



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSFAKULTET

Deltakelse i guddommelig liv

Begrepet guddommeliggjørelse i ortodoks kristendom ifølge den rumenske teologen Dumitru Stăniloae

Knut Ove Karlsen

Veileder

Professor Harald Hegstad

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske menighetsfakultet, 2013, vårsemesteret

AVH505: Masteravhandling (30 ECTS)

Erfaringsbasert master i religion og etikk

Innhold

1. Innledning	
1.1 Hvorfor guddommeliggjørelse?	1
1.2 Problemstilling	2
1.3 Hvorfor Stăniloae?	3
1.4 Kilder	5
1.5 Fremgangsmåte	6
2. Guddommeliggjørelse	
2.1 Problemet med guddommeliggjørelse	7
2.2 Theosis i Bibelen	7
2.3 Fra kirkefedrene til nypalamittene	8
2.4 Ulike aspekter ved theosis	11
3. Gud og skapelsen hos Dumitru Stăniloae	
3.1 Treenigheten. I begynnelsen var kjærligheten	12
3.2 Kunnskap om Gud	14
3.3 Skapelsen	16
3.4 Verden som Guds gave	17
3.5 Mennesket	19
3.6 Syndefallet	21
4. Jesus Kristus og frelsen	
4.1 Logos	22
4.2 Inkarnasjonen	24
4.3 Kenosis og guddommeliggjørelse	27
4.4 Kristi tredelte embete	28
4.5 Ulik oppfatning av frelsen	30
5. Renselse, opplysning og guddommeliggjørelse	
5.1 Innledning	33
5.2 Mulighetene for forening med Gud. Kristen mystikk	33
5.3 Askese som veien til frelse	35
5.4 Lidenskapene	38
5.5 Troen	42
5.6 Bot, selvkontroll og bønn	42
5.7 Kjærlighet	45
5.8 Forening med Gud. Guddommeliggjørelse	48
5.9 Ortodoks spiritualitet hos andre ortodokse teologer	50
5.10 Kritikk av Stăniloaes teologi	51
5.11 Selvfornektelse i andre retninger. En sammenligning	55
6. Konklusjon	57
7. Litteratur	61

1 Innledning

1.1 Hvorfor guddommeliggjørelse?

Begrepet guddommeliggjørelse (gresk: *theosis*) er sentralt i ortodoks teologi. ”Gud ble menneske for at mennesket skulle bli Gud i ham”, sa Athanasius av Alexandria, en av kirkefedrene (ca 296-373 e. Kr.).¹ Guddommeliggjørelse karakteriserer den ortodokse forståelsen av frelsen, men virker fremmed i vest, fordi det kan synes som om skillet mellom skapt og uskapt blir borte. Utgangspunktet er at mennesket er skapt i Guds bilde², og at denne likhet med Gud gir en mulighet for forvandling. Syndefallet ødela dette, men Jesus Kristus åpner denne muligheten igjen. Inkarnasjonens formål er guddommeliggjørelse av mennesket. Kristus er en bro mellom Gud og mennesket, han som selv er både Gud og menneske. Den Gud som skapte verden, er den samme som kom til jorden i mennesket Jesus. Kristus er det sanne bilde av Gud, selv om målet for enhver kristen er guddommeliggjørelse. I ortodoks forstand karakteriserer guddommeliggjørelse menneskets forening med Gud, eller deltakelse i det guddommelige liv.³

Med den ortodokse kirke menes her de autokefale kirker i øst som har sakramentalt fellesskap med den økumeniske patriark i Konstantinopel. Det er altså flere selvstendige kirker, uavhengige, ikke knyttet sammen i en sentral organisasjon, men med felles teologisk ståsted.⁴ Med tanke på lære vil det da være naturlig å snakke om én ortodoks kirke, selv om de ikke har noen felles streng hierarkisk struktur med en pave på toppen.⁵

Begrepet guddommeliggjørelse eller *theosis* (begrepene brukes om hverandre som synonymymer i denne avhandlingen) oppstod i antikken og er blitt brukt av kirkefedrene og østlige teologer. Guddommeliggjørelse er kanskje det mest sentrale begrepet i ortodoks kristendom. Det oppfattes som unikt ortodoks, derfor ønsker jeg å belyse det, ut fra en interesse for ortodoks kristendom. *Theosis* åpner opp for en annen forståelse av frelsen og oppfatning av Gud i den kristne religion. Den ortodokse teologen Christos Yannaras hevder at *theosis* er det sentrale punktet som skiller den østlige kristendom fra den latinske-vestlige.⁶

¹ Meyendorff (1987): 113.

² 1Mos 1,26-27

³ Staniloae (2003): 22

⁴ Ware (1997): 7

⁵ Ordet ”ortodoks” brukes også som motsetning til ”heretisk”, dvs ”rettroende” og betegner den ”mainstream” kristendom hvis lære ble fastslått gjennom de syv økumeniske konsiler i senantikken og tidlig middelalder.

⁶ Ifølge Rise (2011): 61

Det er også skrevet en del fra luthersk hold i de senere år angående forsøk på å finne en lære om guddommeliggjørelse hos Luther.⁷ Men begrepet har i seg selv ingen sentral rolle verken i katolsk eller protestantisk teologi.⁸

1.2 Problemstilling

Det er min mening med denne oppgaven å belyse begrepet guddommeliggjørelse slik det fremstilles hos den rumenske teologen Dumitru Stăniloae (1903-93). Hvordan oppfattes guddommeliggjørelse, hva innebærer det med tanke på sentrale spørsmål i den kristne tro slik det forstås i den ortodokse tradisjon? I og med at det er et så sentralt begrep i ortodoks kristendom, gjennomsyrrer det ulike emner i teologien. Jeg har valgt å konsentrere meg om gudsoppfatningen, skapelsen og frelsen, især med henblikk på menneskelivet forstått som en prosess mot guddommeliggjørelse.

Problemstillingen er: *Hva ligger i begrepet guddommeliggjørelse ifølge Dumitru Stăniloae med hensyn til forståelsen av Gud, skapelsen og frelsen, og hva innebærer det for den enkelte kristnes liv?*

En sentral kristen tanke er mennesket som skapt i Guds bilde. Hvordan oppfattes dette med tanke på guddommeliggjørelsen? Jeg vil belyse sammenhengen mellom skapelsen, frelsen og guddommeliggjørelsen, og hva det impliserer i forholdet mellom mennesket og den treenige Gud, slik det fremstilles hos Stăniloae. Guddommeliggjørelse som målet i den troendes liv, som forening med Gud, og i relasjon til andre, hva det betyr for det åndelige liv, er også innenfor samme problemstilling. I den sammenheng kan man vise til at den ortodokse kirke har en lang asketisk og mystisk tradisjon. Stăniloae påpeker at målet for det åndelige livet er helbredelse av naturen og forening med Gud. Helbredelse av naturen krever asketisk disiplin – hva innebærer det? Ifølge Stăniloae er ikke ortodoks askese en kamp *mot* naturen, men *for* den.⁹ Jeg ønsker med denne avhandlingen å belyse hva det innebærer.

⁷ F. eks. hos Braaten (1998): 25 ff. Kaufman trekker i sin doktoravhandling fram motforestillinger mot bruken av begrepet theosis i den sammenheng, og viser til "den finske skolen", på grunn av mangel på terminologisk klarhet. Kaufman (2009): 20. Han viser her til en artikkel av Gösta Hallonsten. Artikkelen står i Christensen m.fl. (2008): 281 ff.

⁸ Christensen m.fl (2008): 33

⁹ Berger (2008): 413.

1.3 Hvorfor Stăniloae?

Stăniloae er en av vår tids største ortodokse teologer.¹⁰ Hans hovedverk er *Teologia dogmatică ortodoxă* som utkom i 1978, senere på engelsk i seks bind med tittelen *Orthodox Dogmatic Theology, The Experience of God*, noe som gjorde ham mer kjent i vesten.¹¹

En nåtidig ortodoks teolog er fremdeles grunnleggende patristisk i sin tenkning, skriver Ware i forordet til det første bindet i *The Experience of God*.¹² Det er også noe som skiller øst og vest; fra et vestlig ståsted kan det gjerne virke som om den ortodokse teologien er noe tilbakeskuende. I yngre år fordypet Stăniloae seg i palamittisk teologi, og hans første større studie, som kom i 1938, omhandlet Palamas, og hadde (på engelsk) tittelen *The life and Teaching of St. Gregory Palamas*. Ved siden av Palamas er også Maksimos Bekjenneren viktig for ham, foruten de kappadokiske fedre, Basilios den store, Gregor av Nazians og Gregor av Nyssa, som han siterer hyppig. Andre er Dionysios Areopagitten (500-tallet) og Palamas' samtidige, Nicholas Cabasilas. Stăniloae sine verker er basert på den apostoliske tradisjon slik den er fortolket av kirkefedrene, men han er ikke opphengt i fortida; teologien skal være et vitnesbyrd om Guds nærvær, ikke noe abstrakt system, men uttrykk for personlig erfaring.¹³ Og den skal ta tidens utfordringer på alvor:

*Jeg ble overbevist om at det er en organisk enhet mellom patristisk tenkning og den tenkning som trengs for å respondere på dagens problemer.*¹⁴

Av teologer fra vår tid som han viser til i sine bøker, kan nevnes Vladimir Lossky, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar og Karl Barth, de tre sistnevnte ofte for å få fram forskjellene mellom ortodoks, katolsk og protestantisk teologi.

