vara ”utan fläck”, en ”*Ecclesia Immaculata*”, som Balthasar gärna uttryckte det under sina sista år (31), måste det erkännas att denna titel i ordets strikta bemärkelse bara kan användas för Maria. Hon var utan synd för att föda Guds Son, för att vara Theotokos, den som bär Gud. I den meningen är Maria kyrkans prototyp.

Den marianska dimensionen i kyrkan, som inte förlorar det petrinska-apostoliska tjänandet ur sikte, utgör den mylla, i vilken Johannes Paulus II utvecklar sina reflektioner om kvinnan i *Mulieris Dignitatem*. Dokumentet börjar med en parallell mellan kvinnan och Guds Moder (MD 3-5), därför att kvinnans värdighet och mission är fullt belyst genom Theotokos' unika värdighet. Och den hörnsten som håller ihop kvinnans gestalt med den arketytiska gestalten är Paulus' formulering i brevet till Galaterna: "Men när tiden var inne sände Gud sin son, född av en kvinna" (Gal 4: 4, jfr MD 3).

Inom denna första parallell mellan kvinnan och Guds Moder, tas den arketytiska jämförelsen med Maria upp igen på det för Johannes Paulus II karaktäristiska spiralliknande sättet att tänka, i en parallell mellan Eva och Maria (MD 9- 11) och återigen i viss mening, i temat om kyrkan som Kristi brud (MD 23- 27), eftersom Maria är kyrkans prototyp. Till dessa beaktanden kan vi lägga temat jungfrulighet och moderskap (MD 17-22), också de analyserade med hjälp av det marianska perspektivet, och på så sätt förstå i vilken utsträckning Mariagestalten representerar den varp, där påven väver sina reflektioner om kvinnan. Bland alla dessa tolkningsnivåer från det apostoliska brevet är parallellen mellan kvinnan och Guds Moder den mest grundläggande. Vi skall göra ett försök att analysera detta grundligare.

"När tiden var inne" för således den enastående värdigheten hos "kvinnan" ut i dagens ljus. Å ena sidan består denna värdighet i *den övernaturliga upphöjelsen till förening med Gud* i Jesus Kristus, som avgör det slutgiltiga och yttersta för varje persons existens både i det jordiska och i evigheten. Ur denna synvinkel är "kvinnan" den som representerar hela den mänskliga arten som arketyt: hon representerar *den mänsklighet* som hör till alla mänskliga varelser, både män och kvinnor. Å andra sidan lyfter händelsen i Nasaret fram en form av förening med den levande Guden som *bara kan höra till "kvinnan"*, Maria: *föreningen mellan moder och son*. Jungfrun i Nasaret blir verkligen Modern till Gud (MD 4).

Detta längre citat är en koncentration av den teologiska antropologin som förtjänar att undersökas uppmärksamt. När påven betraktar Marias stora värdighet, Paulus kallar henne "kvinnan", är det två väsentliga fakta som han för ihop. Det första har att göra med varje mänsklig varelses förutbestämmelse att i Kristus bli ett Guds barn (*fili in Filio*) (32). Denna förutbestämmelse betraktas

inte i sig själv eller för sig själv, utan som hänvisning till dess storslagna förverkligande i Maria. Men allt som uppfyllts i Maria och i hennes livs mysterier går tillbaka på det faktum att hon är Theotokos. Som Theotokos förverkligar hon, den mest framstående bland människor, denna förutbestämmelse i Kristus. Hon är paradigmet för varje mänsklig varelse, man och kvinna. Kvinnan blir, så att säga, personens ”typexempel”, som ansluter sig till Faderns beslut att förutbestämma alla människor i Kristus; hon är ”typexemplet” för den mänskliga varelse som, när hon i frihet erkänner Kristus, är helt denna varelse.

Det andra sakförhållandet av grundläggande betydelse avslöjar att Theotokos, inom den övernaturliga upphöjelsen till förening med Gud som härleds ur förutbestämmelsen i Kristus, förverkligar en särskild form av förening, som består just i att vara Guds Moder. Denna förening är enastående, unik och kan inte upprepas. För att uppnå denna förening är Maria helt visst fylld av nåd från höjden, det vill säga från Anden, men det berövar henne inte friheten. Tvärtom är det med hela sitt personliga och feminina ”jag” som hon uttrycker det fulla deltagandet, sitt ”fiat”, till det som vi känner som konceptionen av Guds Son och hans födelse. ”Nåden kastar aldrig naturen åt sidan eller stänger ut den utan snarare fullkomnar och förädlar den. Därför betyder ”*nådens fullhet*”, som skänktes Jungfrun från Nasaret i syfte att hon skulle bli ’Theotokos’, också *fullkomlighetens fullhet i det som kännetecknar kvinnan, ’det som är feminint’*. Här befinner vi oss, i en mening, vid höjdpunkten, arketypen, av kvinnors personliga värdighet”(MD 5).

Genom att undersöka parallellen mellan kvinnan och Guds Moder avslöjar påven två grundläggande temata i den kristna antropologin: Maria är människans (den mänskliga varelsens) urtyp, och som sådan på särskilt sätt urtyp för kvinnorna. De två temata hänger intimt samman, som det apostoliska brevet visar tydligt. För att upphöja kvinnornas värdighet och kallelse börjar brevet med en antropologisk förutsättning som är Skaparens vilja: enheten av de två, genom vilken den mänskliga varelsen existerar ”alltid och endast... som en man eller en kvinna” (MD 1).

Maria, den sexuella skillnaden och kvinnan

Strängt talat är Maria förebilden för varje mänsklig varelse, därför att hon på ett så framstående sätt förverkligar den övernaturliga förutbestämmelsen för alla

människor, att var söner och döttrar i Sonen. Denna förutbestämmelse skiljer sig i verkligheten inte från Guds vilja. Gud har beslutat att gör varje mänsklig varelse till sin son eller dotter i Jesus Kristus, så att den enfödde också blir den förstfödde. Guds vilja med människan är gratis som nåden, övernaturlig, universell och ofelbart effektiv. Av detta skäl är varje medlem av det mänskliga släktet upprest till denna övernaturliga slutliga bestämmelse (33). På den grunden bekräftar Konciliet att Jesus Kristus ”fullt ut uppenbarar människan för henne själv” (jfr GS 22). Förutbestämmelsen i Jesus Kristus, som är ofelbart effektiv, kräver emellertid människans fria anslutning. Inte varje människa räddas, men varje människa *i Kristus* räddas. Den som drar sig bort från detta fria och kärleksfulla grepp som Gud har om människan för att göra oss till sina barn – den som inte lever ” *i Kristus*” (34) - fördömer sig själv. Maria lever hela sitt liv i Kristus; alla de stora mysterier som överstiger henne medan de samtidigt involverar henne på intimast möjliga sätt, får sitt ljus och sin kraft från Kristus Guds enfödde Son, som genom sin död och sin uppståndelse har blivit den förstfödde av många bröder. Maria uppfyller sin förutbestämmelse i Kristus på det mest framträdande sättet, därför att hon är fri från synd och förblir i frihet trogen sin mission, trots det svärd som genomtränger henne, ända tills hon upptas i härlighet.

Uttrycket ’Maria de kristnas förebild’ får därför inte uppfattas som begränsande utan mer som inkluderande allt mänskligt. Det är en förebild för kristna och därför för varje mänsklig varelse. Den helige Fadern betonar med rätta, ”Ser vi inte i Bebådelsen i Nasaret början till det definitiva svar som är Guds, när Han ’söker lugna människors hjärtan?’” (*MD* 3). I Kyrkans historia i tiden, som är en eskatologisk tid, förblir Marias gestalt alltså förebild för alla kristna, just därför att hon samtidigt är moder till Huvudet och moder till varje medlem i Kyrkan. En moder slutar inte att för sina barn peka mot alla tings mittpunkt, hennes Son Jesus Kristus.

I mötet mellan Andens kraft och Marias jungfruliga ”må det ske med mig som du har sagt” står, som vi har sett, Theotokosmysteriet påvens hjärta nära i hans argument för sambandet mellan kvinnan och Maria. Inom den stora frälsningens händelse som börjar med Jesu Kristi förutbestämmelse, framstår Maria som medbestämd för att förverkliga föreningen med Gud på ett mest framträdande sätt, därför att hon blir hans moder. På grund av denna kommande händelse, och eftersom hon är full av nåd, utför Anden dessutom ”stora ting” i henne och upphöjer hela hennes person och därför också det faktum att hon är

kvinnor. Hennes feminina karaktär upphöjs, därför att det representerar en konstitutiv dimension av 'jaget' (jfr *MD 2*) att vara av ett viss kön, man eller kvinna. Mysteriet Theotokos som ett fullkomlighetsmysterium betyder, att vi i Maria ser fullkomligheten i det som är betecknande för kvinnan.

Till denna mariologiska kärna i doktrinen om Maria lägger påven ett annat moment som är väsentligt för att förstå hela meningen med förhållandet Eva – Maria. Evas gestalt, också den arketypisk, för oss fram till temats rot från åtminstone tre olika håll. I första rummet står Eva, med sin personliga och ömsesidiga relation till Adam, vid den mänskliga historiens källsprång. Hon har, tillsammans med Adam, skapats till Guds avbild och lik Honom, därför att hon är en förnuftig, levande varelse, men också därför att hon är begåvad med en kommunicerande egenskap, som låter henne leva i ömsesidighet och olikhet i kraft av "enheten mellan två" (jfr *MD 6-7*). I andra rummet står Adam och Eva, oberoende av rollfördelningen, vid uppkomsten av ursynen, som är förklaringen till förmörkandet av avbilden och till de allvarliga påföljderna för förmågan att ge sig själv ömsesidigt som gåva: "Din man skall du åtrå och han skall råda över dig" (*1 Mos 3: 16*). Till slut är det med referens till den första kvinnan, Eva, som den andra kvinnan, protoevangeliets kvinna, framträder på scenen: "Jag skall väcka fiendskap mellan dig och kvinnan, mellan din avkomma och hennes; de skall trampa på ditt huvud och du skall hugga dem i hälen" (*1 Mos 3: 15*). Alla dessa tre inriktningar i denna reflektion över Eva leder till Maria, som Fäderna med rätta kallar den "nya Eva". Hon som är full av nåd, i vilken Anden har gjort "stora ting", är en Evas dotter i allt utom i synden, så att kvinnan som kvinna finner sitt fullkomnande i Maria. Och vägen för hennes fullkomnande blir paradigmet och förebilden för det kvinnligas förverkligande.

I Maria, förebild för kvinnorna, finner vi först av allt element som har med den kvinnliga identiteten att göra och som därför angår varje kvinna. Det är till dessa den helige Fadern först och främst hänvisar. Uppenbarligen kan dessa element inte reduceras till enbart roller och får inte tolkas som stela strukturer. Tvärtom är de grundläggande "givna" element, utan vilka ingen kvinnas värdighet och kallelse skulle kunna förverkligas, och dessa finner sitt mest högtstående förverkligande i Maria. Dessa grundläggande dimensioner kan inte bytas ut mot roller, som ofta sker i en viss typ av samtida feminism, som inte inser att man därigenom förstör möjligheten till en autentisk befrielse för kvinnorna. Men det kan inte heller förnekas att ett samhälles dominant kultur

kan reducera dessa djupa dimensioner i att vara kvinna till stelade och formella roller som förstör kvinnornas frihet. Verklig befrielse ligger i att, i full frihet, finna och främja dessa dimensioners autentiska betydelse.

I korthet är det mitt intryck att den helige Fadern pekar på tre av dessa dimensioner som grundläggande för kvinnorna: bröllopsaspekten, moderskapet och den ”profetiska begåvningen” (36).

Om människan existerar som en tvåfaldig enhet, representerar kvinnan det andra ”jaget”, som Gud placerar bredvid mannen som en i värdighet jämlik person. I enheten av de två manifesteras den mänskliga varelsens bröllopsnatur. I identiteten och i olikheten kan mannen och kvinnan ge sig själva till varandra i äktenskapet. Det är omöjligt för både mannen och kvinnan att förverkliga sig själva utanför denna bröllopsdimension. Av det skälet är det ett djupt misstag att uppfatta kampen för kvinnans frigörelse som ett avskaffande av en olikhet, som är mer ontologisk än biologisk och psykologisk. Avskaffandet av olikheten sammanfaller med ett missförstånd i frågan om den mänskliga sexualitetens djupa mening, till och med bortom dess karaktär av ett tecken på möjligheten av ett möte med en annan som syftar till fullbordande i kommunion genom en äktenskaplig gåva av sig själv. Det är ett tecken på det som är en tänkbar möjlighet för människan och på hans eller hennes beroende av sin Skapare. Det är viktigt att noggrant ange, att denna äktenskapliga natur för den helige Fadern inte bara förverkligas i valet till äktenskap (37). Den kan också uppfyllas i valet till jungfrulighet, i en vigning till Kristus Brudgummen: ”Det finns många skäl till att i dessa urskilja två olika vägar – kvinnornas två olika kallelser – en djup komplementaritet och till och med en djup förening inom en persons varande” (MD 21). Kvinnornas äktenskapliga dimension aktualiseras fullt ut i Maria, jungfru, brud och moder.

Den ömsesidiga gåvan av sig själv som mannen och kvinnan aktualiserar i äktenskapet öppnar sig för ett nytt liv. Den som fötts är inte bara en individ i människosläktet; det är en enastående, unik och oefterhärmlig person som är gjord efter Guds bild. Kvinnan har sin del i detta livs generation på ett särskilt sätt, därför att moderskapet fästs vid kvinnans konstitutiva natur som varelse och vid en personlig dimension som kommer av att vara gåva. Evas utrop, modern till alla levande, ”Jag har gett liv åt en man, med Herrens hjälp” (1 Mos 4: 1), upprepas varje gång ett barn ser världens ljus, och ”uttrycker kvinnans glädje och medvetenhet om att hon har del i den eviga generationens stora mysterium” (MD 18).

Det andliga moderskapet har sitt samband med det fysiska moderskapet och korresponderar mot det faktum att bröllopsaspekten är en inneboende både jungfrulig och äktenskaplig dimension. Marias jungfruliga moderskap blir återigen det paradigmatiske elementet, ty hennes ”må det ske med mig som du har sagt” innehåller den mest fullständiga öppenhet för att välkomna livet och för att låta sig användas av Herren. Maria är det främsta vittnet om detta överlåtande, när hon står med sargat hjärta under korset.

Till slut har den ”kärlekens ordning” som, enligt den kristna tron, har företräde i människors liv, anförtrotts åt kvinnan och hennes begåvning, som den helige Fadern inte tvekar att kalla ”profetisk” (MD 29-30). Och i en särskild mening är varje mänsklig varelse anförtrodd åt kvinnan. Påven erkänner i den ”kvinnliga begåvningen” en särskild kapacitet för att försvara värdigheten hos personerna, som Gud har velat för sig själv, och för lägga hämsko på de ting som förmörkar det ljus från Guds ansikte, som lyser i varje människa (jfr Ps 4: 7).