Stăniloae ble født i en liten landsby i Romania, Vlădeni, i nærheten av Braşov. Hans dypt religiøse bondeforeldre satte sitt preg på ham, og han begynte på presteseminar i 1922. I løpet av studiene leste han de greske kirkefedrene, og han lærte seg også russisk for å kunne lese den russiske forfatteren Bulgakov.¹⁵ Han tilbrakte noen ord utenlands, i Athen, Munchen, Berlin og Paris. Under utenlandsoppholdet ble han eksponert for Karl Barth og den dialektiske teologi i tillegg til at han tilegnet seg grundige kunnskaper i tysk og gresk. I mellomkrigstiden begynte han å undervise i teologi ved det teologiske akademi i Sibiu; han

¹⁰ Bartos (2006):1; Berger (2008); Louth (2008): 32; Staniloae (1998): ix; Ware (1997): 168

¹¹ Jf. Turcescu (2002): 53

¹² Stăniloae (1998): vi

¹³ Stăniloae (1998): xiii

¹⁴ Stăniloae ifølge Berger (2008): 406

¹⁵ Ifølge Berger (2008): 406

ble også redaktør for en stor rumensk avis, *Telegraful Romăn*, noe som senere førte til problemer med myndighetene. Han giftet seg i 1930 og ble presteviet i 1932. I 1947 fortsatte hans akademiske karriere i București. I 1958 ble han arrestert og tilbrakte de følgende fem år i fengsel. Oppholdet i fengsel ville han ikke snakke mye om, men gav uttrykk for at prøvelsene brakte ham nærmere Gud.¹⁶ Så ble han igjen å finne ved det teologiske institutt i hovedstaden til han gikk av i 1973, men hans litterære produksjon fortsatte tett opp til han ble stedt til hvile i oktober 1993.

Stăniloae betraktet seg som en brobygger som la vekt på personlige forhold, fellesskap og åpen dialog mellom kirkesamfunnene samtidig som han var dypt lojal til sin egen rumensk-ortodokse tradisjon. Romania er i en særstilling fordi det til tross for sin latinske kultur er et ortodoks land. Romania er ei latinsk øy i et slavisk hav, og et møtepunkt mellom protestanter, ortodokse og katolikker. Derfor er Stăniloae og hans bakgrunn interessant. En annen side er at under kommunismen var kirken presset under regimet med fare for å bli blind for folkets behov og forsvar for menneskerettigheter. Under disse omstendigheter fastholder Stăniloae at kirken ikke kan fremheve noe eksisterende sosialt system.¹⁷

Mer kjent i vest av samtidige ortodokse teologer er for eksempel eksilrussere som Vladimir Lossky og John Meyendorff. Romania er en annen innfallsvinkel til ortodoksien og Stăniloae er den mest fremtredende rumenske teolog i det tyvende århundre og tilhører sammen med blant andre de to ovennevnte den såkalte ”nypatristiske” skolen.¹⁸

Hellas, ikke Russland, står nærmest Romania når det gjelder ortodoksien, og en tekstsamling som har hatt stor innflytelse på ortodoks spiritualitet, er *Filokalia*, hvis eldste tekster stammer fra det tredje århundre og kirkefedre som Maksimos bekjenneren og Johannes av Damaskus. I den sammenheng må nevnes Mont Athos, et klosterfellesskap i Hellas, som skapte samlinger av spirituallitteratur og inkorporerte dem i *Filokalia* i løpet av det tolvte og trettende århundre. Denne skriftsamlingen ble redigert og utgitt samlet første gang i 1782 av Nikodemus Hagoritten og Makarius av Korint. Den russiske versjonen ble publisert i 1857.¹⁹

En av de første som oversatte og utgav *Filokalia* på et moderne språk, var Stăniloae, og det er regnet som ”en monumental hendelse i Romanias kulturelle liv”²⁰. Det første bindet på rumensk kom i 1946, etter at to av hans studenter kom tilbake fra et besøk på Mont Athos

¹⁶ Turcescu (2002): 21. En grunn til hans taushet om fengselsoppholdet kan være at under kommunismen kunne det innebære fare å snakke ut om slikt.

¹⁷ Stăniloae (2000): 194

¹⁸ Papanikolaou (2008): 64

¹⁹ Turcescu (2002): 26

²⁰ Berger (2008): 410

medbringende den greske Filokalia. Under vanskelige omstendigheter, særlig på femtitallet, på grunn av kommunistenes maktovertakelse, kom det ut åtte bind med jevne mellomrom fram til 1979. Hans versjon av Filokalia ble imidlertid større enn den greske, da han inkluderte andre klassiske kristne forfattere. Totalt utkom tolv bind på rumensk, ofte på om lag 400 sider hver, det siste i 1991, to år før han døde. Verket gjorde ham kjent i vest; den første artikkel om Stăniloae og hans utgave av Filokalia kom i Frankrike i 1958, etter at det fjerde bindet var utgitt.

1.4 Kilder

Stăniloae hadde en enorm litterær produksjon. Jeg har konsentrert meg om fem bøker av Stăniloae som primærkilder: Bind 1-3 av *Orthodox Dogmatic Theology. The Experience of God*. Bind én har undertittelen *Revelation and Knowledge of the Triune God* og tar for seg den naturlige og overnaturlige åpenbaring, forståelsen av Gud, og skrift og tradisjon, det vil si kildene til vår kunnskap om Gud. Bind to har den engelske undertittelen *The world: Creation and Deification* og omhandler skapelsen av den synlige og usynlige verden, av mennesket og englene, av Guds fiender, demonene. Det tar også for seg menneskets ansvar for verden, samt syndefallet. Bind tre har tittelen *The Person of Jesus Christ as God and Savior*. Her er det frelsen i Jesus Kristus som er tema, inkarnasjonen og guddommeliggjørelsen av hans menneskelige natur.

Den fjerde boken, *Orthodox Spirituality*, tar for seg målet med det som blir kalt ortodoks spiritualitet og meningen med og muligheten for forening med Gud. Boken er tredelt: første del tar for seg renselse fra lidenskapene, andre del opplysningen fra Den hellige ånd, mens tredje del kan kalles ”fullkommengjørelse” – det vil si guddommeliggjørelse. Denne disposisjonen gjenspeiler forståelsen av guddommeliggjørelse som en prosess mot fullkommengjørelse, hvori inngår tre stadier: renselse, opplysning og fullkommengjørelse

I den femte boken, *The Holy Trinity*, legger Stăniloae ut den kristne treenighetslæren, slik den fremstår i den ortodokse tradisjon, nødvendigheten av den, og hva det gjør med forholdet til og oppfatningen av relasjonen mellom Gud og mennesket, og mellom menneskene. Den er et supplement til de fire andre bøkene.

Disse fem bøkene dekker det emnet jeg har tatt for meg, og gir et fyldig bilde av Stăniloaes teologi generelt og hans tanker om theosis. I tillegg har jeg under arbeidet brukt en god del litteratur som direkte har tilknytning til Stăniloae, ved at de omtaler hans teologi og gjør rede for hans anliggende og plassering i teologisk sammenheng. Særlig vil jeg framheve rumeneren Emil Bartos´ fyldige bok som er en evaluering og en kritikk av Stăniloaes bruk av

begrepet *guddommeliggjørelse*. Protestanten Bartos' bok er den første grundige studie av Stāniloae med henblikk på hans forståelse av theosis. Ellers stammer den litteratur jeg har valgt fra eksilrumenere i Canada og USA med teologisk bakgrunn, og annen engelskspråklig litteratur av teologer hovedsakelig i den ortodokse tradisjon, som for eksempel Timothy Ware og John Meyendorff. Nyutgivelser på engelsk av Stāniloaes publikasjoner har ført til ny interesse for ham ut over ortodokse kretser.²¹ John Kaufmans doktoravhandling har vært nyttig særlig med henblikk på bibeltekster knyttet til læren om theosis og den tidlige kirkehistorie. I tillegg refererer jeg til en del filosofisk litteratur, da Stāniloae gjør bruk av samtidens filosofer og psykologer i tillegg til kildene i Filokalia i sin teologi.

1.5 Fremgangsmåte

I det etterfølgende kapitlet vil jeg komme inn på theosislæren slik den utviklet seg fra kirkefedrene, altså en kort historikk om begrepet guddommeliggjørelse fra kirkefedrene og framover. I kapittel 3 vil jeg belyse Stāniloaes bruk av begrepet ut fra hans egen litteratur, knyttet til gudsforståelsen, skapelsen og synet på verden (kosmologien), frelsen og ortodoks spiritualitet. Hva forholdet er mellom Gud og skapningen, samt syndefallets konsekvenser, er tema her. Theosis ses på som årsaken til og formålet med skapelsen av verden og mennesket. Kapittel 4 omhandler det kristologiske aspektet av guddommeliggjørelsen, personen og frelseren Jesus Kristus, det inkarnerte Logos, som gjorde det mulig å gjenopprette det opprinnelige forholdet til Gud. I det siste kapitlet vil jeg belyse målet for enkeltmenneskets liv, som er oppstigning til Gud, og som er en tredelt vei: renselse, opplysning og guddommeliggjørelse. Dette er en åndelig oppstigning og innebærer en prosess hvor selvet blir reorientert fra selvopptatthet til kjærlighet, de åndelige og intellektuelle gaver blir forsterket og fullendes i guddommeliggjørelsen, som vil si å bli fylt med Guds nærvær.

Det er altså skapelsen og frelsen i et antropologisk perspektiv denne avhandlingen er konsentrert om. Andre viktige bidrag fra Stāniloae kunne vært interessante, også sett ut fra theosis. Det gjelder hans ekklesiologi, forholdet mellom treenigheten, kirken og sakramentene.

²¹ Øyvind Rise fremholder den gryende interessen blant protestanter for theosislæren i sin artikkel, og nevner bl.a. tyskeren Jürgen Moltmann. Rise (2011): 61.

2. Guddommeliggjørelse

2.1 Problemet med guddommeliggjørelse

Hvordan kan et menneske bli guddommelig uten å komme i konflikt med det fundamentale skillet mellom mennesket og Gud? I *the Orthodox Study Bible* mellom kapittel en og to i Peters annet brev står det en kommentar om hva guddommeliggjørelse *ikke* er.²² Det er tydelig at guddommeliggjørelse kan være problematisk å forstå, når man er nødt til å komme med en slik kommentar. Det reiser en rekke spørsmål av psykologisk, filosofisk og teologisk art.²³ Grensene mellom guddommelighet og menneskelighet, og begrensningene for helliggjørelse og perfektjon i dette liv – det er utfordringer knyttet til dette begrepet. Stăniloae sier det slik:

*Orthodox spirituality has its goal the deification of man and his union with God, without being merged with him. It has as a basic conviction the existence of a personal God, who is the supreme source of radiating love. He prizes man and doesn't want to confuse him with Himself, but maintains and raises him to an eternal dialogue of love.*²⁴

I forståelsen av begrepet er det altså ikke snakk om noen identitet mellom Gud og mennesket. Kristendommen ble til i greske omgivelser, og i gnostiske skrifter fra senantikken kan man finne mystikere som uttrykker identitet med en gud, for eksempel i samlingen *Corpus hermeticum* der en mystiker sier til Hermes: ”Du er jeg, og jeg er du”.²⁵ Den kristne kirke avviste en sånn tankegang. Likevel har det forekommet, også i vest, mystikere som under innflytelse av gnostisisme og platonisme har satt likhetstegn mellom den mystiske forening med Gud til substansiell identifikasjon med ham, for eksempel Mester Eckhart, altså en panteistisk oppfatning av foreningen med Gud. Andre retninger, særlig i protestantisk tradisjon, har gått motsatt vei, og avviser muligheten av en direkte erfaring av Gud, sier Stăniloae.²⁶

2.2 Theosis i Bibelen

Theosis fullbyrder frelsen, det er målet for frelsen, det sanne målet for menneskenes liv. De bibelske tekstene som gir løfte om theosis og som er brukt av talsmennene for theosis, er

²² *The Orthodox Study Bible* (2008): 1692.

²³ Jf. Christensen (2008): 28.

²⁴ Stăniloae (2003): 46.

²⁵ Finlan (2008): 79-80.

²⁶ Stăniloae (2003): 30.

mange, for eksempel: 1 Mos 1, 26-27; Sal 82,6; Matt 5, 48; 2 Kor 3, 18; 2 Pet1, 4 og 1 Joh 3,1-2.²⁷

Ligger det et løfte om guddommeliggjørelse i disse tekstene? Salme 82, 6: *Jeg har sagt: "Dere er guder"* blir sitert av Jesus i Johannesevangeliet 10, 34-35. Foranledningen er at han blir kritisert for å gjøre seg selv til Gud. I Matt 5,48 sier Jesus: *Vær da fullkomne, slik som deres himmelske Far er fullkommen*. Fullkommenhet og guddommeliggjørelse er ofte brukt som synonymer av kirkefedrene. Andre Peters brev foreslår, i alle fall er det tolket slik, at vi kan unnsnippe den materielle verden og vår dødelige menneskelighet, og bli guddommelig. John R. Lenz påpeker at vi må forstå kristendommen på bakgrunn av gresk filosofi. Kristendommen er i stor grad en filosofisk religion, mener Lenz. Gresk filosofi har hatt stor innflytelse, det er ikke bare snakk om det han kaller "retorisk dekorasjon" eller form. Han viser til 2. Peters brev 1, 4 – det er et ekko av platonsk uttrykksmåte, mener han. Det er det greske ordet *epithymia* som ligger til grunn for "lystene i verden" i den teksten. "Natur" brukes i betydningen "uforanderlig essens".²⁸

2.3 Fra kirkefedrene til nypalamittene

Ordet *theosis* finnes altså ikke i Bibelen. Likevel dukker det opp hele tiden i kirkefedrenes skrifter, som et resultat av kristologiske stridigheter i de første århundrene etter Kristus. I øst har man vært mindre opptatt av å uttrykke troen i klare læresetninger, det vil si gi en framstilling med et enhetlig begrepsapparat og læresetninger. Ingen bysantinsk teolog forsøkte å skrive en *Summa Theologica*, sier Meyendorff.²⁹

Det er oldkirkens stridigheter som danner bakgrunnen for ortodoks teologi. De til tider abstrakte diskusjoner under antikkens konsiler hadde likevel et svært praktisk formål: spørsmålet om menneskets frelse.³⁰

Etter ortodoks forståelse er ikke inkarnasjonen bare en respons på syndens makt over mennesket, men også en kjærlighetshandling. Det er ikke bare snakk om et oppgjør med arvesynden, men en utvikling fra å være skapt i Guds bilde til gudslighet.³¹

Etter de seks første konsilene var det slutt på de kristologiske stridighetene og teologien kunne utvikle seg ut fra egne forutsetninger. Den kanskje viktigste i denne perioden var Maksimos Bekjenneren (ca 580-662). Det sentrale tema hos ham er frelsen, det vil si

²⁷ Christensen (2003): 24.

²⁸ Lenz (2008): 60.

²⁹ Meyendorff (2008): 193. Jfr. side 25.

³⁰ Ware (1997): 20.

³¹ Ware ifølge Grande (2009): 117.

guddommeliggjørelsen. Alt er blitt til ved Guds tanke, hans *logos*. Menneskets *logos* er Guds bilde, som kan utvikles til ”gudlighet”, som er menneskets virkeliggjorte *logos*.

Klostervesenets teologi var basert på maksimen ”Guds rike er ikke av denne verden” og stod ofte som nyskapende i kontrast til de mer konservative kirkelige kretser. Selv om det var to retninger – eremittene, også kalt ”hesykaster”, og cenobittene, som levde i klosterfellesskap – kan man ikke snakke om ulikheter innen teologien. Den monastiske teologi skulle prege den ortodokse, østlige form for kristendom framover.³²

Den monastiske teologi er praktisk rettet og dominerte over den mer intellektuelle.³³ Den monastiske teologi legger stor vekt på faste, bønn og liturgi, og målet er å bli lik Gud. De grunnleggende monastiske ”dydene” er faste og sølibat – etter hvert vil munken undertvinge alle menneskelige lidenskaper og bli fullkomment frigjort. Deretter er det bønningen som muliggjør forening med Gud. En forskjell til de vestlige klosterbevegelsene er at man i øst har prioritert bønningen, mens man i vest har brukt mer tid på manuelt arbeid.³⁴

Den mest kjente bønningen innen den hesykastiske tradisjonen, er den såkalte Jesus-bønningen, også kalt ”hjertebønningen”. Det er en repetitiv bønn knyttet sammen med spesielle pusteteknikker og kroppsholdninger. Denne bønningen, i likhet med den hesykastiske tradisjonen fra begynnelsen av det annet årtusen, er knyttet til Athos i Nord-Hellas, det mest kjente klosterfellesskap i den ortodokse verden. Det ble grunnlagt kloster på Athos trolig på 800-tallet; i det ellefte århundre var det hele 180 av dem, og ennå i dag, etter århundrer også med plyndring og forstyrrelser, inkludert tyrkisk overherredømme fra 1453, er det over 20 klostre der.³⁵

Den første som knyttet menneskets forening med Gud gjennom ”indre bønn”, og som har hatt stor betydning for den ortodokse tradisjon, var Evagrius fra Pontos (d.399). Samtidig levde Makarios, som - i motsetning til Evagrius, hvis platonske påvirkning er tydelig fordi formålet er å fri sjelen fra menneskekroppen - setter *hjertet* i sentrum. *Hele* mennesket er bestemt til theosis.³⁶ Makarios stiller altså den bibelske tankegangen opp mot den platonske, som gikk ut på at kroppen var underordnet sjelen. ”Den indre bønn”, som Evagrius snakket om, blir til ”hjertets bønn”, hjertet er forstått som sjelens sentrum, et knutepunkt mellom ånd og kjøtt, menneskets eksistenssentrum, så å si.³⁷

³² Meyendorff (2008): 102-103.

³³ Johansen (1996): 98.