Noter (från den engelska översättningen av Scola, *Il mistero nuziale*, eng., *The Nuptial Mystery*), En teologisk skiss för mannen och kvinnan.

- (1) Johannes Paulus II, audiens vid den tionde Rikskonferensen för italienska hushållsarbetare, 29 april 1979; jfr Woman's Dignity, ”Origins 9, n: r 2 (31 maj 1979): 31-32.
- (2) Se t.ex. Johannes XXIII, ”Discorso nella solenne apertura del Concilio Vaticano II” i *Enchiridion Vaticanum* (Bologna, 1985), 55; *Gaudium et Spes*, 9, 29, 31, 40, 60; *Insegnamenti di Paolo VI*, vol 11 (Vatican City, 1974, 630 – 642. *La femme dans l'enseignement des Papes* (Abbaye St. Pierre de Solesmes, 1982); R. Harahan, *The Vocation of Women : The teaching of Modern Popes from Leo XIII to Paul VI* (Rom, 1983).
- (3) Se t. ex. Johannes Paulus II, *Redemptoris Mater* (25 mars 1987), *The Theology of the Body : Human Love in the Divine Plan* (Boston, 1997); *To the Secretary of the International Conference on Population and Development* (18 mars, 1994); *Mulieris Dignitatem* (1988).

- (4) jfr A. Lobato, "La mujer y el varón. El problema de la diferencia », *A Ordem* 89 (1997) : 89 – 121;
- (5) jfr F. Martin, *The Feminist Question: Feminist Theology in the Light of Christian Tradition* (Eerdmans, 1994).
- (6) För källmaterial, se Cavaglia, Cirianni, Manello, *Rivista di Scienza dell'Educazione* 35, (1977): 453-79.
- (7) jfr J. Burggraf, "Dignità e ruolo della donna nella chiesa e nella società", *Annales theologici* 1, (1987): 39-50.
- (8) Se G. Chantraine, *Uomo e donna* (Parma, 1986).
- (9) Scola, *Hans Urs von Balthasar: A Theological Style* (Eerdmans, 1995), 84 – 100.
- (10) Johannes Paulus II, *Theology of the Body*, 45.
- (11) Johannes Paulus II, *Letter to Women*, 7
- (12) jfr Scola, *Identidad y diferencia* (Madrid, 1989).
- (13) *Liber de persona et duabus naturis*, III: PL, 64: 1343, jfr *Summa Theologiae* 1a, q. 29, a.1.
- (14) Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama II: Dramatis Personae: Människan i Gud*.
- (15) Scola, "L'immagine Dei e la sessualità umana ».
- (16) jfr V. Soloviev, *The Meaning of Love*, London, 1946.
- (17) jfr Scheeben, *The Mysteries of Christianity*, London, 1947, 762- 796.
- (18) Johannes Paulus II, *Theology of the Body*, 227-278.
- (19) jfr Johannes Paulus II, *Theology of the Body*, 61.
- (20) jfr Farina, "La questione donna" , 111-112.
- (21) jfr Scola, *Hans Urs von Balthasar*, 92 - 93.
- (22) jfr Giuliadori, *Intelligenza teologica*, 163 – 164.
- (23) Giuliadori, *Intelligenza teologica*, 166.

- (24) Giuliodori, *Intelligenza teologica*, 168.
- (25) jfr Scola, *Hans Urs von Balthasar*, 77- 78.
- (26) Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama III: Dramatis Personae: Persons in Christ*, (övers. San Francisco: Ignatius, 1992, 289.
- (27) Hans Urs von Balthasar, *The Christian State of Life*, övers., San Francisco: Ignatius, 1983, 103.
- (28) Augustinus, *In epistulam Joannis ad Parthos tractatus*, 2.2.
- (29) jfr Hans Urs von Balthasar, "Who is the Church?" i *Explorations in Theology II: Spouse of the Word*, San Francisco: Ignatius, 1991, 143-149.
- (30) Scola, *Hans Urs von Balthasar*, 98.
- (31) jfr Hans Urs von Balthasar, *La realtà e la gloria* (Milano, 1988), 98.
- (32) jfr G. Biffi, *Tu solo il Signore. Saggi di teologia inattuale* (Casale Monferrato, 1987), 42-67.
- (33) Om förutbestämmelsen i Kristus, se I. Biffi, *Identità cristiana. Essere uomini in Gesù Cristo* (Castel Monferrato, 1988).
- (34) Om den antropologiska och etiska betydelsen av att vara « i Kristus », se Scola, *Questioni de antropologia teologica* (Rom 1997): 76-77 ; G. Chantraine och Angelo Scola, "Événement Christ et la vie morale", *Anthropotes* 3 (1987): 5-23.
- (35) jfr Johannes Paulus II, *Brev till kvinnorna* 10-11.
- (36) jfr C. Basevi, « Il carisma profetico delle donne nella Primera Lettera ai Corinti », *Annales Theologico* 6 (1992) : 35-53.
- (37) jfr Scola, « Spiritualità coniugale nel contesto culturale contemporaneo », i *Cristo sposo della Chiesa sposa*, utg. R. Bonetti (Rom 1997), 52-54.

Den Helige Ande och Sanningen om äktenskapet och familjen

Adam och den nye Adam

Den mänskliga varelsen (*Dasein*) består som individ av en själ i kroppens form och intar sin plats i en manlig – kvinnlig polaritet. Hon har som individuell person sin grund i en verklig gemenskap (familjen och samhället). En av inkarnationens underbaraste konsekvenser, vars yttersta mål uppenbaras i Jesu Kristi död och uppståndelse, ligger i det faktum att de kan bli den verkliga vägen till förståelse av Guds djupa mysterium. Gud i sin tur utsänder ett slutgiltigt och förklarande ljus om den mänskliga varelsen, antingen som en process i förnuftets sökande eller som uppenbart för den kritiska form av kunskap som tron är.

Kapitel 15 i det första brevet till korinthierna, som är skrivet med utgångspunkt från en av de äldsta och grundligaste redogörelserna för Jesu Kristi uppståndelse (15:3-5), jämför på ett ovanligt sätt den förste och den andre Adam.

I denna text får vi se hur den Uppståndnes nya kroppsliga existens behåller de utmärkande dragen i den verkliga kroppen i den människa som korsfästes för våra synders skull.

Apostlarna får här en försmak av förklaringen av Jesu kropp. Kristi uppståndelse är den första frukten av den kroppsliga förklaring som väntar oss alla enligt dogmen om köttets uppståndelse.

Denna jämförelse mellan den förste och den andre Adam visar hur det *beundransvärda utbytet* äger rum mellan den mänskliga och gudomliga naturen, utan möjlighet till sammanblandning av de två, i Jesu från Nasaret enda (unika och aldrig upprepade) gestalt.

I motsats till Hegels försök att ge utrymme till en syntes som skulle eliminera (*aufheben*) den mänskliga och gudomliga naturen och sammansmälta dem i en tredje verklighet överlägsen båda, hävdar katolsk tro med största kraft att den

kristologiska *analogia entis* är den högsta tillämpningen av den analoga principen.

I Pryzwaras debatt med Barth, som togs upp igen under den då pågående dialogen mellan den protestantiske teologen och Balthazar, visade Pryzwara att *analogia entis* inte alls är en begränsad, logiskt formell princip (se M.J. Scheeben, (Die Mysterien des Christentums, 1865, s 783-785).

Som vi tidigare nämnt (kap 14) pekar den snarare på en huvudled, från vilken människan försöker att vända blicken mot sin Skapare och då lättare förstår sig själv i sin historiska härvarande situation.

Nu är denna analogi - som kommer både nerifrån och upp (*analogi*) och uppifrån och ned (*katalogi*) - inte bara en varandets analogi, enligt alla de grader i vilka varandet uttrycker sig i individuella varelser och i deras transcendentala egenskaper.

När en gång Kristushändelsen genom nåden väl brutit in i historien, blir denna analogi en nödvändig metod för att förstå något av det outgrundliga djupet i Faderns anlete: Jesus Kristus är Vägen.

Just på den punkten och genom analogin finner människans fundamentala erfarenheter den väg som leder till mysteriet, och mysteriet i sin tur belyser på nytt konkret mänsklig existens.

Från denna synvinkel kan det vara på sin plats att omnämna Scheebens instiktiva uppfattning. I slutet av *Kristendomens mysterier* beskriver han analogin som verksam i det fruktbara utbytet mellan tro och förnuft genom den dubbla rörelsen *fides quarens intellectum* och *intellectus quarens fidem* i termer av en vigsel eller ett bröllop. Tron och förnuftet gifter sig sålunda med varandra på ett sätt som är analogt med bröllopsrelationen mellan mannen och kvinnan och som objektivt kallar varje mänsklig varelse från det ögonblick den är född. Åtminstone fram till vår tid har födelsen haft sitt ursprung i en familjekontext och i en tradition, som faktiskt igenkänns hos alla folk, oavsett deras socialt kulturella utseende som klan, patriarkal familj, nätverksfamilj eller kärnfamilj.

Bröllopskaraktären visar sig alltså vara en väsentlig del av en analogi som ytterst vilar på inkarnationens logik, och - som vi sett i föregående kapitel - hindrar andligheten och särskilt den äktenskapliga andligheten att hemfalla åt en spiritualistisk mångtydighet.

Den mänskliga personens bröllopskaraktär

Varje människa kan uppleva att inkarnationens logik sprider ljus över kristendomens mysterier (äktenskapet, kyrkan, Maria, Jesus Kristus, Treenigheten) i analogi med bröllopets betydelse.

Före allt annat blir äktenskapets sakrament det tecken som, rotat i människans natur, pekar hän mot den eukaristiska föreningen mellan Kristus som Brudgum och Kyrkan Hans Brud (jfr Ef. 5:21-33). Hur förklarar vi konkret denna dynamism som finner sin högsta förebild i Kristus Brudgummens fullkomliga bröllopsförhållande med hänsyn till kyrkan som hans brud? Detta möjliggörs genom att den Helige Ande i äktenskapets sakrament låter makarna ta del i bröllopsrelationen mellan Kristus Brudgummen och kyrkan - brudgummen och hjälper dem att inordna eros och agape i varandra. Här ser vi redan Anden i verksamhet i frälsningshistoriens dimension (ekonomin), samme Ande som är inneboende i Treenigheten (teologin) och som samtidigt är det fullkomliga uttrycket (*nexus*) för kärleken mellan Fadern och Sonen och detta förhållandes frukt (*donum*). Vi skall återkomma till denna punkt. Ty det räcker nu att observera, att mannens och kvinnans subjektiva kärlek garanteras en objektiv dimension i äktenskapets sakrament genom den för den Helige Anden typiska missionen, oskiljaktig från Guds människoblivne Sons mission. Makarna är därför kallade att i vardagslivet uppleva troheten i vilken friheten inte längre bara beror på de subjektiva energier som de förfogar över. Genom att existera i Kristus kallas de till en oupplöslighet som tillfredsställer varje sann kärleks inneboende krav, att kärleken skall bestå *för alltid*.

I detta oupplöslighetsperspektiv märker de som är med på *kristna äktenskapsträffar* (Christian Marriage Encounters) att de har en verklig kallelse. Tack vare oupplösligheten och genom den Helige Andes kraft inleder makarna en vandring i Kristi efterföljelse. Därigenom visar de på det gifta ståndets och det jungfruliga ståndets gemensamma förutbestämmelse, *att äga utan att ha begär*. Det är den vishet i vilken kyrkan alltid fostrat sina barn till kärlek och barmhärtighet och som är det slutliga målet för varje levnadsstånd.

Den Helige Ande kan, som den Uppståndnes Ande, aldrig skiljas från Kristus. Den visar på detta sätt hur fruktbarandets dynamism är en inneboende del i kärleken mellan två personer. I Treenighetens liv älskar Fadern och Sonen varandra med ett utbyte av kärlek som är Andens person (frukt). Det inre mänskliga fruktbarandet flödar ur skillnaden mellan man och kvinna i deras

personliga identitet i analogi med Treenighetens kärlek. Av det skälet har kyrkan alltid bemödat sig att visa att kärleken mellan mannen och kvinnan orienterar sig mot äktenskapet. Här finns den grund som är familjens, där kärleken mellan mannen och kvinnan utvecklar sin förmåga att som gåva frambringa ett barn. Den Helige Ande leder i brudgummen Jesus makarna till bruden Kyrkan, in i kärlekens fullhet. Detta kan ske tack vare uppenbarelsen av vår Skapares trinitariska ”anlete”. Med det blir vi fullkomligt medvetna om vad det betyder att säga ”Gud är kärleken”; ”*Detta är kärleken: inte att vi har älskat Gud, utan att han har älskat oss och sänt sin Son som försoningsoffer för våra synder (1 Joh 4:10)*”.

Den Helige Ande förklarar Faderns uppenbarelse i Jesus Kristus. Anden för aldrig fram sitt eget verk utan Kristi verk. Därigenom framlägger han bevis för den oöverbärliga godheten i inkarnationens logik. Vi kan i denna logik instämma med Tertullianus’ ord, ”*caro cardo salutis*” (köttet är frälsningens springande punkt). Vi kan i en viss mening instämma med påståendet i *Gaudium et Spes* som utlägger temat med de båda Adamsgestalterna – ”det är bara i det inkarnerade Ordets mysterium som människans mysterium blir belyst” (n:r 22). Det fullkomnas i en syn på människan så som hon konkret existerar i den tvåfaldiga enheten mellan mannen och kvinnan, betraktad i ljuset av äktenskapet som förstås som grunden till familjen och som fullkomligt förklarar det antropologiska faktum som människan är i sig själv och i relation till den andra. Äktenskapet tillåter oss att förstå betydelsen av ett ”jag” och den andra och möjligheten av ett förhållande mellan de två. Detta förhållande är fruktbarande i kärlek därför att det inte griper efter den andra som en förlorad hälft utan öppnar det för frambringandet av barnet.

Postmoderniteten

Vi måste än en gång tillägga ett par kommentarer till vad vi redan noterat angående den historiskt – kulturella situation i vilken vi är kallade att leva med den kristna inbjudan till äktenskap och familj. Trots en objektiv bekräftelse av inkarnationens logik (*caro cardo salutis*), frestas vi i verkligheten att uppfatta mysteriet med bröllopets natur som abstrakt, både i dess grundläggande komponenter (den könsliga skillnaden, kärleken och fruktbarandet) och i de olika nivåerna i dess förverkligande (från Treenigheten till äktenskaplig kärlek). I bästa fall förstår vi det som en tröstens flykt från vardagslivets dramatik, snarare än att få leva i detta vardagsdrama med den möjligheten att låta oss bli allt mer införlivade med den Uppståndne genom Andens kraft, ja, snarare än att

leva i en eskatologisk, positiv, förväntan. Evangeliet vittnar om hur Jesus med sin i Uppståndelsen förklarade kropp omformulerade mänskliga relationer på alla nivåer och förnyade dem enligt lagen om jungfruligt ägande. Han mötte Maria från Magdala, de andra kvinnorna och lärjungarna. På något sätt lät han dem passera genom den objektiva frigörelsens lag. De fick känna av sina farhågor och tvivel, innan de med hjälp av trons nåd, i honom kunde känna igen den gåva han var till dem, som det eviga föregripandet av deras kroppsliga bestämmelse till uppståndelse. Att tänka igenom inkarnationens logik och analogt förena den mänskliga erfarenheten av att vara man och kvinna till den bröllopets innebörd som alltid finns mellan Kristus och kyrkan (*admirabili commercium*) är inte en verklighetsflykt!

Hur kan vi då förhålla oss till frågan hur bröllopets innebörd uppfattas i den norra hemisfärens kulturella verklighet som redan i dag gör sitt inflytande påtagligt i geografiskt och kulturellt avlägsna delar av vår värld som är så fjärran från oss men ändå är relaterad till vår erfarenhet? Två tveklöst utmanande fakta verkar förstöra denna vision och göra den abstrakt och kraftlös. De rika samhällen som omger oss ställer oss inför ett radikalt avbrott i sammanflätningen av bröllopets grundläggande innebörd. Det är inte bara en separation mellan kärlek och sexualitet vi är vittnen till, som sedan länge ingår i tidens mentalitet, utan också en radikal separation mellan sexualitet och prokreation i den utsträckning kloning kan utföras i större omfattning. De tre grundläggande delarna av bröllopsmysteriet som av naturen och nåden är så intimt förbundna att de är objektivt oskiljaktiga, separeras och dras isär nu som efter ett program. Och det är mer än så! Den mentalitet som nu dagligen når oss genom massmedia beskriver i kulturens namn, och i namn av kroppsligt, psykiskt och andligt välbefinnande, för att inte nämna artens eugeniska och terapeutiska välbefinnande, detta projekt som en progressiv befrielse från ett slaveri under naturen. Denna tvåfaldiga separation - mellan kärlek och sexualitet och sexualitet och prokreation – är ett exempel på ett viktigt litmus test på moderniteten. Separerandet uppträder så att säga som ett kännetecken på övergången till postmoderniteten – för att använda Deleuzes berömda formulering. Om vi vore mindre intellektualistiska och abstrakta i vår syn på tankens och kulturens historia, skulle vi, i bruket av barnbegränsning som började införas i slutet av 1950-talet för att skilja sexualiteten från kärleken i stor skala, och i den i tiden mer närliggande möjligheten till in vitro fertilisering,

och nu under senare tid kloningen, kunna se postmodernitetens mest utmärkande drag.

Vari består egentligen skillnaden mellan modernitet och postmodernitet? Trots att postmoderniteten gör anspråk på att kunna konstruera sig själv utan Gud – Gud inskränktes till ren fantasiprodukt – antingen för att Gud sågs som projicering av människans behov (Feuerbach), eller för att människan tog Guds plats (Hegel) – lyckades moderniteten inte ge förutsättningarna för sin radikala självutplåning. Tragedierna i Auschwitz och Gulag åskådliggjorde det barbariska i ett programmatiskt utrotande av raser eller folkmassor under nittonhundratalets mitt ("det korta århundradet"). Holocaust, som våra judiska bröder med rätta menar är unikt, var ett projekt för att systematiskt eliminera en hel ras, eftersom dess syfte var att undanröja alla judar med judiska mor- och farföräldrar. Detta experiment var så tragiskt att själva tankeförmågan snärjde in sig i en radikal maktlöshet efter Auschwitz och ifrågasatte Gud själv. Många samtida judiska tänkares och filosofers påstående att det efter Auschwitz är omöjligt att tala om Gud är väl känt. För alla som i likhet med judar och kristna menar att Gud är verksam i historien har temat Guds tystnad efter Auschwitz en teoretisk kraft som vida övergår Nietzsches uttalande att "Gud är död."

Om vi, utan att vara defaitistiska eller försöka bygga upp en apokalyptisk tidsanda, vill bedöma de effekter som följer på särskiljandet av bröllopsmysteriets tre dimensioner, måste vi erkänna att den genetiska bioingenjörskapens teknik för första gången konkret har möjliggjort en fullständig självutplåning av den mänskliga rasen och alla andra raser över hela jorden. För första gången har människan verkliga möjligheter till sitt förfogande att, mer sofistikerat och radikalare än det som kunde ha hänt med atombomben, eliminera hela den mänskliga rasen. Om det ur den synvinkeln finns ett gap mellan modernitet och postmodernitet vet jag inget annat område än detta, där det skulle kunna lokaliseras, inget annat fenomen som kan ge det ett namn än i denna fruktansvärda möjlighet att utsätta människorasen för den rena maktviljan.

För människosläktets välbestånd.

För att avsluta denna första del skulle jag vilja göra två iakttagelser. I ett tillbakablickande perspektiv på trettio år kan vi nu utvärdera den profetiska kraften i Paulus VI:s beslut att kungöra encyklikan *Humanae Vitae*, som med kraft väver samman bröllopsinnebördens tre faktorer, nämligen kärlek, sexualitet och prokreation. Detta beslut gick definitivt tvärs emot den allmänna opinionen och innebar lidande för den som fattat det, men det skedde också på ingivelse av Anden, som bistår Petri efterträdare. Det står nu klart, inte bara för att vi kan förstå att de naturliga metoderna för regleringen av barnafödandet, till skillnad från de själsligt okänsliga metoderna eller de kemiska preventivmedlen, faktiskt tar hänsyn till människans ekologiska välbefinnande både ur kroppslig synvinkel och ur hälsosynpunkt. Paulus VI:s ingripande förefaller bevara bröllopsinnebördens tre oskiljaktiga dimensioner i enhet i all sin ödesdigra tyngd för dem som har ett verkligt intresse för den mänskliga personens välbefinnande och därför att det gjorde det möjligt för en liten kvarleva av Guds folk att också i verkligheten bevara den, genom det vittnesbörd som upprörde andra.

Detta ”nej” till sådana frågor som spontant uppstår i den kyrkliga kroppen, till och med innan den har kunskapen att ge alla de övertygade skälen som talar för den, är i själva verket ägnat åt människosläktets välbestånd. I det här fallet representerade detta ”nej” ett försvar för mänskligheten och också en viss mognadsprocess, därför att det framkallade en ”Weltanschauung” som kunde åskådliggöra det dåraktiga i att ta sin tillflykt till det teknologiska diktatet, som kunnat leda till förstörelsen av liv.

Johannes Paulus II:s magisterium har fördjupat och utvecklat förbindelsen mellan könsskillnaden, kärleken och fruktbarandet och låtit bröllopsmysteriet blomstra på alla sina nivåer. Allt är dokumenterat, från den berömda katekesen om kroppen till *Familiaris Consortio* och *Mulieris Dignitatem*, och genom Troskongregationen, *Donum Vitae*. Ur denna synvinkel har Anden ledsagat kyrkans magisterium och spritt ljus över makars roll i enlighet med den kristna inkarnationens andlighet som omformar dem till skådespelare och historiens scen.

Det är här den andra iakttagelsen kommer in. Hur kan man då, med blotta tanken på den tragiska möjligheten att den mänskliga rasen skulle förstöra sig själv, vittna om bröllopsinnebördens skönhet, såsom den förverkligas i ett fritt och

välgrundat val inom kristna familjer i all dess trefaldiga och oskiljaktiga enhet? Vi måste då i ödmjukhet vara medvetna om att kraften från den Uppståndnes Ande verkar i kristna familjer, när det finns en logik i själva öppenheten för den andre med sina behov, och när denna logik är relaterad till makarnas fruktbarande kärlek.

Denna välkomnande öppenhet kan vara en kanske omedveten längtan efter fullständig tillfredsställelse. Det hör till kristna familjers kallelse att var ett ”öppet” hem, där andra genom äktenskapets skönhet kan uppleva godheten i att vara människa. I sådana familjer uppenbarar detta ”*admirabile commercium*” mellan den gudomliga och mänskliga dimensionen i bröllopets innebörd att det är detta förhållande som på ett avgörande sätt räddar kärleken från den mer utbredda risken för ett tvåkönat tillstånd. Den senare omvandlar homosexualitetens och transsexualitetens dramatik till ett Prometheus’ kulturprojekt i den meningen att den tillskriver kulturen det omöjliga anspråket att producera natur hellre än att låta kulturen vara den kraftfulla faktor som medger en positiv samverkan med naturen.

Men vilken faktor är verksam i historien som möjliggör detta *admirabile commercium* mellan gudomlig och mänsklig bröllopsförening? Den Helige Ande. Vi måste nu ta ett steg till för att förstå hur det förhållande ser ut som den Helige Ande åstadkommer mellan äktenskapet, familjen och kristendomens högsta mysterier.

Anden och helighet.

Vi går nu över till ett andra resonemang och skall lyssna till vad kristen doktrin lär om den tredje personen i Treenigheten. Vi vill vara kortfattade men ändå uttömmande. Framför allt behöver vi tålmod eftersom vår förståelse av den Helige Ande av nödvändighet inte räcker till. Men det kommer att belysa den verkliga frågan i vår reflexion. Vi hävdar nämligen att den Helige Ande är familjens verkliga enhetsprincip, eftersom Anden är det äkta parets själva instiftande form i dess trefaldiga dimension, olikhet, kärlek och fruktsamhet.

Den mest långtgående samtida teologin menar, att vi inte kan åsidosätta hänsynstagandet till ett tvåfaldigt perspektiv, när vi försöker betrakta den tredje personen i Treenigheten – oavsett hur den har utarbetats i teologins hela historia i öst och väst under seklernas lopp. Å ena sidan är Anden kärlekens kvintessens som är i rörelse mellan Fadern och Sonen. Å andra sidan är Anden frukten av denna djupa kärlek (*donum doni*). Den första dimensionen är *subjektiv* i den meningen att den betraktar Anden som den kärlek med vilken de två hypostaserna (subjekten), Fadern och Sonen, älskar varandra i det fullkomligt Goda. Den andra dimensionen är *objektiv* därför att den i en viss mening visar resultatet av kärleken mellan de två. Med hänsyn till detta är en tvåfaldig förklaring nödvändig. Den första handlar om metod. Att säga att *intellectus fidei* tolkar Andens gestalt enligt dessa två dimensioner betyder inte att man talar om att införa någon slags särskiljande i Anden själv. Vi ägnar oss enbart åt en svårighet i vår trosförståelse för att på ett begränsat och osammanhängande sätt försöka säga något om sanningar som är lika verkliga som oåtkomliga.

För det andra hänger dessa Andens objektiva och subjektiva dimensioner samman med de två dimensioner som i Kyrkan också är helighetens beståndsdelar. Vilka är det? Helighetens objektiva dimension, som Augustinus kallar den, sammanfaller med de beståndsdelar som här och nu gör händelsen Kristi död och uppståndelse närvarande och aktuell som en frälsande händelse i kyrkan. Det är traditionen, Skriften, och ämbetet till vilket den liturgiska förkunnelsen är förbunden, sakramenten, kanoniska lagen och teologin. Den subjektiva dimensionen i Kyrkans helighet antyder å andra sidan de erfarenheter av helighet som mer omedelbart sammanhänger med de trognas frihet, till exempel bön, förlåtelse, urskiljandet av andarna, vittnesbördet i praktiskt liv, osv. Denna tvåfaldiga och komplementära kyrkliga helighetsdimension, som upprätthåller person och gemenskap i en tvåsidig enhet inom kyrkan, är frukten av förbindelsen på den ekonomiska nivå som utmärker Treenigheten, och av det som redan upplevts på Treenighetens immanenta nivå, genom Andens två dimensioner. Hur sätter den Helige Ande denna förbindelse i rörelse? De objektiva och subjektiva dimensionerna som är karaktäristiska för Treenighetens tredje person kommuniceras till kyrkan genom de objektiva och subjektiva dimensionerna i Kristi prästadöme, som uttrycks genom den händelse som utspelas i hans död och uppståndelse. Jesus Kristus är den unike och aldrig upprepbara prästen, därför att han på en och samma gång är offer och präst. Han är den som offras (det subjektiva prästadömet) och den som offerar (det objektiva prästadömet). I honom, den som offerar och offras, återfinns den odelbara

enheten mellan kärlek och ämbete. Detta prästadöme förmedlas till oss genom Anden i kyrkans (objektiva och subjektiva) helighet. Kyrkans objektiva och subjektiva helighet kan också beskrivas med hänvisning till den petrinska dimensionen (objektiv helighet) och den marianska dimensionen (subjektiv helighet). Det totala offrandet av sig själv – det marianska elementet – måste mötas och bekräftas av det petrinska elementet.

Vi kan försöka hålla oss till denna syntes och kärna. Det kan då bli möjligt för oss att förenas med Treenigheten, händelsen Jesus Kristus, kyrkans levande dynamik, och relationen mellan de institutionella och karismatiska elementen inom kyrkan. Det blir lättare att förstå på vilket sätt Anden är den som ”utlägger” kärleken mellan Fadern och Sonen. Han är sanningens Ande (hela sanningen) som Jesus lovat de sina och som gjorde det möjligt för dem att utan fruktan vittna om honom, trots att det för många av dem skulle innebära martyrskap.

Gudomliggörande och förenande.

Vi vandrar vidare på vår väg och ställer oss frågan hur den Helige Ande förmedlar sig själv med avsikt att bygga upp kyrkans helighet i hennes barn. Vi kan sedan undersöka hur han verkar i makarnas liv genom äktenskapets sakrament. Vi kan ta fram ett gammalt uttryck som myntades av Irenaeus och tala om Anden som ”de två händer” med vilken Fadern agerar i historien och gör den till frälsningens historia. Hur arbetar dessa händer? Han använder dem i första hand för att överföra sin plan för människan, för gemenskapen och för folken. Genom att förmedla sig själv genom dessa två händer, uppenbarar Fadern mysteriet.

Det är viktigt att notera att vi från begynnelsen, i både det Gamla och det Nya förbundet, finner tanken, att Guds uppenbarelse är ett förmedlande av Honom själv. Genom att inträda i relation och genom att agera uppenbarar Gud något av sitt ansikte. Det är detta som är *kabod Yaweh*, eller *doxa Yaweh*, Guds härlighet, som trots att han djupare sett förblir helt annorlunda, helig, och oåtkomlig i sitt varande, förmedlar sig själv genom Sonens död och uppståndelse. Det är hans mest enastående verk. Sonen i sin tur sänder oss Anden. Sonen och Anden är ett i sändningen vilket låter oss se en glimt av skillnaderna mellan dem, samtidigt som de inte motverkar deras handlande i enhet.