³⁴ Årsaken kan være at den greske kulturkretsen betraktet fysisk arbeid som en sysselsetting for slaver. Dette ifølge Grande (2009): 45.

³⁵ Grande (2009): 47.

³⁶ Meyendorff (2008): 105.

³⁷ Johansen (1996): 99.

På den ene siden vil noen si at den kristne askesen og de monastiske dydene oppstod som en følge av en syntese mellom kristendom og platonisme;³⁸ på den andre siden har vi altså Makarios som avviser at sjelens mål er å bli skilt fra kroppen. Oppfatningen av hjertet, slik som Meyendorff framholder, som sentrum for menneskets psykosomatiske liv, er forankret i gammeltestamentlige tekster, særlig salmene. Hjertet betegner hele det indre mennesket, ikke bare dets emosjonelle liv, slik som hjertet gjerne oppfattes i det moderne vesten.³⁹

Hesykaste-striden var den siste teologiske strid innenfor den ortodokse kirke, og som nevnt var Gregor Palamas (1296-1359) sentral her. Hesykastene ble beskyldt for kjetteri.

Utgangspunktet var et sammenstøt med den gresk-italienske filosofen Vaarlam. Mot hesykastene argumenterte han for at enhver somatisk innblanding i bønn forstyrret et virkelig ”intellektuelt” møte med Gud; han var da angivelig influert av et platonsk menneskesyn.⁴⁰

Palamas er mest kjent for at han skiller mellom Guds *vesen* og Guds *energier*. Dette skillet forstås som et perspektiv som kun er der på grunn av vår utilstrekkelighet til å fatte Gud fullt ut. Imidlertid var han ikke den første som hadde denne distinksjonen. Også de kappadokiske fedre og Maksimos bekjenneren brukte denne tankegang, som er lånt fra aristotelisk filosofi, som innebærer at enhver natur har sin eksistensielle manifestasjon, sin energi.⁴¹ Palamas’ syn innebærer kort sagt: 1. Kunnskapen om Gud er en erfaring mennesket får gjennom sakramentene, dåpen og eukaristien og virkeliggjøres gjennom bønn, for eksempel den hesykastiske metode (Jesusbønnen), gjennom tjeneste for Gud og nestekjærlighet. 2. I sitt vesen er Gud totalt utilgjengelig, kun gjennom sine *energier* er han tilgjengelig. Ordet *nåde* eller *vilje* er tilsvarende ord, det er den kraft som Gud meddeler mennesket og som gir det del i det guddommelige liv. 3. Følgelig er menneskets frelse å forstå som theosis, guddommeliggjørelse.⁴²

Distinksjonen mellom Guds vesen og Guds energier⁴³ er viktig også hos dagens ortodokse teologer, for eksempel hos Lossky, Meyendorff og Staniloae. Dette er grunnen til at ortodoks teologi i dag refereres til som nypalamittisk.⁴⁴ I de følgende kapitler vil jeg komme tilbake til hvordan Stāniloae behandler disse begrepene, men også han understreker at Palamas egentlig ikke kommer med noe nytt:

³⁸ Jf. Grande (2009): 40 ff.

³⁹ Meyendorff (2008): 106

⁴⁰ Ifølge Meyendorff (2008): 117.

⁴¹ Meyendorff (2008): 61.

⁴² Meyendorff (2008):118; Johansen (1996): 108.

⁴³ Det greske ordet *energeia* kan også oversettes til ”virkekraft”, f eks hos Wyller (1996): 38 o.fl. Det rumenske ordet *lucrare*, som Stāniloae benytter, betyr egentlig ”arbeid” og er på engelsk oversatt med ”operations”. S. ser ut til å mene *lucrare* tilsvarer det greske *energeia*. Jf. Louth (2002): 69.

⁴⁴ Papanikolaou (2008): 64.

*The Eastern Fathers have made a distinction between the being and the operations of God. Saint Gregory Palamas did nothing more than hold fast to this distinction between the being of God and the uncreated operations flowing from it.*⁴⁵

2.4 Ulike aspekter ved theosis

Theosis kan etter kirkefedrene uttrykkes på forskjellig vis; det er ulike forståelsesformer av begrepet, knyttet til de ovenfor nevnte bibelsitater og kirkefedrenes forskjellige bruk av det. Etter en inndeling av Norman Russel er det fire hovedmodeller i den patristiske tradisjon hva angår theosis: den nominale, den analoge, den etiske, og den realistiske. 1) Den nominale modellen. Det er Guds "ærestittel" til menneskene som "guder" (Sal 82; Joh 10,34-35), det kan kalles den nominale modellen. Mennesket blir omtalt som guder, rett og slett. 2) Den analoge modellen, eller metaforiske, ser på guddommeliggjørelse som resultat av Guds nåde. Menneskene blir sønner og guder ved Guds nåde i relasjon til Kristus, som av natur er sann Gud og sant menneske. 3) Den etiske modellen. Her er oppnåelsen av likhet med Gud det sentrale. Den troende reproducerer de guddommelige kjennetegn ved imitasjon. Målet er å vokse inn i fellesskapet med Skaperen. Den viktigste teksten for kirkefedrene i denne sammenheng er 1 Mos 1, 26 og 1 Mos 2, 7. Dette er en "antropologisk" modell. Menneskets ånd blir deltaker i Guds hellige ånd ved at den blir blåst inn i Adam. Det er en dynamisk antropologi der målet med menneskets liv er å bli lik "prototypen", som er Kristus, det virkelige gudsbilde. 4) Den realistiske modellen. Inkarnasjonen gjør mennesket til deltaker i den guddommelige natur (2 Peter 1,4), og tilvender seg den ved hjelp av Kirkens sakramenter. Tanken er at mennesket ikke blir deltaker i Guds vesen, men ved hans nåde, i nattverden, blir mennesket "Kristus-bærer" og deltaker i hans guddommelige natur på den måten at Kristi kropp og blod blir en del av menneskets kropp og blod.⁴⁶

Guddommeliggjørelse kan altså forstås og uttrykkes på en rekke måter: som Guds ærestittel til kristne, som den troendes tilegnelse i dåpen, ved å oppnå likhet med Gud gjennom erkjennelse og imitasjon, ved sjelens deltakelse i guddommelig udødelighet og uforgjengelighet, ved transformasjon av den menneskelige natur ved guddommelig inngripen; herliggjørelsen av både sjel og kropp, det er forening med Gud gjennom deltakelse i de guddommelige energier.⁴⁷

⁴⁵ Staniloae (1998): 125.

⁴⁶ Etter Norman Russel, gjengitt i Bartos (2007): 9 ff og Kaufman (2009): 22 ff.

⁴⁷ Bartos (2006): 10.

Modellene overlapper hverandre. Særlig er det vanskelig å skille mellom Russels nominale modell og den analoge, hevder Kaufman. Kaufman forenkler Russel og foreslår tre parallelle tema å forstå theosis ut fra: 1) Henvisningen til mennesket som guder. 2) Idealet om likhet med Gud. 3) Ideen om menneskelig deltakelse i Gud.⁴⁸

3. Gud og skapelsen hos Dumitru Stăniloae

3.1 Treenigheten. I begynnelsen var kjærligheten.

Hvilken gud er det ved guddommeliggjørelsen vi skal ”delta i”? Hvem er Gud? Den kristne gud er en trinitarisk gud. Det klassiske uttrykket er ”ett vesen, men tre hypostaser.” Gud er altså én og tre samtidig. Hver og en representerer Guds vesen på fullstendig, men på forskjellig måte. Tollefsen drøfter i sin artikkel om gudsbegrepet i antikken bruken av ordene *hypostasis* (person) og *ousia* (vesen): Det er opplagt problematisk for moderne mennesker å bruke menneskelig analogi for å forklare treenighetslæren; Jakob, Peter og Johannes er alle tre hypostaser (personer), samtidig er de tre mennesker. Man kan likevel ikke si at Faderen, Sønnen og Den hellige ånd er tre guder. Det vil ifølge den kristne lære være feil. Den greske betydningen av ordet person eller *hypostasis* kan følgelig ikke nødvendigvis brukes i dagens betydning av ordet ”person”, sier han.⁴⁹

Dumitru Stăniloae bruker likevel analogien til mennesket: det er flere personer, men bare én *menneskehet*. *Hypostasis*, eller person, slik det forstås i denne sammenheng, er en åndelig enhet i streng korrelasjon med andre enheter, og, med tanke på mennesket, i relasjon også med den personlige Gud. En person er et unikt *hvem*. Sett som en kompleksitet av kvaliteter, snakker vi om *natur*. Sett som en enhet med en kompleksitet av kvaliteter, snakker vi om *person*. Både *hypostasis* og *natur* eksisterer i hvert menneske. *Hypostasis* er subjekt, som eksisterende eller opprettholdende *natur*. *Hypostasis* er ikke noe som kommer utenfra, men naturens nødvendige form straks den begynner å eksistere i virkeligheten. Ordene ”jeg varmer opp” eller ”jeg tenker” uttrykker både min identitet som subjekt som føler og tenker og min identitet som basis og kilde til følelse og tenkning. Det ene kan ikke være uten det andre når de begynner å eksistere. Menneskenaturen kan ikke eksistere konkret som kun *natur*, som ”objekt”, men har også identitet som subjekt. Heller kan ikke subjektet leve uten *natur*.⁵⁰

⁴⁸ Kaufman (2009): 23.

⁴⁹ Tollefsen (2011): 45.

⁵⁰ Stăniloae (2011):28.

Spørsmålet om treenigheten var som nevnt sentralt i det fjerde århundre, og Stāniloae siterer naturlig nok Gregor av Nazians og andre kirkefedre flere steder når han beskriver treenighetslæren.⁵¹ Det viktige for Stāniloae er at treenighetslæren uttrykker et *forhold* mellom Faderen og Sønnen, forent i Helligånden. Gud er i sitt vesen uttrykk for et kjærlighetsfellesskap. Gud kan ikke være bare én person, for da ville han mangle kjærlighetsfellesskapet. Han kan heller ikke være en mengde personer. De tre personer i guddommen står i relasjon til hverandre. Blant mennesker er alle, eller kan være, samtidig både far og sønn, ingen er forbundet med andre eksklusivt som far eller sønn slik det fremkommer i treenigheten. I Gud er det bare en som er Far. Samtidig er et umulig å si ”Far” uten å tenke på Sønnen, fremholder Stāniloae og viser til Joh 14, 8-11.⁵²

De tre personene i guddommen er ikke skapt, men har vært til fra evighet av. Det var ingen guddommelig essens (vesen, natur) før de tre begynte å eksistere som tre personer. Den treenige Gud er kjærlighet uten begynnelse. All eksistens kommer fra en eksistens som ikke har noen årsak eller noen begynnelse. En evighet av midlertidig karakter ville være en selvmotsigelse.⁵³

Fellesskap, forhold, kommunikasjon og kjærlighet er sentrale ord i Stāniloaes teologi. Kjærligheten forutsetter to ”jeg” som har et gjensidig forhold til hverandre; uten at de blandes sammen kan det være den største enhet mellom dem. Slik bruker han forholdet mellom mennesker for å forklare treenighetslæren. Samtidig er det slik at kjærligheten har sitt opphav i at vi er skapt i den hellige treenighets bilde. Vi er treenighetens ikoner. Slik blir det at vi alle må være et ”Jeg” i forhold til et ”Du” for å være virkelige mennesker. Treenighetslæren er dermed viktig for hans menneskesyn, og blir da noe mer enn formell lære; hans bruk av sosiale termer sier noe om forholdet mellom mennesket og Gud, og forholdet mellom menneskene. Mangel på kommunikasjon produserer ondskap og likegyldighet, sier han.⁵⁴

Ifølge Bartos er Stāniloae påvirket av den jødiske filosofen Martin Buber, som har beskrevet ”Jeg-Du-forholdet”. Hos Buber er ånden ikke i ”Jeg”, men *mellom* ”Jeg” og ”Du”, som luften du puster i. Buber snakker her generelt om begrepet Ånd. Ånd er menneskets svar til sitt ”Du”.⁵⁵

Ved at den første person i treenigheten er ufødt, manifesteres hans personlighet ved å føde en annen. Men ”jeg-du”-forholdet blir utvidet. Som mennesker erfarer vi at jo mer vi gir til

⁵¹ Stāniloae (2012): 26; Stāniloae (1998): 251.

⁵² Stāniloae (2012): 24.

⁵³ Stāniloae (2012): 3.

⁵⁴ Stāniloae (2012): 14.

⁵⁵ Bartos (2006): 319; Buber (1992): 37.

andre, jo rikere blir vi. Faderen gir også Den hellige ånd til Sønnen som et bevis på sin kjærlighet. Den hellige ånd utgår fra Faderen, Sønnen er født. Stăniloae bruker Gregor av Nazians for å understreke ”født” og ”utgått fra Faderen”.⁵⁶ Ånden er ikke bare en gave for menneskene, som fortsetter Sønnens arbeid, men Sønnen erfarer denne kjærlighet overfor den som avler (Faderen).⁵⁷

Han insisterer altså på en balanse hvor den ene person i treenigheten ikke kan eksistere uten den andre. Samtidig definerer han, som nevnt ovenfor, *person* og *natur*. *Natur* er svaret på ”hva?” mens *person* er svaret på spørsmålet *hvem*. Forholdet mellom person og natur er udelelig.⁵⁸

Treenigheten er nødvendig både for skapelsen og frelsen, ifølge Stăniloae. Forholdet mellom Faderen og Sønnen er basisen for å gi liv til bevisste skapninger, for de er kalt til brorskap med Sønnen. Av Sønnen er alt blitt skapt, og når menneskene falt fra formålet med at de ble skapt, ble han menneske. Gjennom den inkarnerte sønnen trer vi inn i et sønnefellesskap med Faderen, og vi ber til ham gjennom Ånden. Det er følgelig en nær forbindelse mellom treenigheten og frelsen:

*(...)salvation and deification are nothing other than the extension to conscious creatures of the relations that obtain between the divine persons.*⁵⁹

Den treenige Gud ville altså at andre skapninger skulle få del i det fellesskap som allerede var til stede i Den hellige treenighet. Følgelig impliserer skapelsen *theosis*, en virkelig deltakelse i guddommelig liv. Skapelsen er utvidelsen av et kjærlighetsfellesskap.

3.2 Kunnskap om Gud

Apofatisk teologi beskriver guddommen i negasjoner (benektende), det vil si den sier noe om hva Gud *ikke* er. Den referer til Guds transcendens, det vil si at Gud overskrider muligheten for menneskelig erkjennelse. Dionysios Areopattiten snakker om ”guddommelig ikke-viten” og ”u-erkjennelse”.⁶⁰ Alt som eksisterer, og som vi kjenner, har sin eksistens fra noe annet. Slik er det ikke med Gud, han er hevet over alle lover og referanser – derfor kan han ikke defineres, han er superekistent. Gud har en apofatisk karakter. Alle ord vi måtte bruke, er

⁵⁶ Stăniloae (2012): 32.

⁵⁷ Stăniloae (2012): 56.

⁵⁸ Berger (2008): 407-408.

⁵⁹ Stăniloae (1998): 248.

⁶⁰ Eliade (1985): 56

knyttet til vår eksistens og er definerbare. Gud kan ikke være emne for logiske demonstrasjoner eller inkludert i en kausal kjede; vi kan ikke konstruere noen intellektuell modell av ham. Samtidig er Gud personlig – han manifesterer seg selv som en personal realitet: Han er ”Jeg” *par excellence*. Det understreker Stăniloae flere ganger. En impersonal Gud vil ikke være superekistent, på alle vis ville han havne i et system av referanser.⁶¹

Motsatt har vi *katafatisk* teologi (bekreftende), som beskriver Gud som han er. Den refererer til Guds immanens, det vil si hans fremtreden i verden. Den uttrykker seg ved påstander. Bysantinsk teologi er både katafatisk og apofatisk.⁶² Ifølge Stăniloae er det et gjensidig forhold mellom katafatisk og apofatisk teologi. Det katafatiske er ikke forbundet med å forstå fullt ut, da det har sitt opphav i det apofatiske, og det apofatiske er heller ikke helt ukjent. Apofatisme er ikke komplett uvitenhet, katafatisme er ikke total kunnskap.⁶³ Vi kjenner Gud gjennom katafatisk kunnskap bare som årsak til verdens skapelse og opprettholdelse. Den apofatiske kunnskap om Gud får vi gjennom mystisk erfaring som overskrider muligheten for å beskrive den med ord, sier Stăniloae.⁶⁴

Det synes derfor å innebære at Stăniloae kan betegnes som en ”mystisk” teolog. Bartos hevder at Stăniloae selv nekter for denne merkelappen på seg selv, uten at Bartos underbygger dette ved henvisninger.⁶⁵ I alle fall må man si at Stăniloae står i samme tradisjon som Maksimos Bekjenneren og Gregor Palamas, det er jo disse som han oftest siterer i denne sammenheng. Verken skriften eller kirkemøtene kan gi fullt uttrykk for Gud, de kan bare peke på noen sider av Hans eksistens. Det er umulig ved hjelp av menneskelig språk å beskrive Gud fullstendig. Teologiens eneste kilder er følgelig ikke bare Skriften eller kirkens utlegning, men det er mulig med en personlig erfaring av Gud. Det er i denne bysantinske ”mystiske” tradisjon Stăniloae står, etter Dionysios Areopagiten, Maksimus Bekjenneren og Gregor Palamas.⁶⁶

Denne mulighet for direkte kontakt med Gud har av og til blitt forbundet med *messalianisme*, en i antikken anti-sakramental og anti-kirkelig monastisk sekt. Men hovedstrømmingen i ortodoks teologi har likevel vært knyttet til sakramentene og dermed også

⁶¹ Stăniloae (1998): 135.

⁶² Johansen (1996): 94.

⁶³ Stăniloae (2012): 1 ff.

⁶⁴ Stăniloae (1998): 95 ff; Stăniloae (2003): 245 ff.