Hur avslöjar sig då den Uppståndnes Ande i handling när den fortsätter in i historiens ”nu”? I allmän betydelse händer detta, så som vi redan sett, genom

Kristi subjektiva och objektiva prästadöme som går vidare in i kyrkans objektiva och subjektiva dimension. Den senare får sitt eko i den marianska och petrinska dimensionen i den kyrkliga gemenskapen. För att ytterligare klarlägga denna punkt kan det vara till nytta att nämna två kategorier som kan beskriva Andens sätt att handla i sin kyrkas ”nu” för världens skull. Den första ligger Östkyrkans och de grekiska fäderna (fastän Augustinus också använder den) varmast om hjärtat och den förra föredras av de latinska fäderna. Jag refererar till östkyrkans kategori *gudomliggörande* och till den latinska kategorin *förenande*.

Den Uppståndnes Ande följer den kristne, den kristna gemenskapen och på ett särskilt sätt den ursprungliga verklighet som familjen är, mot det sanna ödet, vår Fader som är i himlen. Det verkliga innehållet i Satans utmaning till Adam – ”ni kommer att bli som Gud” (jfr Gen 3:5) - skänks oss av nåd. Vi skall bli som Gud, men inte därför att vi på något sätt ska kunna förvandla vår mänskliga natur till gudomlig natur; däremot kommer Andens nåd, som Thomas säger, göra oss kapabla att i paradiset kunna stå inför Kristi fulla härlighet. Det kommer att bli begynnelsen till vår enhet med Fadern. Andens verk är därför den mänskliga personens progressiva gudomliggörande. Detta gudomliggörande frambringas just genom *införlivande*.

Denna process utgör ett exempel på den modalitet genom vilken vår frihet i den sakramentala dynamiken är kallad att delta i Kristi förhärligade kropp; på detta sätt konstitueras den kyrkliga församlingen som Fadern redan sett som *forma mundi*, som platsen för världens frälsning. Det är genom denna väg som människor är kallade till härlighet – det vill säga deras fulla förverkligande – i den mån de inte i sin frihet hårdnackat motsätter sig den.

Inkarnationens logik är oundgänglig. Också sakramentets logik återvänder här i full styrka. I denna logik är Kristi förhärligade kropp förklaringen av hans verkliga historiska kropp. Den är de första frukterna av vår uppståndelse från de döda och vår sanna kropps förvandling till en förhärligad kropp.

Gudomliggörandets och inlemmandets dynamik pekar mot det sätt på vilket Anden verkar i Guds kyrka, där han visar sig vara världens hjärta. I äktenskapet och familjen utförs detta Andens verk på ett särskilt sätt. Kärlekens gåva, som levs enligt oupplösligheten och förfogandet utan bindning (jungfruligheten) – båda uttryck för den djupgående form genom vilken äktenskapets sakrament gör Andens agerande närvarande – gör erbjudandet om frihet aktuellt och för med sig gudomliggörandet. Analogt (och detta är en viktig observation) sätter

inlemmandets logik strålkastarljuset på den verkliga betydelsen av familjen som ”huskyrka”. Detta tema har ännu inte behandlats tillräckligt i teologins historia, inte ens efter dess kraftfulla återupplivande under Konciliet, därför att det (felaktigt) uppfattades i juridiskt institutionella termer, som om idén innebar ett mångfaldigande av en lokalkyrkas juridiskt institutionella modell inom familjen, med ”familjepräster” som firade eukaristi i familjen, osv. Den verkliga betydelsen av familjen som huskyrka ligger snarare i den mer omedelbara möjligheten som familjen har i skapandet av den petrinska (objektiva) och marianska (subjektiva) dimensionen. Uttrycket ”huskyrka” anger alltså den princip enligt vilken båda dessa dimensioner – petrinsk (institution) och mariansk (karismatisk) skulle förverkligas i levande erfarenhet inom kyrkan. I den betydelsen som vi har förstått den särskilda Afrikasynodens stora mening, när den tog upp frågan om äktenskap och familj, är att det handlar om att få in familjens logik i kyrkan, så att inflytandet från ”affärslogiken” blir mindre och mindre kännbar.

Den helige Ande är bröllopsbegreppets princip.

Om vi nu återvänder till vårt tema när vi en sådan ståndpunkt att vi kan reda ut i vilken mening den Helige Ande är bröllopsbegreppets princip, och ur detta perspektiv, hur han själv står för det ingjutande av den organiska enheten mellan sexuell skillnad, kärlek och fruktbarande, som ligger till grund för äktenskapet och familjen. Vi gör det med ett citat från Balthasar:

Vi har redan lagt märke till att det är omöjligt att närma oss den Helige Ande utan att göra det samtidigt i två riktningar: som den (subjektiva) kvintessensen (kärnan) i Faderns och Sonens ömsesidiga kärlek, och därigenom bandet (nexus) mellan dem; och som den (objektiva) frukt som härstammar från och bekräftar denna kärlek. Det som är omöjligt framstår som ett sammanfallande av polerna. Föreställ er för ett ögonblick att kärleksakten mellan en man och en kvinna inte inbegrep nio månaders havandeskap, det vill säga, tidsaspekten. I föräldrarnas genererande och mottagande omfamning skulle barnet omedelbart vara närvarande; det skulle vid en och samma tidpunkt vara deras ömsesidiga kärlek i verksamhet och något mer, nämligen dess transcendentala resultat. Det skulle inte heller vara en giltig invändning att säga att den diastasis som vi just nu beskrivit helt enkelt har att göra med människans könsliga natur och att det i någon högre form av kärlek inte skulle finnas någon fortplantning (en åsikt som inte bara dyker upp i vår tids allmänna distinktion mellan äktenskapets två ändamål utan också i det erosbegrepp vi finner hos Platon och Soloviev...). Vi måste i själva verket säga att denna form av överflödande natur och därmed fruktsamhet (som kan vara andlig) är en del i all kärlek, och att det inbegriper just den högre formen av kärlek. I den meningen är det just de skapade varelsernas fullkomliga kärlek som är en verklig *imago Trinitatis* (Theologik III, s 145-46).

Vårt ursprungliga tema kommer tillbaka i och med detta citat. Det är nämligen en påtaglig analogi, som uttrycker inkarnationens plan (logik), särskilt i den utsträckning den uppfattar verkligheten i mannens och kvinnans bröllopsinnebörd som vägen att fatta något av Treenighetens inre liv.

Detta är inte en självklar uppfattning. Vi vet att den ifrågasattes av två stora *auctoritates*. Först förnekar den helige Augustinus i *De Trinitate* uttryckligen möjligheten att fader-moder-barn triaden skulle kunna betraktas som ett uttryck för den treenige Guden. S:t Thomas utvecklar denna Augustinus invändning vidare och går så långt att han säger att hypotesen är absurd. På 1800-talet reagerade Scheeben mot dessa invändningar. En allvarlig debatt har uppstått i samtidslitteraturen som hävdar att det är möjligt, att, inom analogins gränser, anse att familjen är en bild av Treenigheten. Till försvar för denna tes kan vi citera Johannes Paulus II:s auktoritativa förslag i *Mulieres Dignitatem* (6-8), enligt vilket *communio personarum* också är av en kvalitet som hör till bilden av Gud. Denna formulering tillåter oss att upprätthålla den grundläggande olikheten mellan den treenige Guden och den mänskliga familjens verklighet, samtidigt som man positivt kan uppfatta ett element av likhet. Genom denna analogi ser vi hur treenighetsmysteriet genom Andens handlande är verksamt i den familj som grundas på det kristna äktenskapet.

Att säga att familjen är en bild av Treenigheten har sin motsvarighet i något som de flesta människor i dag faktiskt kan säga att de har erfarenhet av och uppfattar. Jag stöder mig på det faktum att kärleken mellan en man och en kvinna är den stora huvudled som öppnats för människan för att hon ska lära känna sig själv, den andre, enheten mellan de två och frukten av denna enhet. Men förutsättningen är att kärleken alltid är uppbyggande genom ett utbyte av livserfarenhet och att den bär frukt i barn. Alldeles som det i Gud både finns den ene och den andre och enheten mellan de två i fullkomlig jämställdhet, kan det i mänsklig erfarenhet (även om det handlar om en avgrundsdjup olikhet) finnas enhet mellan olika varelser. Åtskillnader innebär för människan, även med tanke på de oundvikliga försakelser de medför, en stor tillgång och en stor möjlighet. Barn som kärlekens frukt (möjliggjord genom den tvåfaldiga enheten, eller endiaden, mellan identitet och åtskillnad) blir den exalterande dagliga bekräftelsen av familjelivets positiva karaktär.

Det är absolut nödvändigt att kristna återupptäcker styrkan att vittna om det för alla människor tilltalande och lämpliga i att möta vardagslivets alla utmaningar inifrån familjens eget stora kraftfält.

Vår värld är en värld som prövas i sina finaste fibrer därför att det är en värld där bröllopsbetydelsen lösts upp och för att dess tre grundläggande dimensioner levs ut var och en åtskild för sig – därför att en ideologi alltid praktiseras. Världen behöver möta skäl för att tro i det dagliga livet. Dessa skäl kommer inte i första hand från begrepp utan från vittnesbörd. Ett verkligt vittnesbörd om dessa skäl låter kyrkans ontologiska och etiska inbjudan att bevara bröllopsbetydelsens tre dimensioner förenade med varandra, när man möter den äktenskapliga oupplöslighetens, preventivmedlens, aborternas, födelsekontrollens, den artificiella befruktningens och kloningens brännande frågor. Kyrkan kommer då att se sitt ställningstagande besvarat, inte bara som en negativ varning, utan som en verklig möjlighet att bygga upp en tillfredsställande civilisation.

Den Helige Ande och Familjen.

Som slutsats kan det vara bra att nämna tre dimensioner som i en viss mening betecknar innehållet i Andens verk i familjelivet som *imago Trinitatis*, det ställe där en verklig bröllopsbetydelse förverkligas. Vi kan i korthet säga att Anden är *gåva*, Anden är *frihet* och Anden är *vittne*.

Den Helige Ande och gåvan.

Anden är gåva. Han är *donum doni*, därför att han är frukten av det mest fullkomliga, Faderns och Sonens ömsesidiga kärlek, förmedlad i Jesu offer på korset (som offer och präst) och som ständigt erbjuds för vår frihet i Eukaristins sakrament, hans heliga kyrkas dopfont och höjdpunkt. Om Anden är bröllopsbetydelsens princip därför att han aktualiserar familjen som *imago Trinitatis* kommer han att öppna familjen för gåvans logik, till det som är gratis. Gåvans logik finner sin objektiva bekräftelse inom familjen, i den öppenhet som aldrig kan undertryckas för den andre. Vi finner den redan i ”ett kött” (den äktenskapliga akten), i vilken sexuell åtskillnad, som sådan, är inriktad mot frambringande av ett barn. Prokreationen är i sig faderns och moderns gåva av sig själva. De avkläder sig all egotism och låter sig – inte utan självförnekelse - användas i sitt självutgivande för att bejaka den andre. Och inte bara den andre som make eller maka, utan den andre som den tredje, som ett barn. Barnet utövar så att säga ”ett tvång” på de båda att omdefiniera den andres plats i det dagliga livet i samstämmighet med gudomliggörandets egen regel. Genom nåden och i en frihet som inte är motsträvig, omformar gudomliggörandet den kärlek som är bindande, eros, till den kärlek som befriar, eller agape.

Anden och friheten.

I andra hand är Anden alltid den plats där friheten förhålls. ”Vinden blåser vart den vill” (Joh 3:8), läser vi, och ”där Herrens Ande är, där är frihet” (2 Kor 3:17). Det är meningen att vi ska uppfatta det verk som utförs av den Uppståndnes Ande ur de ”två händernas” perspektiv, eftersom de agerar gemensamt; det blir än mer nödvändigt när vi talar om frihetens Ande. Det är absolut otänkbart att skilja Andens handlande i historien från Kristus som en unik händelse i sitt slag. Jesus säger själv ”den heliga anden som Fadern skall sända i mitt namn, han skall lära er allt och påminna er om allt som jag har sagt er” (Joh 14:26). Anden fortsätter att utropa och ge uttryck åt vishetens och förståelsens dolda skatter som samtidigt är Kristi dolda skatter. Hur återges dessa Andens fria handlande i familjernas konkreta liv som *imago Trinitatis* ?

Här erfar vi naturligtvis hela tyngden av ett tema som vi påminns om på den kvantitativa nivån. Den samtida familjens kris är, som vi skall se, parets kris, därför att längtan efter en familj består, även om den berörda familjen är bräcklig; vi måste gå med på att denna kris i verkligheten är en frihetens kris. Från en viss synpunkt är det inte svårt att förstå detta, eftersom familjen valts både av naturen och av nåden att vara platsen för kärleken. Hur är det möjligt att säga att en plats för kärlek inte är en plats för frihet? Men en missuppfattning cirkulerar i vårt samtida samhälle beträffande frihetens natur. Missförståndet tenderar att, i alla sammanhang och för alla ändamål, få friheten att sammanfalla med det absolut fria valet. Å ena sidan lyckas det inte ta hänsyn till att valfrihet måste avlägga räkenskap för de självförverkligande böjelser som i varje människas natur omfattar; å andra sidan glömmer det att den fullständigt analyserade viljan rörs av det Oändliga. En frihet som inte börjar i *amor naturalis*, som Thomas kallade den, det vill säga från böjelserna till det förverkligande som erbjuds oss genom naturen, och som inte tar hänsyn till rörelsen mot det gränslösa som karakteriserar mänskligt väsen, är en fallfärdig frihet. Den kommer aldrig att aktualisera alla de krav som den motiverar. Den tror sig förmögen att frambringa sitt eget goda på egen hand. Tvärtom är far och mor och barn kallade att lära sig vad friheten är med utgångspunkt i familjen, som den första gemenskapen. ”Ni skall lära känna sanningen, och sanningen skall göra er fria (Joh 8:32)” måste bli ett kriterium som alla kan få erfarenhet av i dagligt familjeliv. Det är en erfarenhet som går över genom att framför allt acceptera den andre. Ytterst betyder det en lydnad inför den andres ansikte som det kommer fram i hans eller hennes mänskliga natur med alla dess ärvda och

karaktäristiska drag. I hans olikhet med hänsyn till oss och trots oundvikliga försakelser som ingår blir den andre en möjlighet till förverkligande under den förutsättningen att han levs ut som ett tecken och en väg fram emot lära sig Guds kärlek. Denna kärlek kan aldrig skiljas från kärleken till nästan.

Anden och vittnesbördet

Till sist är Anden vittnet. Genom att följa Skriftens anvisningar kan vi säga att ”När Hjälparen kommer ... skall han vittna om mig. Också ni skall vittna (Joh 15:26).” För att kunna bära vittnesbörd ända till jordens yttersta gräns (jfr Apg 1:8), för att kunna vara vittnen inför alla folk – motiverade av att syndernas förlåtelse har förunnats oss genom omvändelse (jfr Lk 24:47 -) – för att kunna undervisa hela världen om allt vad Jesus är och allt som Jesus har lärt (jfr Mt 28:20), måste vi få kraft från höjden (jfr Lk 24:49), dop i den Helige Ande (jfr Apg 1:5), och styrka av den Helige Ande (jfr Apg 1:8), och bli förvandlade till vittnen. Det är Anden som var gång kommer att ge vittnena allt de behöver, eftersom, ”han skall låta er veta vad som kommer att ske”, som vi läser i Joh 16:13. Andens uppgift är verkligen att vara den som uppenbarar, försvarar och vidmakthåller Jesus Kristus i det historiska ”nuet”.