⁶⁵ Jf. Bartos (2006): 25 ff

⁶⁶ Berger (2008): 405.

kirkens hierarkiske struktur.⁶⁷ Slik også hos Stăniloae, som flere steder fremholder sakramentenes betydning.⁶⁸

Stăniloae skiller mellom en vestlig og østlig form for apofatisme. Den vestlige, kalt *via negativa*, forneker at Gud er erkjennbar, og understreker at menneskets tanke er hjelpeløs når det gjelder å ha kunnskap om Gud. Den østlige innebærer altså en direkte erfaring av Gud.⁶⁹ Denne erfaring begynner med dåp og nattverd og virkeliggjøres i bønn og gode gjerninger, ifølge Gregor Palamas.⁷⁰

3.3 Skapelsen

Eksistensen er fra evigheten. Denne evige eksistensen er det som skaper. Skapelseslæren i kristendommen fastslår at vi ikke er her på slump, men fordi vi er skapt av Gud. Vi er skapt *ex nihilo*.⁷¹ Det fremholdes veldig tydelig av Stăniloae. Gud lager av ingen ting – uten noen forutgående eksistens; verden har ingen opprinnelse i en evig substans. Her siterer han Athanasius, som tilbakeviser Platons oppfatning av at Gud har skapt av foruteksisterende materie, omtrent som en snekker som tar et stykke tre når han skal lage noe.⁷² Selv tiden er skapt, den tiden vi lever i. Verden ble ikke til som følge av nødvendighet, men av Guds kjærlige vilje. Å si noe annet innebærer en form for panteisme. Skapelsen er en fri handling av den treenige Gud. Stăniloae henter også mye fra Maksimos i sitt syn på skapelsen, som også skiller seg fra den platoniske.⁷³

Dette fremhever ikke bare Guds uavhengighet eller absolutthet, men understreker også at alt kommer an på Guds virkekraft – det skapte har ikke kilde til eksistens i seg selv. Skapelsen er en manifestasjon av Guds vilje, eller hans energier (virkekraft), ikke hans *vesen*. Skapelsen er et tegn på hans allmakt og frihet. Først og fremst viser Stăniloae at uttrykket *ex nihilo* er viktig fordi det er en forskjell mellom Gud og den verden Han skaper, for det andre viser det at Gud har gjort mennesket i stand til å frigjøre seg fra lovmessigheten i verden samtidig som det opprettholder friheten i verden.⁷⁴ Bare mennesket har en bevissthet og muligheter i forhold til verden og guddommeliggjørelsen. Mennesket oppfattes som et mikrokosmos, og skapelsen får en antroposentrisk karakter. Dette viser kanskje at man i ortodoks teologi er

⁶⁷ Meyendorff (2008): 22.

⁶⁸ Bartos (2006): 66, 254; Stăniloae (2012): xii; Stăniloae (2003): 55, 363. O.fl.

⁶⁹ Stăniloae (1998): 122.

⁷⁰ Johansen (1996): 108.

⁷¹ Uttrykket *creatio ex nihilo* stammer fra kirkefedrene. Kaufman (2009): 97 ff.

⁷² Stăniloae (2000): 16.

⁷³ Ifølge Bartos (2006): 114.

⁷⁴ Bartos (2006): 102.

opptatt av å se Guds allmakt som en kilde til guddommeliggjørelse, mens man i vest har forbundet allmakten med distansen mellom Skaperen og det skapte, mener Bartos.⁷⁵

Motiv og mål for skapelsen er som antydnet ovenfor (3.1), å gjøre det skapte deltakere i Guds intertrinitariske kjærlighet. Det er en spesiell forbindelse mellom treenigheten og guddommeliggjørelsen. Det treenige fellesskap er kilden til alle relasjoner. Den guddommelige essens er bare guddommelig i tre hypostaser, fordi disse tre har en verdi og et forhold seg imellom som er i stand til absolutt kjærlighet.⁷⁶

Stăniloae presiserer at både Skriften og trosbekjennelsen starter med at Gud skaper himmelen og jorden. Gud har en hensikt med skapelsen og dermed har vårt liv også en hensikt. Det er det samme Logos som frelser som har skapt (Joh 1,3). Og Han som har skapt verden, må være den overlegen, ellers vil Han ikke være i stand til å frelse den. Ordene ”i begynnelsen” indikerer den første forening av Guds evighet med tiden.

”In the beginning” is the first moment of the dialogue between the God who has come down to creation and the creation which is beginning along its path through time.”⁷⁷

3.4 Verden som Guds gave

Verden ble skapt som en gave fra Gud for menneskene. Verden er i vår tjeneste. Dette pålegger oss et ansvar overfor Gud og verden selv, og det er bare ved dette ansvaret at vi kan øke vårt fellesskap med Gud og med våre medmennesker. Mennesket må erkjenne at det har fått alt fra Gud.⁷⁸

Verden er *kontingent*.⁷⁹ Ordet er hentet fra filosofien og går igjen i Stăniloaes syn på verden. Kontingent betegner noe som er tilfeldig, ikke nødvendig, men også logisk mulig. For menneskets hånd er verden formbar og fleksibel, men også kontingent, i betydningen av at den ikke er nødvendig. Gud kunne ha latt være å skape den. Verden er *kontingent*, det vil si både *tilfeldig* og *mulig*, betinget. Den materielle verden velger ikke sine egne stier, men det bevisste mennesket er fornuft og ånd og handlende subjekt, har bevissthet om seg selv og verden, og har kapasitet til å ta avgjørelser på egen hånd.⁸⁰ Gud har satt sitt stempel på både mennesket og verden, verden er fylt med rasjonalitet. Mennesket er videre utstyrt med evne til å avdekke dette, til å få kunnskap om seg selv og verden.

⁷⁵ Ifølge Bartos (2002): 218.

⁷⁶ Stăniloae (2012):17 ff

⁷⁷ Stăniloae (2000): 8-9.

⁷⁸ Stănilae (2000): 21

⁷⁹ Stăniloae (2000): 43. *Contingent* - ordet er det samme på rumensk og engelsk. Det norske ordet ”tilfeldig” blir bare delvis dekkende her, da ordet også er forbundet med ”mulighet”.

⁸⁰ Stăniloae (2000): 52.

*On the other hand, the cosmos itself would be meaningless along with its rationality if there were no human reason that might come to know the cosmos because of its rational character.*⁸¹

Stăniloae siterer Maksimos Bekjenneren i det han avviser den greske filosofis tankegang at materien står det guddommelige Logos imot. Han snakker om en *rasjonalitet* som ligger i materiens muligheter. Men menneskets arbeid må guides ved etiske prinsipper, av et ansvar overfor menneskelig fellesskap og overfor Gud, sier Stăniloae.⁸² At verden eksisterer i fellesskap med Gud og mennesket, og at mennesket har et ansvar for naturens overlevelse, er sentralt for ham. Mennesket skaper seg selv, og skaper verden ved å virkeliggjøre muligheter som ligger den, i samarbeid med Gud (synergisme). Verden eksisterer som et instrument for menneskets guddommeliggjørelse.⁸³

I samsvar med Maksimos' tenkning er det altså hos Stăniloae ingen motsetning mellom Guds mysterium og rasjonaliteten i verden. Hans bruk av begrepet rasjonalitet innebærer at det er et middel som tjener et større formål.⁸⁴

Stăniloae understreker den gjensidige avhengigheten mellom verden og mennesket. Tanken om guddommeliggjørelse gjelder ikke bare mennesket, men inkluderer også naturen – det er en ontologisk enhet mellom menneskehet og natur. Forbundet med guddommeliggjørelsen eksisterer det en avhengighet mellom naturen og mennesket.

*Salvation and deification have their focal point in humanity, directly and unquestionably, not in a humanity disconnected from nature, but rather in a humanity ontologically united with nature. For nature is akin to, and embraces humanity, and humanity cannot find fulfillment without reflecting or working on nature.*⁸⁵

Dette viser at mennesket oppfattes som et ”mikro-kosmos”, en bro og et møtepunkt for hele skapningen.⁸⁶

Den faktor som forener Gud med skapningen, er den guddommelige *vilje* eller *intensjoner* – Det er en distinksjon mellom Guds natur og hans energier. Denne distinksjonen er som nevnt blitt kalt ”palamisme”, men har sitt opphav i Maksimos Bekjennerens skapelsesontologi

⁸¹ Stăniloae (1998): 2.

⁸² Stăniloae (2000): 44.

⁸³ Stăniloae (2000): 45.

⁸⁴ Rogobete (2002): 178.

⁸⁵ Stăniloae sitert i Bartos (2006): 123. Stăniloae (2011): 148.