Allt detta har återverkningar på familjens liv som *imago Trinitatis* eftersom den Helige Ande aktualiserar bröllopsinnebördens princip genom gudomliggörande och inlemmande av dess medlemmar. Vi har inte för avsikt att komma in på den aspekt av vittnenas liv som rör det personliga livet; vi intresserar oss för familjens vittnesbörd som sådan. Familjen har förmågan att bära fram ett vittnesbörd, om den medvetet lever som *imago Trinitatis*, och låter sitt inre lysa genom sina medlemmar; om den blir en plats som vittnar om en levande samhörighet med en kyrklig gemenskap (i grannskapet, hemmet, arbetsplatsen eller vilken annan plats som helst där man möter människor), kritisk till varje familjeegotisk tendens; och om dessutom den andres behov bemöts aktivt och följs upp i konkret handling på ett sätt som är utmärkande för nya närstående relationer i *communio personarum* (Kristus, Johannes och Maria vid korsets fot, se Joh 19:25-27). Det detta är det som måste understrykas mest.

Anden och enheten

Genom inkarnationens logik består således Kristi Andes mäktiga förmåga i att kunna frambringa enhet i personen, inom familjen och det mänskliga samhället. Den Helige Ande är Den som möjliggör en-hetens erfarenhet. Hur vackert är det inte att få möta två trofasta makar mot slutet av deras liv som, trots bräcklighet

och prövningar, tydligt vittnar om en ömsesidig renande kärlek. Kanske har vården av barn slitit på dem kroppsligen, men dessa barn har ändå själva fått lära sig att bli föräldrar! Man skönjer med lätthet i deras ansikten en enhetens bild, uttrycket för ett ”Jag” som lärt känna den andres plats just i en familj som levts som *ecclesia*, som ett påtagligt tecken på en fri och självuppoffrande kärlek som med öppna armar välkomnar den andre. Vilken blick dessa makar, unga mitt i sin ålderdom, ibland ger varandra! Det är som om de var för sig upprepade till den andre Ignatius’ av Antiokia beundransvärda ord, ”ett porlande vatten ropar inom mig, ”låt oss gå till Fadern”” (Brev till romarna 7.2). Gåva, frihet och vittnesbörd är den väg som Anden anförtror kristna familjer i den uppgift som sammanfaller med kyrkans väsen, nämligen att ge den mänskliga personen en fullständig utbildning i en oövervinnerlig jämförelse mellan ”Jaget” i sin totalitet och verkligheten i sin totalitet i syftet att i Jesus Kristus möta den som är allas Fader. ”Alla skall bli Guds lärjungar” (Joh 6:45).

Förlovningstid och kallelseverifiering, I-IV.

I

Förlovningstiden – en gåva och ett uppdrag i förberedelsen till äktenskap.

Metod är en nödvändig förutsättning.

När man talar om verkligheten bakom förlovningstid, kärlek och äktenskap, finns oundvikligen en risk att man uttrycker sig oklart och tvetydigt, eftersom begreppen flyter ihop i kontakt med varandra. För att hantera denna verklighet i det nu rådande kulturklimatet, måste vi hålla oss till ett grundläggande kriterium för sund kritisk förmåga, nämligen att så långt som möjligt ha kontakt med verkligheten. För att använda en fras av en av det västerländska tänkandets mest inflytelserika filosofer, nämligen Husserl, har vi i dag anledning att göra vårt yttersta för att ”vända tillbaka till tingen i sig själva”. I den betydelsen bidrar den klassiska realismen med ett ytterligt relevant bidrag, nämligen att definiera den grundläggande sanningsnivån som tankens förmåga att begripa verkligheten och anpassa sig efter den (*Thomas’ adaequatio intellectus in rem*).

Också det största men tragiska geniet bland dem som tolkat det samtida samvetet – Nietzsche - betonar samma sak, det vill säga Husserls krav på att vända tillbaka till verkligheten som den är, och till det klassiska påståendet att begreppet måste gå i riktning mot verkligheten. Han använder det ovanligt träffande uttrycket ” jag kallar det lögn att inte vilja se det som kan ses, och att inte vilja se det som det är” (*Antikrist*, 1895). Han gör uttalandet just i *Antikrist* , som är den allvarligaste invändningen som någonsin formulerats mot kristendomen.

För att undvika lögn – att inte vilja se något som så som det kan ses – måste man alltså vända sig i riktning mot tinget i sig, till *res*, saken. Detta metodologiska kriterium behövs mer än någonsin, om vi ska använda oss av den kristna erfarenhetens grundläggande begrepp.

II

Att lova trohet – trolovning

Vilken verklighet talar vi om i förlovningstiden, eller trolovningen?

Termen ”trolovning” kommer från ”trogen” eller ”trohet” och pekar på ett löfte om tillit och trohet och är ett uttryck för att ge något som tecken på ett löfte. Man utlovar sin ”trohet” eller förbinder sig att vara trogen, eller anförtror sig, därför att man vet att den som tar emot uttrycket för att vara trogen själv talar sanning eller är trovärdig. Konkret sammanfaller förlovningen, eller

trolovningen, med en handling som kan vara formell med utbyte av ringar för att uttrycka en mans och en kvinnas ömsesidiga förtroende för varandra

Om trolovningens ”sak” alltså ligger i löftet betyder detta löfte att man i förväg binder sig till eller för något. Löftet är en slags pantsättning som förutsäger en verklighet som kommer att fullbordas. Sett ur västerländsk idéhistorias perspektiv, och ur alla kulturers perspektiv, ges löftet om trohet vid det tillfället då trolovningen är ett tecken och en förutsägelse av den fullständiga och ömsesidiga gåvan av sig själv som kallas äktenskap. Vår mänskliga och kulturorienterade bräcklighet kan relativisera denna grundläggande erfarenhetsfaktor efter eget behag men kan aldrig fullständigt eliminera den från människans hjärta. Jag tröttnar aldrig på att säga till ungdomarna: ”När ni verkligen är förälskade uppmanar jag er att inte säga till er pojkvän eller flickvän ’jag älskar dig’ utan att lägga till ordet ”för all framtid”. Man kan till och med vara innerligt övertygad om att man inte förstår hur man skulle kunna misslyckas med att säga det, men när man av hela hjärtat säger ’jag älskar dig’ till någon, så kommer ordet ’för all framtid’ naturligt. Detta ’ för all tid’ hör till frågans väsen. Äktenskapet – och oupplösligt äktenskap – är alltså obevekligt förutsagt vid tiden för trolovningen.

Det hittills sagda förefaller mig vara avgörande. Jag är övertygad om att moralismen, både i sin rigorösare eller slappare form, utgör det mest fundamentalt opassande sättet att tala till unga människor om vad det innebär att fria. Moralismen uppstår nämligen just ur oförmågan att framställa saker och ting – äktenskapet – som de är, eller ur en brist på tro att den andres intelligens kan begripa denna verklighet. Men saker och ting är sådana de är i enlighet med Guds plan och denna plan har blandat in människans förmåga att fatta dess djupa natur.

Vi själva härmar ofta å andra sidan den far som till sin dotter irriterat bara säger, ”nej, du går inte ut”, när hon utan att först fråga säger, ”nu ska jag gå ut”. Och när hon frågar ”varför får jag inte det?” svarar han, ”därför att jag säger det!” Han kan bara inte ge något skäl och kan inte övertyga. På liknande sätt påstår vi (och med rätta!), ”Äktenskapet måste vara oupplösligt” och fastnar i fällan att säga vårt ”måste” utan att ens komma så långt som till att också förklara ”varför”. Om en människa inte begriper sig på sakers och tings natur, hittar hon inte ett skäl som övertygar om en människas frihet, alltså den viktiga syntesen av intelligens och vilja, för att nå in i verkligheten, så som den visar sig vara beskaffad. I denna oskiljaktiga sammanflätning av ”att vara” (ontologin)

och ”måste vara”(etiken) som utmärker all mänsklig aktiv erfarenhet, är det blicken på varandet – på tingen som de är - som omformar vårt ”måste vara” till något kreativt och nytt. En liknande blick - höjd över all bräcklighet och brist på sammanhang - kan få oss att känna oss lite bekvämare inför denna högre moraliska utmaning som Kierkegaard kallar ”omstart”, att börja om på ny kula. Moraliskt liv består mer än allt annat just i att ”börja på ny kula”, vilket måste ha vår ånger som källa och inte en förmäten fullkomlighet.

III

Hur kan vi i frihet ansluta oss till en konstellation av objektiva tecken? – en fråga om verifiering som bör belysas.

Om vi tänker på den grundläggande erfarenheten av kärleken i all sin enkelhet utan förutfattade meningar, måste vi hålla med om att vi inte kan skilja ”jag älskar dig” från ”tillägget ”för alltid”. Troheten är inte ett bihang utan hör till kärlekens eget väsen.

Det för oss till frågans glödande hjärtpunkt. Återigen ger vi ordet till Balthasar. I ”*Vetekornet – några aforismer*” (engelsk översättning, San Francisco, Ignatius Press, 1995) skriver han i en serie som verkligen lyser av kristen förståelse, ”där otrohet finns, har kärlek aldrig funnits. Där trohet finns, finns inte ännu nödvändigtvis kärleken. I hjärtat kan man säga, ”även om jag inte kan älska dig, vill jag åtminstone vara dig trogen”. Men trohetens band leder antingen till kärleken eller bevarar i sitt eget djup, trots att känslan saknas, en kärlekens knop som knyts utanför tiden.”

Troheten som inryms i kärleken är i verkligheten kärlekens kulmen därför att den garanterar kärlekens ständiga pånyttfödelse, till och med när den tycks ha gått förlorad för ens självmedvetande och varje spontant uppkommen uppfattning. Troheten har redan förbundit de två i en knut som trotsar tiden.

Utifrån denna utsaga är det möjligt att vandra i spåren av den västerländska kärlekens historia . Vi skulle till exempel kunna visa på effekterna av romantikens tvetydiga tolkning av kärleken under sjutton- och artonhundratalet, som fatalistiskt knöt kärleken till döden och som därigenom skadade den genom sin syn på ansvaret. Förlovningstiden är däremot en tid för

verifiering; det är en tid då ansvarstagandet stegvis kommer in i bilden. Det är tack vare den tiden som de två individerna i sin egen frihet leds till äktenskapets *res*, dess sak eller ting, och inom detta tillstånd till den ouplöslighet som är den högsta formen av äktenskaplig trohet. Oupplösligheten och troheten är grund till att äktenskapet i egentlig mening är en kallelse. Vad för slags kallelse kan det handla om hos två människor som tar varandra och sedan låter den egna instinkten bestämma över dem? Endast i Kristi ursprungliga och intima bröllops sakrament och Kyrkan uppnår äktenskapet ouplöslighet och når höjdpunkten i kallelsen. Med respekt för klarläggandena från konciliet i Trient är denna kallelse inte kvalitativt annorlunda i jämförelse med kallelsen till jungfrulighet eller det vigda livet. Med hjälp av begreppet trohet som den högsta formen av kärlek, så som Balthasar föreslår det, förstår vi begreppet verifiering. Några klarlägganden av det senare förefaller nödvändiga .

Det finns i dag ett mycket utbredd begrepp som kallas ”verifiering av en kallelse (eng. *vocational verification*) ”, som helt identifieras genom ”att pröva på” en livsstil, med den illusionen att ju mer erfarenhet man samlar på sig, ju klarare idé om sin kallelse får man. Ordet ”verifiering”, från sitt latinska uttryck *verum* , har tvärtemot att göra med ett faktum. I ursprunget till alla kallelser i Gamla och Nya Testamentet finns en överraskning, nämligen så att något händer som är oförutsett och oförutsebart och som ibland bemöts med rent motstånd (tänk på Jonas kallelse!).

Jag har ibland sagt så här när jag talat till ungdomar, ”tänk er att en av er hör en franciskanbroder, som kommer till din församling för att prata om missionsarbete, och blir full av entusiasm och beslutar åka iväg för att arbeta med mission i Colombia. Tänk er att denne unge man allvarligt förbereder sig några år och övertygar mamma och pappa som varit helt emot idén och ber fästmon (flickvännen) att gifta sig med honom tidigare än planerat, så att de kan åka tillsammans. Antag att han gör allt detta och att kvällen innan han ska resa, då allting är förberett och han har flygbiljetten i handen, Colombia drabbas av en statskupp och gränserna stängs. Den unge mannen hade inte kallelsen att bli missionär i Colombia. Det är ett faktum. Självklart betyder det inte att hans drivkraft att arbeta för människor i utvecklingsländerna skulle utsläckas. Den kommer till utlopp på annat sätt, så som den evige Fadern kommer att visa honom.

Verifiering betyder att jag förstår hur livet i tiden uppenbarar berättelsen om min kallelse, steg för steg och genom den konstellation av tecken

som Försynen erbjuder mig att lyda i frihet och offentligt. Verifiering av en kallelse innebär anslutning till en konstellation av tecken, till objektiva identifierbara spår i någons liv i frihet, som på grund av dessa omständigheter inte är rädd för den offentliga och bindande dimensionen i hans eller hennes liv.

Har ni aldrig funderat över varför så många ungdomar flyr den offentliga sidan i sina affektiva relationer? (Jag tänker inte så mycket på att de visar sig tillsammans, som att de presenterar sitt sällskap för föräldrarna eller församlingen.) Som jag ser det, beror det på att de har förlorat tanken på verifiering. Vi har redan observerat, hur en frihet som reducerats till fritt val undviker varje typ av bindning.

När verifieringen inte innebär fullständigt engagemang för den andres frihet och genomförs som en serie ”prov”, går det enda sättet att bygga upp berättelsen om sin personlighet och fullborda den förlorat, därför att ”provserien” inte leder till ett lydnadsförhållande till fakta.

Efter att ha fullbordat hela verifieringsprocessen kan värdet av ”urskillning” eller ”urskiljande” upptäckas på nytt, om man befriar ordet (så på modet i dag!) från en tvetydig tolkning, som skulle få det att betyda någon slags tidigare gjord analys i hemmet lugna vrå. Ordet betydde ursprungligen medveten och kritisk granskning. Om urskiljandet fick sin plats i början skulle det inte kunna undgå att falla i en av två fallgröpar, antingen ett fullständigt och lika fullständigt illusorisk självbestämmande, eller ett utanförskap i en annans omdöme. Båda förstör den kristna kallelsetanken.