⁸⁶ Ware (1997): 220.

basert på det athanasiske skille mellom *natur* og *vilje*.⁸⁷ Bibelens Gud er presentert som en levende gud som er opptatt av menneskene, mens gresk filosofi ikke har rom for en gud som har noen plass i religiøst liv. Det er en syntese av disse to motsatte syn som ligger i palamismen, ifølge Stăniloae. Guds uskapt energi har evne til å forandre, samtidig som Guds essens forblir uforandret. Guds personale karakter kan sammenlignes med en mor som kan leke med sitt barn, hun kan bringe seg selv ned til barnets nivå, samtidig som at hun bevarer sin modne bevissthet som mor. En Gud med en personal karakter kan, som andre, leve på to plan: han kan eksistere i seg selv, og eksistere for den andre.⁸⁸

3.5 Mennesket

Mennesket består av kropp og sjel. Menneskets sjel gjør mennesket til et bevisst subjekt, unikt og uerstattelig. Menneskesjelen gjør at vi kan snakke om ”noen” og ikke ”noe”.⁸⁹ Kroppen er konkret, følbart; en skapt rasjonalitet i materiell form forbundet med naturen. Sjelen er ikke identisk med denne følbare, konkrete rasjonalitet i kroppen, og opphører ikke å eksistere samtidig som at kroppen dør. Den intime forbindelsen mellom kropp og sjel betyr ikke at sjelen ikke kan eksistere etter døden. Kropp og sjel er skapt samtidig – sjelen eksisterer ikke før kroppen, slik som Origines og andre under platonsk påvirkning fremholdt.⁹⁰

Både mineralriket, planteriket og dyreriket har sin opprinnelse i Guds skaperakt. Men menneskekroppen er forskjellig fra all annen materiell natur, på grunn av sjelens nærvær i kroppen. Menneskesjelen er laget i den personlige Guds bilde. Det er altså en kvalitativ forskjell mellom mennesker og andre skapninger. Mennesket er ikke utviklet av naturen, dets begynnelse skyldes en spesiell begivenhet, og er ikke resultat av evolusjon eller tilfeldigheter. Mennesket har en spesiell plass i skaperverket; gjennom dets sjel er det i slekt med Gud. Mennesket er en ”inkarnert ånd”. Det vil si en enhet av kropp og sjel. Mennesket er ikke et verk av naturen. Kroppen er forbundet med naturen, mens sjelen er i slekt med Gud, men Stăniloae poengterer at Genesis forteller at menneskekroppens skapelse også er annerledes enn kroppen til dyrene, som er sprunget ut av naturen. Gud former menneskets kropp med tanke på sjelen. Gud lager kroppen ved å ta støv fra jorden; det er ikke jorden som blir kommandert til å produsere kroppen. At Gud puster liv i Adam er et bevis på at mennesket ikke bare er forskjellig fra naturen, som kroppen er tatt fra, men også at det har et særskilt *forhold* til Gud. Og det er ikke bare menneskets sjel som blir ”innpustet” i mennesket, men

⁸⁷ Meyendorff (2008):200

⁸⁸ Stăniloae (1998): 150.

⁸⁹ Stăniloae (2000): 65.

⁹⁰ Stăniloae (2000): 70.

også *nåden*. Dette ”pust” er altså mer enn bare biologisk liv, dyrene har også biologisk liv uten at de fikk det på denne måten – men innebærer et åndelig liv, et liv i samfunn med Gud. Mennesket er født til å strekke seg mot Gud.⁹¹

I bysantinsk tradisjon er nåden det guddommelige nærvær i mennesket, nåden gjør det til fullt menneske, den er en del av menneskenaturen og garanterer synergismen mellom den guddommelige vilje og menneskets frihet.⁹² Dette er en palamittisk erfaringsbasert forståelse av forholdet mellom Gud og mennesket, som også Stāniloae fremholder. Ifølge østlig teologi forutsetter kunnskap om Gud ”delaktighet” i Gud. En sann kristen kjenner Gud gjennom fri og bevisst erfaring. Stāniloae, i likhet med Meyendorff og andre, understreker at mens man i vest baserer seg på kunnskap gjennom deduksjon, kan man ut fra bysantinsk tankegang få direkte kunnskap om Gud.⁹³ Ifølge kirkefedrene kunne man tale om et *nous*⁹⁴, en høyere del av sjelen som kunne, etter å ha befridd seg fra det materielle, oppnå direkte kontakt med Gud på et intuitivt vis. Stāniloae sier at nous ikke så mye er uttrykk for en del av mennesket som uttrykk for hele personen i gudsforholdet, menneskets ånd. Det ser ut til å samsvare med Lossky. Ånden (nous) i den menneskelige naturen tilsvarener nærmest personbegrepet.⁹⁵

På grunn av dette spesielle forholdet til Gud er vi i ”Guds bilde”. ”Guds bilde” (1 Mos 1,27) er ikke knyttet til noen særskilt komponent i mennesket – også kroppen er i Guds bilde. Stāniloae bruker ord som ”fellesskap” og ”forhold” når han taler om *imago Dei*. Det er altså et begrep som bestemmer menneskets forhold til Gud like mye som et kjennetegn på menneskets vesen. Guds bilde er nært knyttet til theosis. Det er et soteriologisk perspektiv forbundet med det. Det er i guddommeliggjørelsen man finner menneskets fullkommengjørelse som Guds bilde, den størst mulige likhet med Gud. Ut fra dette ligger det elementer av prosess og utvikling i forståelsen av hva det vil si å være i Guds bilde. I samsvar med kirkefedrene skiller Stāniloae mellom ”bilde” og ”likhet”. ”I Guds bilde” er en gave fra Gud, ”likhet” er et oppdrag, veien mennesket skal gå, hjulpet fram ved Guds nåde, ”likhet” er å oppfatte som en etisk plikt. Han siterer flere, blant annet Johannes av Damaskus:

*”In the image” points therefore to the mind and freedom”, and ”in the likeness” to the greatest possible similtude in virtue.”*⁹⁶

⁹¹ Stāniloae (2000): 80.

⁹² Jf. Meyendorff (2008): 210.

⁹³ Staniloae (2000): 74 ff; Bartos (2006): 129; Meyendorff (2008):210.

⁹⁴ ”sinn”, ”fornuft”.

⁹⁵ Meyendorff (2008): 214.

⁹⁶ Staniloae (2000): 90.

Denne distinksjon hjelper oss å forstå menneskets situasjon etter syndefallet. Mennesket har forlatt den vei som leder til likhet med Gud, og selv "bildet" er svekket, men ikke totalt tapt. Uansett hvor syndefulle vi er, er ikke bildet helt borte. Det er viktig å merke seg at han knytter dette dialogiske aspektet angående guddommeliggjørelsen til treenigheten. Det er dette ontologisk-dialogiske forhold til Gud som forsvinner ved Fallet, sier han.⁹⁷

3.6 Syndefallet

Hvordan var mennesket før syndefallet? I en perfekt og guddommeliggjort tilstand?

Det ser ut til at Stăniloae oppfatter mennesket før syndefallet som i en tilstand av uskyldighet. Ikke fordervet av synd, men ikke sterk nok til å motstå de fristelser som skulle komme. Mennesket var uten synd, men det betyr ikke at det var ute av stand til å synde. Mennesket var utstyrt med bevissthet og fri vilje, og i denne bevissthet og frihet beveget det seg mot det gode. Grunnlaget for menneskets storhet som guddommelig bilde, ligger i dets frihet. Likevel: denne frihet gir altså mulighet for fall.⁹⁸

De fristelser og lidenskaper som finnes i det menneskelige, lå ikke der latent, som ventende på kommando, men mennesket gav ikke sin ånd en predominant rolle. Kroppen, kjøttet, kunne ha forblitt ren, hvis mennesket hadde gjort det. Muligheten til å synde ligger i kroppens evne til å sanse. Man kan legge merke til at det er ved å heve seg over naturens automatisme mennesket kan elske Gud og leve i fellesskap med ham, ifølge Stăniloae.

*Virtue or absence of sin that comes about through nature and not through freedom of will represents no spiritual power.*⁹⁹

Mennesket var opphavelig i en tilstand halvveis mellom lydighet og ulydighet og lot ulydigheten overta. Det onde var menneskets valg. Den frihet som mennesket fikk som en åndelig kraft, var mer enn en gave, frihet er også resultat av anstrengelse. Den "pust" mennesket i skapelsen fikk fra Gud, var en kraft som mennesket skulle omsette i handling. Dette ble misbrukt. Fallet var en ulydighetshandling.¹⁰⁰

Stăniloae drøfter ulike sider ved syndefallet i henhold til ulik vektlegging hos kirkefedrene. Kunnskapen om godt og ondt består i en kunnskap om lidenskapene født i mennesket, som kommer i stand ved at sansene forenes med de sansbare sidene av verden, ifølge kirkefedrene, men består også i en kamp mot disse lidenskapene. Mennesket fikk kunnskap om det onde i

⁹⁷ Stăniloae (2000): 189.

⁹⁸ Stăniloae (2000): 103 ff.

⁹⁹ Stăniloae (2000): 107.