Att autonomt bestämma utan att lyssna till rösten av Den som kallar betyder att inte respektera kallelsens natur, än mindre missionens. Ingen kan sända sig själv, inte ens Sonen eller Anden! Det mest grundläggande och rigorösa missionsbegreppet innebär just detta, att det är omöjligt att sända sig själv. Men den som kallar (kallelsen), kallar mig: ingen kan ersätta mig i mitt ansvar och jag kan inte heller lämna det ifrån mig till någon, oavsett hur helig eller vis han eller hon kan vara.

IV

Tillgivenheten är den stora skola, där ”du” är villkoret för att ”jag” förverkligas.

Förlovningsperiodens och äktenskapets inre kärna måste uppenbarligen vara tillgivenheten. Tillgivenheten och arbetet är de två stora dimensioner som hjälper människan att förverkliga sin personlighet. På den punkten uttalar Freud en stor sanning, när han säger att det är den psykologiskt friska människan som förstår hur man ska arbeta och hur man ska utöva kärleken.

Den känslomässiga dimensionen är således en av två stora mittlinjer som människan har tillgång till för att förverkliga sin existens och bli medveten om sin personlighet, sedd i sin helhet. Den helige Johannes underbara påstående med sitt eko från profeterna kan understryka vad vi menar, ”de skall alla vara undervisade av Gud”(Joh 6:45; jfr Jes 54:13, Jer 31:33 -). Vi har alltid förmågan att lära oss något, ”från vaggan till graven”, när vi helt tagit till oss vidden och bredden av vad tillgivenhet och arbete betyder. Varje livsfas kan bära med sig ett växande.

Vad är då tillgivenhet (engelskans *affection*, italienskans *affetto*) för något? Ordets latinska etymologi pekar tydligt på förbindelsen mellan begrepp och verklighet. Som vi redan konstaterat betyder det latinska passiva verbet *affici aliqua re* att ”slås av något”. Något händer oss och vi måste först inregistrera detta ”slag”. Vi kan då definiera tillgivenhet med hjälp av dess engelska och italienska form som ett fenomen som innebär att människan fångas upp, intas eller ”slås” av något eller någon. (Svenskans ord är av aktiv art, att ”ge något eller någon till något eller någon”, eller, som konkret exempel, ”jag är given till dig”, övers. anm.). Han eller hon drivs till att rikta sin persons hela energi – intelligens, vilja och frihet – mot den andre, eller andra, som är den som utmanar, därför att han eller hon upplever denna utmaning (provokation) som något som kan förverkliga en utveckling, som man tidigare inte kunde ha haft någon föreställning om.

Förälskelsen som källa till trolovningen har i den meningen en stark pedagogisk kraft. Enligt tingens eller sakernas natur (d .v. s. Guds plan för dem) motsvaras alltid denna utmaning (provokation) från den ene eller den andre av en attraktion, en dragningskraft, förmågan att ”dra till sig”. Den väg mänsklig tillgivenhet vandrar – förälskelse, förlovnings, giftermål – börjar alltså i en *passio* som fyller den andres existens med en dragningskraft som inverkar på mig och provocerar mig till ett svar. (*Passio*, i betydelsen att gå förbi, att passera förbi, övers. anm.) Detta svar är samtidigt en längtan efter det som är gott hos den

andre och en längtan efter det goda för mig själv. Alldeles i början är det emellertid alltid svårt att särskilja dessa två ting.

Tillgivenhetsdimensionen och man- kvinna relationen är således den underbara skola som ”jaget” får besöka som ett privilegium. Det är i den man lär sig att det faktiskt är omöjligt att säga ”jag” utan den andre. Med andra ord är det ett villkor för att kunna säga ”jag” att ha gått i ”duets” skola. I den skolan lär man sig vilken vikt och plats den andre har i ens liv (jfr Erik Gustav Geijers *jag- du filosofi*, övers. anm.).

Du, kvinna, är lika fullt person som jag, en man. Du är det på ett sätt som är radikalt annorlunda, så avgörande och så otillgänglig. Du är precis detta, annorlunda. Här ser vi hela kraften i mannens och kvinnans ursprunglighet. Eller också kan man säga, att den sexuella skillnaden är oöverstiglig, i alla fall i psykoanalytiska termer, och omedvetet bekräftad av den kristna livsvisionen. Därför är det så ännu idag i det nya millenniet att vi ser exempel på diskriminering mellan män och kvinnor. Det beror inte på att man inte tänker tillräckligt djupt på jämlikheten. Det beror på att man inte tänker tillräckligt djupt på den sexuella skillnaden. Tyvärr måste till och med de mest skarpsinniga formerna av feminism inse det.

Av den anledningen föredrar jag uttrycket ”asymetrisk ömsesidighet” framför det mer utbredda ”komplementär” för att beskriva ”det sätt på vilket manligt och kvinnligt förhåller sig till varandra. Inte ens i den intimaste formen av enhet mellan man och hustru – Bibelns ”ett kött”- upphävs inte skillnaden. Den ena förblir oförminskat annorlunda, en ”annan.” Och denna oöverstigliga skillnad mellan de två är tecknet och platsen för den tredje parten: det är här ett barn hör hemma.

Det är inte utan anledning som Balthasar i sin bok om kontemplativ bön säger följande: ”Den enda analogi naturen tycks erbjuda närheten till den gudomliga sanningen är föreningen mellan könen, fastän analogin bara stämmer om vi utelämnar tidsintervallen mellan de två personernas förening i ett kött och dess resultat i ett barns födelse (U. von Balthasar, *Prayer book*, 1961; det är viktigt att se att Balthasar når fram till ett sådant uttalande i meditationen över Treenigheten, där han visar sig så klart trogen sitt sätt att förstå varandets konstitutiva struktur, förf. anm.)”. När vi kommit så långt kan vi förstå hela vidden av och meningen med förhållandet mellan mannen och kvinnan, så som Gud planlagt den och Skriften beskrivit den: bröllopsmysteriet är en oupplöslig

sammanflätning av den sexuella olikheten (skillnaden, tinget eller saken i sig), kärleken (jag – du förhållandet) och fruktbarandet (prokreationen).

För att återvända till huvudtemat kan vi sammanfattningsvis säga att förlovningstiden är en trohetens tid, plats och utrymme, där ett ”jag” kallas till den andres underbara skola, med en enda dragningskraft, för att lära sig om sig själv. I den betydelsen kommer vi ihåg budet, ”älska din nästa som dig själv”. I den stora debatten om den sanna kärlekens väsen, kan vi varken acceptera den överdrivna och förmodade oegennyttan eller det som alltför snabbt leder till självcentrering. Inte ens i den mest kompletta självförglömmelse kan en naturlig drivkraft till det egna ”jagets” självförverkligande undvikas. Kärleken till Gud, kärleken till den andre och kärleken till sig själv är kärlekens tre dimensioner. Självklart förstås här kärleken till sig själv som kärleken till var och ens objektiva goda och inte som en egoistisk egenkärlek.

Om det förhåller sig så återfinner vi grunden för tillgivenheten mellan en man och en kvinna i ett värdeomdöme. De unga verkar vakna till när de hör något sådant därför att de är mycket öppna för sanningen om saker och ting, sådana dessa saker och ting är av sig själva. Tragedin ligger hos oss själva som ofta vill maskera sanningen om saker och ting genom att tala abstrakt. Visserligen är en del ämnen svåra och till och med väldigt svåra att hantera – det kan vi inte förneka – men det är en annan sak. Svårigheterna är en sak och abstraktion en annan. Det abstrakta är skilt från livet.

I grunden för tillgivenheten ligger alltså ett värdeomdöme. Varför är den andre värd att älskas helt och fullt? Därför att jag förstår att om jag älskar den andres öde helt och fullt, så är det också något gott för mig. Jag uppnår alltså mitt eget goda när jag gör det. Dessa frågor nuddar vid de djupaste skrymslena i det som är ”jag”. Att säga ja här och nu vid denna upptäckt drar in det kristna frieriet i bilden. Någon lät sig själv i frihet krossas på korsets skamliga galge och höll sig inte för god för att utropa, ”varför har du övergivit mig?” och så sätta hela sitt eget goda på spel. Han är alltså själv måttet för den andres och mitt öde och för den andres och min egen självuppfyllelse.

Han är min samtida och jag kan följa honom i den konstellation av relationer som han har byggt upp och som utan avbrott i kontinuiteten nått också mig. Också jag har av nåd kommit in i kretsen av hans vänner som sträcker sig från generation till generation.

Kristus är roten till den tillgivenhet som blommar mellan mannen och kvinnan därför att han frambringade sin brud på korset och håller henne levande och ny utan fläck eller skrynkla, bortom de trognas alla synder, bortom (för att låna ett uttryck av Maritain) kyrkliga personers synder som inte kan sammanblandas med kyrkans *person*.

Unga måste få hjälp att förstå att det ideal som de förbereds på genom att dras till varandra och bli förälskade och genom sin förlovningstid är detta bröllopsmysterium mellan Kristus och kyrkan, det ursprungliga och eskatologiska par som Fadern övervägde när han skapade mannen och kvinnan.

Mannen och kvinnan är själva den stora väg som undervisar oss inför Lammets bröllopfest, som är det slutliga och högsta i bröllopsmysteriet.

+

Humanae Vitae och bröllopsmysteriet.

Den principiella undervisningen i *Humanae Vitae* består i konstaterandet av ett *indissolubilis nexus* (ouplösligt band), bestämt genom Guds vilja, som människan av detta bestämda skäl inte får bryta på sitt eget initiativ, (jfr HV n:r 12) - mellan den äktenskapliga aktens dubbla mening: den förenande och den prokreativa. En sådan tydlig förklaring uppenbarar hur den äktenskapliga akten ska förstås i hela sin omfattning. Den öppnar vidare för en hel serie av antropologiska frågor. Vi kommer här in på tre av dessa huvudsakliga områden.

Först den *sexuella olikheten*, som en ontologisk yttring av Guds beslut att skapa människan, alltid och endast, som man eller kvinna.

För det andra *kärleken*, som förstås som en objektiv relation till den andre. Den grundar sig i en subjektiv kärlek (*affectio*) och förstås som enheten mellan ett biologiskt instinktivt och ett andligt förhållningssätt – omedvetet, halvt medvetet och medvetet – som uppkommer i subjektet som den som älskar eller den som blir älskad.

För det tredje fruktsamheten, att sätta barn till världen som en frukt av makarnas kärlek.

Tesen om ”den oupplösliga enheten” mellan den äktenskapliga aktens två betydelser kräver för att bevisas vara sann, att de tre nämnda faktorerna är förenade med varandra i ett oskiljbart sammanflätande, genom sin inneboende natur. Vi kan använda oss av begreppet ”bröllopsmysterium” för att antyda hur denna sammanflätning förhåller sig till sexuell olikhet, kärlek och fruktsamhet (prokreation), när vi bygger vår framställning på kulturhistoria och biblisk uppenbarelse. Än mer tycks mysteriet vara kopplat till en fenomenologisk bedömning av den grundläggande mänskliga erfarenheten av ett möte i kärlek mellan en man och en kvinna. Dessutom kan begreppet genom en särskiljande analogisk princip sprida ljus över alla möjliga former av kärlek, från könsliv hela vägen fram till det sätt på vilket de Tre Personerna älskar varandra som en enda Gud. (C.S. Lewis, *The Four Loves*, London 1960). Trons alla viktiga dogmer kan nämnas i nyckeln till bröllopsmysteriet (äktenskapets förbundsteologi). I själva verket finns en sådan supra-sexuell bröllopsdimension närvarande i Gud själv, trots en avgrundsdeep skillnad (jfr H.U. von Balthasar, *Theo-Drama II* och P.Evdokimov, *Woman and the Salvation of the World*, English translation, St Vladimir Seminary Press, New York, 1994); i Honom finner vi uppenbarligen kärleken i dess egentliga mening och fruktsamheten. Således bevarar den lägsta kärleken, den lägsta punkten på den analogiska skalan, trots dess animaliska kännetecken, detta begär efter fullkommande som den andra kan vara för ett ”jag”, åtminstone som ett ofullkomligt eko. (Författarens not: sammanflätningen av de tre konstitutiva faktorerna i bröllopsmysteriet kan tillämpas också på de högre djuren. Hos dem kan man bara tala om kärlek i icke-egentlig mening; likväl har S:t Thomas inte kunnat utesluta dem från *amor naturalis*).

För det första gör bröllopsmysteriet det möjligt för oss att begripa den äktenskapliga kärleken och äktenskapet i deras verkliga natur, betraktade utifrån deras högsta källa och ursprung. Gud, som är kärleken, är Fadern ”efter

vilken allt vad fader heter i himlen och på jorden har sitt namn” (Ef 3:15; HV, n:r 8).

För det andra står det i ljuset av bröllopsmysteriet klart, varför det är så att makarna är Gud Skaparens fria och ansvariga medarbetare i den viktigaste uppgiften att överföra mänskligt liv (jfr HV n:r 1).

Till sist kan ett uppmärksamt utforskande av bröllopsmysteriet förse oss med en adekvat kontext för att förstå den huvudsakliga undervisningen i *Humanae Vitae* (det oupplösliga bandet mellan den förenande och den äktenskapliga aktens prokreativa betydelse). Bröllopsmysteriet representerar den nödvändiga förbindelsen mellan den äktenskapliga akten och ”den sammanhängande visionen av människan och hennes kallelse, inte bara hennes naturliga och jordiska, utan också hennes övernaturliga och eviga kallelse” (HV n:r 7).

Det är till vår nytta att än en gång ta upp bröllopsmysteriets tre faktorer.

Sexuell olikhet.

En uppmärksam, fenomenologisk blick på sakernas tillstånd avslöjar att sexualitet är detsamma som sexuell olikhet. Genom sexuell olikhet står den andre, den som står ansikte mot ansikte mot ett ”jag”, inte själv för hela olikheten; olikheten är, i en viss betydelse, inskriven i detta ”jag” självt. Utan att ”jagets” enhet bryts, uppfordrar olikheten till ömsesidighet, inte som integration av något som saknas, utan som villkor för ett fritt självförverkligande.

Människan bestäms alltid i sexuell olikhet och möter den andre i sin kropp. Hon är *corpore et anima unus*. Kroppen förstås som ett ”hela personens sakrament” och är det nödvändiga mediet både för sin egen individualisering och som relation till den andre (jfr H.U. von Balthasar, *Epilog*, 1987). Den ömsesidighet som flödar ut ur detta är inte bara fråga om komplementaritet – det handlar inte om det androgyna återställandet av två halvor, som i Aristofanes berättelse – därför att den är asymmetrisk till sin karaktär. Denna asymmetri kan först urskiljas på det sunda förnuftets nivå, eftersom samspelet ges människan inom ramen för en mångfald av samtidigt pågående relationer mellan personer, som alla spelar med sexuell olikhet som något väsentligt. Den maskuline mannen står således i relation till ett flertal figurer av det motsatta könet

samtidigt (mor, syster osv.) utan att bli exklusivt polariserad av någon av dem i sökandet efter sitt jags förmenta andra halva.

Asymmetriens existensberättigande (*raison d'être*) kan emellertid finnas på en djupare nivå, på den ontologiska nivån. Sexuell olikhet (man-kvinna) identifierar en grundläggande antropologisk polaritet (de andra är kropp-själ och individ-social gemenskap). Dessa polariteter uttrycker en lag att inom kontingent verklighet varandet, och dess transcendentala attribut (det ena, det sanna och det goda), alltid existerar i en dualistisk enhet. Denna dualistiska enhet består ytterst i enheten mellan existens och essens (*distinctio realis*, ontologisk olikhet), och når sin höjdpunkt i en ontologisk antropologi, i vilken den mänskliga friheten strävar efter att överskrida sig själv men som ändå inte av sin egen kraft kan förverkliga denna "förmåga".

Med hjälp av det asymmetriska samspelet kan det visas, att den sexuella olikheten i sig själv förklarar, hur den äktenskapliga kärleken (ett kött, äktenskap) och fruktsamheten (familjen) hänger samman genom sina egna inneboende värden. Att två har blivit ett kött betyder, att dessa två sammansmälter i sin frukt (barnet). Det betyder också att olikheten mellan mannen och kvinnan förblir intakt i den äktenskapliga akten. Denna olikhet är i själva verket en tredjes plats (barnets).

Den äktenskapliga kärleken.

Det särskilda uttrycket för den olikhet (polaritet), som är kännetecknande för skapade varelser i världen, är sexuell olikhet. Olikheten mellan fria varelser är det "ontiska" steget i riktning mot kärlek. Det är förutsättningen för ett utbyte av varelser emellan, och, i fallet med medvetna och självmedvetna varelser, också förutsättningen för deras ömsesidiga immanens. Kärleken förfogar alltså över ett naturligt fundament (förf. not: det är i denna mening, enligt Thomas och skolastikerna, som *amor naturalis* är typisk för alla varelser, även icke besjälade varelser) som människan antar, men inte avsäger sig, genom friheten. I det faktum att människan är människa för någon annan, får den mänskliga friheten sin fulla betydelse. Människans sätt att leva kärlek måste av nödvändighet gå genom den sexuellt differentierade kroppen. Hon förstår den som den ursprungliga nivå på vilken en person erfar att hon måste vara sig själv i en objektiv form som är annorlunda än den egna. När kroppen uppfattas så "kolliderar" människan med andra varelser i världen. ("Tankar bor lätt

tillsammans, men rymden vet hur tingen kolliderar hårt med varandra", Goethe). När en mänsklig varelse "kolliderar" med en annan, upptäcker människan att hennes frihet är begränsad och att den andre är en positiv verklighet. Ur denna ömsesidiga upptäckt av den andre visar sig, som i ett ljus, det samspel som skapar en grund för kärlekens dialog.

Här förstår vi vad det bibliska "ett kött" egentligen betyder. Detta "ett kött" är äktenskapets grund. De gifta uttrycker kärlek genom "kroppsspråket", som tydligt talar både om makarnas egen relation i kärlek och om deras roll som föräldrar. Den äktenskapliga akten, genom vilken paret ömsesidigt uttrycker överlämnandet av sig själva som fri gåva, är samtidigt ett uttryck för deras öppenhet för livet som gåva. Det är en akt i vilken det andliga och det kroppsliga inte kan skiljas åt. Det är i kropparna som paret fullbordar äktenskapet och kan erfara faderskap och moderskap. (*Donum Vitae* II B 4b).

Prokreationen.

Det vi kallar "ett kött" i den äktenskapliga akten kan tolkas som en vision av människan i ett helhetsperspektiv. Akten består av en kroppslig förening som av de två gör ett kött, som man kan se i dess frukt, ett barn. I detta barn har de två gett av sig själva i en odelbar enhet. De har medverkat på hela sin personliga nivå, biologiskt, psykiskt och andligt. (*Det svenska ordet "kött" är en översättning av grekiskans "sarx" och hebreiskans "basar", på arameiska "besar" eller "bisra". Dessa ord motsvarar inte den moderna svenska betydelsen, kött, som man köper och äter; "basar" betecknar hela människan och till och med "allt levande". Bibel 2000 översätter Joh 1:14 med ordet "människa", "Och Ordet blev människa", alltså en semantiskt korrekt översättning av "sarx" respektive "basar". Ordet "prokreation" kan förstås, trots att det känns främmande för svenska språket, och föredras därför framför "avlande", med dess association till "avel". Övers. anm.*) Ändå är de två fortfarande *inconfuse*, alltså distinkta, och kan av just det skälet uppleva att deras förening är en förening av personer. Detta är möjligt därför att kroppen som personsakrament otvetydigt är sexuell på ett sätt som inte låter sig insnävas. Polariteten förebådar olikheten och går inte att undertrycka just därför att den ontologiskt är vänd mot ett barns tillkomst. Det är möjligt att säga att en människa framträder som skapandets höjdpunkt i den äktenskapliga akten. Samtidigt är bröllopsmysteriet det djupaste mysteriet vi kan ana oss fram till i

den naturliga ordningen. Vi bevittnar i mannens och hustruns kroppsliga förening också föreningen mellan det som är natur och det som är ande. Det som ger mening åt mänsklig prokreation är denna begynnelsepunkt, där både komplementaritet och skapande finns tillsammans. Man kan kalla det ett möte mellan andliga kroppar. Över dessa kroppar står ett tecken på en fruktbarande förening mellan kroppar. Ett sådant möte står högre än reproduktionsakten bland djuren som är ofullständig i den meningen att akten inte är ett möte mellan andliga kroppar. Djuren fortplantar sig visserligen och frambringar individer men denna prokreation beseglas med döden. Ändå kan man säga att människan på ett sätt deltar i djurens fortplantning men också att den är överlägsen. Människors fortplantning är emellertid en delaktighet i den sortens andliga fruktbarande som är typisk för änglarna, som dock inte ”fortplantar sig” genom en erfarenhet av självupplösning med tanke på artens behov av överlevnad.

Mannens och kvinnans bröllopsmysterium har en för dem typisk och särskild naturlig karaktär som bestämmer den särskilda natur som återfinns i deras fruktsamhet. Denna fruktbarhetsnatur måste uppfattas som prokreation i dess kvalitativa olikhet både i förhållande till djurlivets fortplantning och till alstrande (i Gud).

För att respektera kroppsspråket och den naturliga hängivenheten makarna emellan, måste den äktenskapliga akten ske med respekt för öppenheten gentemot fortplantningen; tillblivelsen av en ny person måste vara frukten av och målet för den äktenskapliga kärleken. Människans ursprung är på detta sätt frukten av en konception som ”inte bara är bunden till föräldrarnas biologiska utan också till deras andliga förening, eftersom de är förenade i äktenskapets förbund”. En befruktning som uppnås utanför makarnas kroppar berövas just därför det meningsinnehåll och värden som kommit till uttryck i makarnas kroppsspråk och i föreningen mellan personer (*Donum vitae* II B 4b, Respekt och Veritas Förlag, 2004).

Bröllopsmysteriet och Imago Dei.

Balthasar har med stort djup skrivit, att ”den enda analogi som naturen tycks visa för en närmare samhörighet med den gudomliga sanningen är könens förening, med den invändningen att analogin bara håller, om tidsintervallen

mellan de tvås förening i ett kött och dess resultat i ett barns födelse lämnas därhän” (H.U. von Balthasar, *Prayer*, 1961, Sheed and Ward). Här kommer bröllopsmysteriet till uttryck med full kraft. Det visar sig i den odelbara och tydligt framträdande enheten av sexuell olikhet, kärlek och fruktsamhet i vilken person, äktenskap och familj fullt ut kommer till sin rätt. Detta djupa och naturliga mysterium avslöjar således människans form, eller *Gestalt*, uttryckt som skådespel. I samma utsträckning som människan bara kan reflektera över sitt liv utifrån denna mänskliga existens och genom den, lever varje mänsklig varelse enligt lagen om sin tvåfaldiga enhet, i vilken hon uppfattar den ursprungliga och ofrånkomliga enheten av ett polariserat ”jag”, det vill säga både i ande och kropp, som man och kvinna, individ och i gemenskap. Liksom vid varje annan väsensskillnad som återfinns i mänskligt varande får bröllopsmysteriet samtliga dessa tre polariteter att samspela och visa *att den andre har väsensgemenskap med ”jaget”* genom förståelsen av kroppen som hela *personens* sakrament, som förutsätter ”ett enat kött” (äktenskapet), inrättat för att bära frukt (familjen). Utan att utgöra ett hot för ”jagets” anatomi och stadga framstår inte olikheten som något utifrån kommande och behöver därför inte betraktas som något av tillfällighetsnatur. Äktenskap och familj blir väsentliga faktorer för det andliga subjektets självuppfyllelse som *person* (exemplet med jungfruligheten för gudsrikets skull förtar inte detta påståendes giltighet, därför att det representerar bröllopsmysteriets mest betydelsefulla ”variant”, i vilken genom nåd en form av äktenskaplig kärlek är verksam).

Mulieris Dignitatem tar sig an uppgiften att föreslå en betydande utvidgning av den klassiska läran om *imago Dei* för att ge utrymme åt denna utvecklade antropologiska vision. Dokumentet öppnar sig för moderna värderingar och föreslår, djupt rotat i det som vunnits i klassisk tradition, ett sätt att komma till rätta med det som i begrepp och förutfattade meningar ger ett begränsande synfält .

Det faktum att människan, som ”skapades som man och kvinna”, är Guds avbild betyder inte bara att var och en av dem individuellt är lik Gud som förnuftig och fri varelse. Det betyder också att mannen och kvinnan, skapade som en ”enhet av två” i deras gemensamma mänsklighet, är kallade att leva ett liv i kärlekens gemenskap och därigenom inför världen avspegla den gemenskap av kärlek som finns i Gud, i vilken de Tre Personerna älskar varandra i det enda gudomliga livets innersta mysterium. Fadern, Sonen och den Helige Ande, en Gud genom gudomlighetens enhet, existerar som personer genom den ofattliga gudomliga

relationen. Bara så kan vi förstå sanningen att Gud själv är kärleken (jfr *1 Joh* 4:16). Bilden av och likheten med Gud i människan som skapats som man och kvinna uttrycker också ”enheten mellan de två” i att gemensamt vara människa (i den analogi som kan förmodas finnas mellan Skaparen och det skapade). Denna ”enhet av två”, som är ett tecken på kommunion mellan personer, visar att människans skapelse också är präglad av en viss likhet med den gudomliga kommunionen (”*communio*”). Denna likhet är en egenskap som hör till både mannen och kvinnan som personliga varelser (*Mulieris Dignitatem*, 7, inofficiell övers. till sv. G. Fäldt).

I denna text hänvisar den Helige Fadern till den gemenskapsstiftande egenskapen i *imago Dei* och introducerar en länk mellan bröllopsmysteriet och den gudomliga kommunionen.

Presenterad på det sättet kan vi genom läran om *imago* förstå bröllopsmysteriets innebörd i hela dess fullhet. Genom lagen om uppstigande (analogisk) analogi sprider hopflätandet av den sexuella olikheten, kärleken och fruktbarandet, som genomlyser mannen och kvinnan, ett eget ljus över ecklesiologin (Kristus Brudgummen och Kyrkan Bruden: jfr *Ef.*, 5:21- 33) och, genom den upoffrade kroppen och det blod som flöt ur den korsfäste Kristus (kristologin), över Treenighetens eget liv. Dessa kristendomens centrala mysterier hjälper oss i sin tur att bättre förstå bröllopsmysteriet, så som mannen och kvinnan lever i det, genom den nedstigande (katalogiska) analogiska lagen. Höjdpunkten i analogin möter vi objektivt i relationen mellan Treenigheten och familjen. I samma grad som familjen är uttrycket för skapade människors fullkomliga kärlek, är den en autentisk *imago trinitatis* (jfr S:t Augustinus, *De Trinitate* 12:5-7 och jfr St Thomas, *Summa Theologiae* 1, q. 93, a. 6, ad 2).

En slående konsekvens av denna teologiska vision av den mänskliga personen finner vi i dess bekräftelse av den grundläggande tesen i *Humanae Vitae* rörande de oskiljaktiga betydelseerna av förenande och prokreativitet i den äktenskapliga akten. Dessutom visar den på den viktiga länken till den centrala tesen i *Donum Vitae*, i vilken ställningstagandet i *Humanae Vitae* är objektivt innefattat. Det sägs nämligen att den mänskliga varelsens tillkomst alltså följer av ett avlande som är ”länkat till föräldrarnas, inte enbart biologiska, utan även andliga förening, som är följden av ett äktenskapligt förbund”. Fertilisering utanför parets kroppar förblir alltså genom detta faktum berövat de betydelser

och de värden som kommer till uttryck i kroppens språk och i mänskliga personers förening. (DV II B 4b).

+

Etiska perspektiv

Det senaste årtiondets etiska reflexion har särskilt i Nordamerika fokuserats mest på begränsningarna inom en normcentrerad moralsyn, som observerar mänskligt handlande ur betraktarens synvinkel och gör anspråk på att kunna bedöma det utifrån (en ”tredje persons” förhållande till etiken). Dessutom har moralteologin försökt övervinna sin bristande koppling till kristologin i syfte att kunna arbeta om ett teologiskt ramverk kring handlingar och handlande. De perspektiv som en antropologi kring bröllopsmysteriet öppnat vägen för har mycket att erbjuda inom etiken på dess tre nivåer, handling, moraliskt subjekt och kommunion .

Handlingens eukaristiska dimension.

Den mänskliga handlingen är, när man betraktar den i dess ursprungliga dimension, till sitt väsen en kärleksfull handling. Handlingen stiger fram ur ett initialt löfte att uppfylla något som den senare visar ansatser att förverkliga genom en förening mellan personer i ett föregripande av Himmelrikets lycka och genom ett återsken i människan av Guds ärorika treeniga liv. Genom omvändelse och lärjungeskap är det den kristnes kallelse att, i sin historiska tid, stå som ett tecken på ett utbyte i frihet med den högsta formen av kärleksfullt handlande, nämligen Kristi kärlek på korset. Därigenom utmynnar den kristnes kallelse i förhållandet av Fadern, när han eller hon skänker sig själv som gåva till Kyrkan och till mänskligheten.

Hela Kristi gåva av kärlek förblir alltid närvarande och tillgänglig i eukaristin, som på så sätt blir den kristnes paradigmatiska form och förutsättningen för hans eller hennes fria handlande. I eukaristin ger sig Kristus

Brudgummen till Bruden och drar in henne i det sakramentala offrets dynamik Gud till ära och pris. Den kristnes handlande är ett samtycke till kärlek, som det är sagt: ”Och vi har lärt känna den kärlek Gud har till oss och tror på den” (1 Joh 4:16).

Den äktenskapliga handlingen i synnerhet är kallad att vara rotad i eukaristin för att vara uttryck för Kristi kärlek till sin Kyrka och göra den närvarande. Denna kärlek är nämligen ett fullständigt och förbehållslöst självutgivande som alltid engagerar både kropp och själ och som av nödvändighet alltid måste öppna sig för dess frukter i den överflödande kärlekens kallelse att skänka nytt liv.

Delaktighet i Kristi dygder.

Med denna utgångspunkt hör problemet med etiken hemma i subjektets perspektiv (”första personspektivet”). Subjektet är, som sina handlingars upphov och källa, den som förkovrar sig i kärleken. När man närmare betraktar handlingarnas inre principer går det moraliska resonemanget i riktning mot dygderna och det som är dygdernas egna rötter, det vill säga den utgivande kärleken som är en förening i kärlek med Kristus i Anden (jfr Livio Melina, *Sharing in Christ's virtues*, Washington 2001).

Dygd är något ”helt skilt från vanor” (jfr S. Pinckaers, *Le renouveau de la morale*, Paris, 1979). Dygd är i stället ett växande i frihet, en andlig energi som danar anlag och böjelser och ger utrymme för ett utmärkt handlande. Det är något som är helt fjärran från att helt enkelt hålla tillbaka passioner och lidelser. Dygder förverkligar deras ”sanna integration” (jfr K. Wojtyła, *The Acting Person*, 1979) i ljuset av det som är sant om en persons godhet, i vilken ligger kallelsen till att i frihet ge sig själv i kärlek. Impulser, känslor, passioner och tillgivenhet tas emot med allt som de utlovar och höjs till en nivå av andligt möte med en annan person. På denna väg handlar den moraliska regeln inte längre om en yttre kontroll av naturlig dynamik utan om utbildning i dygder eller i frihetens tillväxt i kärlek. (S:t Thomas av Aquino, *Summa Theologiae I-II*, q. 92, q. 1; G. Abbà, *Lex et virtus*, 1983). I den kristna dimensionen ligger dygderna som ”ett deltagande i Kristi dygder” (S:t Bonaventura). Genom Anden införlivar Kristus den kristne med sin fullkomliga kärlek till Fadern. Dygderna är de bröllopsgåvor som Kristus ställer till förfogande för sin Kyrka i Anden, för att fullkomliggöra henne, ”ty han ville själv låta kyrkan träda fram till sig i

härlighet utan minsta fläck eller skrynkla; helig och felfri skulle hon vara". (Ef 5:27). Kristi brudgumskärlek, som den kristne deltar i, är alla andra dygders moder och gestalt. Dessa dygder är de strategier som gör Kristi kärlek närvarande i varje tid. (jfr S:t Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae* 1.15.25).

Äktenskaplig kärlek är alltså uttrycket för Kristi brudgumskärlek till Kyrkan. Kyskheten är inte reducerad till avhållsamhet utan är en sann kärleks dygd, styrkt i makarna genom Anden.

Etikens kyrkliga vistelseort.

Den fråga vi ställde angående det moraliska subjektet är också en fråga om subjektets genesis, Kyrkan. Den kristne kan inte utan vidare göra anspråk på autonomi eller förminska sig själv till heteromontänkande eftersom han är son, son eller dotter i Sonen, född in i en ny frihet som son eller dotter genom Kristi kärlek till Kyrkan.

Kyrkan, Kristi Brud, är också den kristnes Moder. I henne föds den kristne och modelleras fram i dygderna. I henne bildas samvetet till ett kyrkligt "kännande" som stödpelare mot varje autonom självförhåvelse och varje undergiven likformighet. "*Den som önskar leva har en plats där han kan leva, en plats att utgå från i livet. Kom närmare, tro, låt dig bli införlivad så att du kan bli levandegjord. Fly inte från de andra lemmarnas gemenskap*" (S:t Augustinus, *In Johannis evangelium tractatus*, 26.13). Den kyrkliga gemenskapen blir *morum regula*, inte av yttre eller juridiska skäl, som begränsning, utan som hjärtats och förståndets inre referens.

Om dessa är de väsentliga riktmärkena för bröllopsantropologins etiska utveckling, blir den pastorala frågan det grundläggande problemet med hänsyn till det kristna subjektets tillkomst och fostran.

Den pastorala dimensionen.

Att fostra är att arbeta med utbildning.

Profetian om bröllopsmysteriet, som är en del av *Humanae Vitae*, har utvecklats mycket under de senaste 30 åren. De tankar och idéer som utvecklats visar hur

det känsliga ämne som utgör encyklikans specifika innehåll i själva verket medförde ett helt koncept kring människan och det samhälle på vilket, till syvende och sist, en civilisation stöder sig. Mot den bakgrunden måste vi anta att arbetet med utbildningen är Kyrkans primära uppgift. Den ”nya evangeliseringen” och det ”tredje milleniet”, för att citera två centrala begrepp i Johannes Paulus II's läroämbete, kan inte skiljas från vår medvetenhet om att varje mänsklig varelse alltid är *docibilis Dei* (jfr Joh 6:45. ”*alla skall bli Guds lärjungar*”). ”*Vördade bröder, älskade söner och döttrar, alla människor av god vilja, er kallar vi nu till en synnerligen stor insats för uppfostran, för framsteg och kärlek*”, HV 31).

Denna uppgift kräver först av allt ett lämpligt subjekt, nämligen Kyrkan, som måste födas i personerna som svar på Jesu Kristi initiativ, Han som frambringar sin Brud i sakramentet (Skärtorsdagen) och på Korset (blod och vatten). Av den anledningen har fäderna talat om Maria som *Ecclesia immaculata*. Runt henne samlas det döpta folket, inlemmade i en enda kropp genom tro och dop, ur vilka deras personliga sändning flyter fram. Det kyrkliga subjektet måste påtagligt komma till uttryck på alla områden av mänsklig existens (familj, grannar, arbete), så att Jesu Kristi frälsningshändelse kan göras närvarande och vara öppen för det sakramentala mötet.

Det kyrkliga subjektet uppfattad på det sättet är kallad att evangelisera med full respekt för den ”metod” som Kristus själv förordar: ”Jag är vägen, sanningen och livet.” Detta är inkarnationens metod och fungerar så att den öppnar människan för verkligheten som helhet och drar henne med på en färd tillsammans mot Fadern.

Det som krävs, både för subjektets del och vad beträffar den fostrande metoden, är att det finns vittnen som är övertygade om händelsen Jesus Kristus som principen för nytt liv, att det finns mänskliga varelser som i frihet förstår hur man ska framställa Jesus Kristus till andra människor som också är fria. I detta holistiska perspektiv på fostran ser man uppmärksamt på nödvändigheten att ”skapa ett klimat som främjar kyskheten” (HV, 22). Inom ramen för ”den gudomliga lagen rörande äktenskap”, som måste följas och respekteras (HV 19), ”är Kyrkans lära beträffande den rätta födelse regleringen en förkunnelse av Guds egen lag. Ändå är det inget tvivel om att den för många kommer att synas inte endast svår, utan även omöjlig att följa... Men de som djupare reflekterar över detta kommer att inse att dessa ansträngningar ökar människans värdighet och bidrar till samhällets bästa” (HV 20).

Kyrkan, som moder och lärare, bemöter människan med samma inställning som Förlossaren, det vill säga ”hon känner deras svagheter, hon förbarmar sig över folkskarorna och hon välkomnar syndarna. Men hon kan på samma gång inte göra annat än att lära ut denna lag, som i själva verket är lagen för det mänskliga livet som återställts till sin ursprungliga sanning och väglett av Guds Ande” (HV 19).

”Jesus Kristus är den levande och personliga lagen” (*Veritatis Splendor*, 15., inoff. övers. G. Fäldt). Att följa honom handlar inte om en ”yttre efterföljelse” utan fordrar ”likgestaltande med honom” (VS, 21., inoff. övers. G. Fäldt). Lika mycket som bräcklighet kan känneteckna människan under hennes resa, saknas aldrig den nåd som ger Guds barn deras fulla frihet. I sitt identifierande av sig själv med Kristus, upptäcker lärjungen med förvåning att han i allt han eller hon gör känner ett andetag från sin relation med Fadern. Således är lärjungen tacksam för att den sårade friheten leds och uppehålls genom det bud som säger, att var och en som hoppas på Gud ”*renar sig själv liksom han är ren*” (1 Joh 3:3).

Den förhärskande kulturen och den kristnes frestelser

”Genom att bevara hela morallagen rörande äktenskapet intakt, är Kyrkan övertygad om att hon bidrar till uppbyggandet av en sann mänsklig civilisation” (HV, 18).

Dagens förhärskande kultur sveper in över många kristnas liv och utsätter dem för prövningar (”frestelser” i dess evangeliska betydelse). När vi uppmärksammar ett antal av dess primära kännetecken är det kanske lättare för oss att känna encyklikans och budskapets profetiska styrka som i sin helhet leder in på spåret till bröllopets mysterium.

Spiritualismen eller parapsykologin

En urholkad spiritualitet är mycket utspridd i dag också bland kristna. Det är med hjälp av *Humanae Vitae* möjligt att övervinna en sådan allvarlig frestelse, om man objektivt kan komma till klarhet om vår kropps stora värde som hela människans sakrament. Spiritualitet skild från vårt kroppsliga liv

är främmande för inkarnationens metod, i vilken Kristus ”uppenbarade sig som sakrament”, det vill säga som ett verksamt tecken på sin gudom och den frälsning han för med sig till oss. Det synliga i hans jordiska liv för oss nämligen till Honom som gudomlig Son och till hans återlösande mission (CCC 515). Spiritualismen hamnar till slut i den moderna logikens materialistiska ”hälsomedvetenhet” med dess försäkran om en fräsch, biologisk funktion för våra dödliga kroppar i en omöjlig evighet. Båda dessa inställningar berövar kroppen sin sakramentala betydelse. I trons perspektiv betyder det, att man inte riktigt kan förstå värdet av den kyrkliga och eukaristiska kroppen som platsen för den största frihet till vilken människan har inbjudits.

Det androgyna området

Encyklikan visar mot bakgrund av läroämbetets (Magisterium) tematiska arbete under de gångna trettio åren hur vi kan övervinna ännu en makroskopisk ”frestelse” i aktuell kultur, nämligen det androgyna området. Begreppet syftar på påståendet att en individuell människa kan ha förmåga att vara av två kön (bisexuell). Med begreppet androgyn håller man inte längre fast vid sexuell olikhet som grundläggande utan ser mannen och kvinnan som två strukturellt ännu icke fullbordade halvkor med en drivkraft mot en förmodad ursprunglig enhet. ”Jagets” fullbordande antas kunna ske i detta illusoriska synsätt där två halvkor återförenas till en hel i sökandet efter en omöjlig och förlorad frid. Detta synsätt lämnar mer och mer utrymme för den tragiska illusionen att sexualitet inte är något mer än en ”option”, alltså att det för varje person skulle vara möjligt att välja sin plats på det sexuella området i enlighet med var och ens känsla och uppfattning.

Mot påståendet att kulturen av egen kraft kan ”producera” naturen har *Humanae Vitae* och efterföljande uttalanden av Läroämbetet visat, att sexuell olikhet, sedan man noga reflekterat över den, inom ramen för bröllopsmysteriet introducerar denna olikhet, inte som något som kommer till ”jaget” utifrån, utan som uttryck för att ”jaget” är till för en annan. Kroppen (i sin egenskap av att vara hela människans sakrament) definieras från början till slut genom sin oöverstigligen sexuella olikhet. Denna kropp ligger till grund för den mänskliga *dia-logos* som annars skulle vara omöjlig. Det är detta förhållande som möjliggör handlingar (också den äktenskapliga akten) som sanning är fria.

Dualismen

Den allmänt spridda frestelsen till klyvning mellan handlingars personliga och sociala dimension kan också motverkas med hjälp av profetian om bröllopets mysterium. Denna dualism är resultatet av det moderna förnekandet av ett aristoteliskt begrepp, som S:t Thomas återinförde i början av *Secunda Pars* av *Summa Theologicae*, där han säger, ”i den utsträckning som människan är en rationell varelse måste hennes handlande bedömas utifrån livet som helhet och riktas mot de ändamål och det goda som väsentligen kännetecknar det”. I det perspektivet kan man förstå mänskligt beteende som ett gott liv i praktisk gärning som lika mycket handlar om personligt som socialt beteende med både privata och samhällsliga konsekvenser, utan artificiell separation mellan individ och gemenskap. Sociopolitisk reflexion (moralfilosofi) kan då förstås som en sådan livsstils praktiska filosofi. (jfr G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Rom, 1996).

I dag står vi tvärtom inför en bild av offentlig etik i motsats till så kallad privat etik som exakt avspeglar en redan befintlig indelning i personlig frihet och civilrättslig eller juridisk frihet. Offentlig etik framstår alltmer som formell och normbaserad. Som Alasdair MacIntyre (jfr Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame press, 1981) med rätta observerat, så utesluts allt som förstås som dygd, och etiska frågor överlämnas till individens personliga och fria val. Det finns då inte längre någon kontakt mellan de subjektiva intressenas område och området för objektiva moraliska krav, vilket skapar ett artificiellt motsatsförhållande mellan krav och tillfredsställelse, vilja och plikt.

Inom till exempel familjens område finner vi denna dualism i motsatsförhållandet mellan längtan efter föräldraskap å ena sidan och barnet som rättskapabelt subjekt med socialjuridisk självständighet å andra sidan. Barnet betraktas inte längre som en naturlig gåva och frukt av makarnas kärlek utan blir ett ”föremål” som underställs föräldrarnas suveräna vilja. (jfr *Evangelium Vitae*, 42).

Det är då inte så överraskande att vi nu bevittnar en än starkare betoning av personliga rättigheter på individens område, - en konsekvens av en ytlig förståelse av den Gyllene Regeln, ”gör inte mot andra vad du inte skulle vilja att andra gjorde mot dig” - och en uppfattning om samvetsfriheten som ett absolut krav, frikopplad från varje form av nödvändig hänvisning till sanningen,

som i sin mest uttömmande betydelse är Jesus Kristus själv (*Veritatis Splendor*, 15). *Humanae Vitae* och dess profetia om bröllopets mysterium kan nu ställas mot dessa inskränkningar och peka fram emot en framkomligare väg.

Människan kan medvetet dras till ett liv, där hon finner det rätt och passande (*cumvenientia*) att följa Kristi lag, så som den framträder i den oupplösliga hopflätningen av sexuell olikhet, kärlek och fruktbarande (bröllopsmysteriet).

Människan lär sig alltid till slut att hon är kapabel att behärska sig (uppoftningar), vilket ger henne möjligheten att i full utsträckning råda över den emotionella dimensionen av sitt eget väsen som en plats för verklig frihet. Alla andra dimensioner av hennes existens (arbete och socialt liv) påverkas av den.

(Översättning från den engelska översättningen ”*The Nuptial Mystery*”, (Michelle K. Borrás) av det italienska originalet (”*Il mistero nuziale*”, Rom 1998-2000), till svenska april 2009 - februari 2011, G. Fäldt; utg. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, US/ Cambridge UK, 2005).