¹⁰⁰ Stăniloae (2000): 166

seg selv, men ble også overveldet av det. Mennesket fortsatte å kjempe mot det onde, men kunne ikke seire over det ved egen hjelp, samtidig som at det onde ikke vil få full kontroll over mennesket. Denne ambivalente tilstand må mennesket leve i. Hvis ikke Adam hadde syndet, ville mennesket beveget seg mot en større og større forening med skapningens ulike deler, med mennesket i seg selv, og mellom mennesker og med Gud, mot en universell kjærlighet overveldet av den guddommelige Ånd. I stedet kom adskillelse og dekomposisjon inn i skapelsen.¹⁰¹

Forgjengelighet, lidelse og død er effekten av synd, ikke som straff fra Gud, men konsekvenser av vår fremmedgjøring fra livets kilde. Det er bare et resultat av Adams synd. Å betrakte Gud som årsak til lidelse og død, er en essensiell feil. Soteriologisk er det også heretisk, i og med at det ribber Kristi kors for dets virkelige historiske og antropologiske innhold – som er seier over Satan – og gjør det kun til et lidelsesinstrument og en kunngjøring av Guds ”vrede”, fremholder Stăniloae.¹⁰²

Gud har omgjort døden. Døden ødelegger ikke mennesket, men forgjengeligheten det er omsluttet av. Lidelse og død overskrider på en positiv måte forgjengeligheten i den grad de er født i tillit til Gud. De er også et offer til Gud så sant de er blitt til i tro og uten klage. Men bare i Kristus alene har død fullført sin rolle i å overvinne død.¹⁰³

4. Jesus Kristus og frelsen

4.1 Logos

Den ortodokse kristologi er alltid dominert av de tanker og den terminologi som oppstod i forbindelse med senantikkenes kristologiske stridigheter. Spørsmålet ”hvem er Jesus” er avgjørende viktig for østkirkens forståelse av den kristne troens innhold, sier Meyendorff.¹⁰⁴

Hos Stăniloae er skapelse og frelse holdt sammen. Han presiserer sterkt kristologiens kosmiske dimensjoner. Skapelsens opprinnelige mål var å fortsette fra bare eksistens til evig være – i en kommunikasjon med skaperen. Det er altså en slags ”kosmisk dynamikk” i verden, slik at hele verden skulle vende tilbake til ham som er livets kilde. Men syndefallet førte til en økt avstand mellom mennesket og skaperen, som vi har sett. Fra denne bakgrunn forstår Stăniloae det slik at inkarnasjonen av Logos er en gjenopprettelse av verdens

¹⁰¹ Stăniloae (2000): 172.

¹⁰² Stăniloae (2000): 187.

¹⁰³ Stăniloae(2000): 188.

¹⁰⁴ Meyendorff (2008): 227.

dynamikk, slik tilstanden var før den ble pervertert av fallet. På den ene siden viser inkarnasjonen av Logos at Gud er kilden til all skapt eksistens, opprinnelsen og målet for verden. På den andre siden åpner Kristi død og oppstandelse opp et nytt perspektiv: Kristus tilbakefører menneskenaturen til sin opprinnelse og åpner opp for sann kommunikasjon med Gud. Denne gjenopprettelsen kaller Stăniloae for ”pneumatisasjon” eller åndeliggjøring. Det vil si at menneskenaturen blir gitt Den hellige ånd, slik at mennesket blir mottakelige for guds uskapte energier.¹⁰⁵

*The resurrected and glorified Son works in us through the Holy Spirit so that we too might travel the path toward sonship, upon which the body is transfigured or deified by the Spirit. The glorified Christ perfects this work in us through the Holy Spirit, just as He perfected it in His humanity while He was on earth.*¹⁰⁶

Sønnens karakter av Ord kan hjelpe oss å forstå hvordan menneskene blir oppreiste gjennom hans inkarnasjon, mener Stăniloae. Når det i starten av Johannesevangeliet står at ”i begynnelsen var Ordet” menes ikke bare at Guds Sønn er uten begynnelse og at han er en guddommelig person som Faderen, men også at han er før alt som har en begynnelse, og at alt som har en begynnelse startet å eksistere ved Ham. Sønnen deltar i en evig forbindelse med Faderen, det gjør også mennesket som skapt i Guds bilde, men når dette båndet brytes, blir Guds sønn menneske, slik at Sønnen kan dele dette båndet som Han har med Faderen.¹⁰⁷

Det er Maksimos logos-teologi som er utgangspunktet for Stăniloae. Det greske ordet *logos* har ulike betydningsnyanser: ”ord”, ”fornuft” eller ”begrep” eller ”mening”. I antikkens filosofi, særlig i stoicismen, er det universets fornuftsprinsipp, en slags kosmisk kraft som gjennomsyrrer alt og som styrer universet. Det er logos som ”Guds ord” som finnes i Johannesevangeliet.¹⁰⁸

Enhver skapt virkelighet har sin egen *logos*. Stăniloae kaller disse ”meninger” (gresk *logoi*) for ”sovende muligheter” eller ”visdomsprinsipp plassert av Gud i alle ting”. Disse *logoi* har sitt grunnlag i Gud som person, og reflekterer Guds nærvær som person i alle ting. Hver eneste ting i verden er et uttrykk for Logos.¹⁰⁹

Det eksisterer et fellesskap mellom Logos og de skapte *logoi*. De har sitt midtpunkt i Logos. I Guds tanker eksisterer skapte skikkelser som muligheter, *logoi*, og de tar form i tiden; i

¹⁰⁵ Munteanu (2012): 41. Se også kap. 2.3 om Palamas og ”Guds uskapte energier”.

¹⁰⁶ Stăniloae (2012): 69.

¹⁰⁷ Stăniloae (2012): 54

¹⁰⁸ Stăniloae (2011): 22. Evangelisten henter ideen om logos fra stoikerne og Filo ifølge S.

¹⁰⁹ Stăniloae (2003: 40; 204-205; Berger (2008): 412; Meyendorff (1987): 134.

denne timelige eksistens har de fellesskap med Gud. Rasjonaliteten i skapte ting forutsetter en skapende Person som tenker og skaper ting. Logoi er på en måte Guds lys i verden, det er fornuft og mening. Hver enkelt ting har sin egen fornuft, sin Logos som forbinder den med det personlige Logos. Uten formål og mening i alle ting ville verden ha sunket ned i skremmende mørke og nonsens, mener Stăniloae.¹¹⁰

Det er også fellesskap mellom oss mennesker og de skapte ting i verden. Som tenkende subjekt er vi i Ordets bilde, Han som tenkte og skapte dem for dialog med oss. Det er altså en enhet mellom de skapte ting og Logos, som imidlertid står over alt. For Maksimos, og Stăniloae, er logoi uttrykk for Guds vilje, ikke tingenes eksistens i den skapte verden og ikke Guds natur. Målet med skapelsen er ikke bare å få upersonlige objekter i eksistens, men også personlige subjekter bestemt til evig dialog med Faderen. Når vi mennesker kommer til verden, er vi tiltrukket av Gud, vi ”beveger oss” mot Gud.

*By this the Word gives Himself a created alter ego, or a multitude of alter egos. He gives consistency to a subjekt who is a sort of thought-and-created projection of His own self.*¹¹¹

Logos' nærvær gjelder ikke bare i verden i skapte ting og i menneskelig fornuft, men også i Det gamle testamente. Ordet gjør Hans nærvær mer forståelig i Det gamle testamente, ikke bare gjennom ord, men også gjennom handlinger. Formålet med Det gamle testamente er en utvikling mot dypere fellesskap med Gud. Guds nærvær og handlinger i Det gamle testamente betraktes som en forberedelse til inkarnasjonen, slik som Maksimos Bekjenneren fremstiller det.¹¹²

4.2 Inkarnasjonen

Kristus er prototypen Gud hadde i tankene da han skapte det første menneske. Kristus var det komplette og perfekte menneske og var bestemt til å tre frem på jorden og som skaperen forutså da han skapte Adam i samsvar med denne fremtidige prototype. Dette ifølge Ireneus. Adam er et ”barn” som utvikler seg inntil Kristi inkarnasjon. Stăniloae understreker forbindelsen mellom antropologi og kristologi, og fullendelsen av mennesket og kosmos i Kristus som den høyeste person i relasjon med de andre personene i treenigheten.¹¹³

¹¹⁰ Stăniloae (2003): 57

¹¹¹ Stăniloae (2011): 3.

¹¹² Stăniloae (2011): 9 ff.

¹¹³ Stăniloae (2011): 12.

Det er kristen tro at Kristus ble født to ganger: den første er den evige – den andre på et særskilt tidspunkt i historien.¹¹⁴ Guds sønn tok på seg menneskelig kropp og ble fullstendig menneskeliggjort og fullstendig guddommeliggjort. Kirkemøtet i Chalkedon i 451 slo fast at Jesus er en *hel person*. Det er to naturer, en guddommelig og en menneskelig, men det er én person. Dette samband av to naturer ble kalt den hypostatisk forening.¹¹⁵

Jomfru Maria er fødsels giver til Gud, sier Stāniloae, fordi det impliserer at den hun fødte ikke er en menneskelig person forskjellig fra den guddommelige Person, men at Guds Sønn ble født av henne i samsvar med Hans menneskelig natur. Guds Sønn er født av jomfru Maria. Å fornekte dette betyr å fornekte Guds Sønns inkarnasjon, eller å bestride at Guds Sønn ble menneske, mener Stāniloae, og videre betyr det å fornekte at Jesus Kristus er Guds Sønn inkarnert med tanke på evig dialog med oss. Jesus Kristus insisterte på å bli kalt Menneskesønnen for vise oss at Han, selv om Han var Gud, sannelig ble Menneskesønn.¹¹⁶

Stāniloae støtter seg til den protestantiske teologen Karl Barth som ser denne betydningen av Guds Sønns fødsel som menneske fra Jomfruen. Jomfrufødselen er det særskilte tegnet på åpenbaringsmysteriet. Den er et tegn på det faktum at Gud står på startpunktet hvor virkelig åpenbaring finner sted – Gud og ikke menneskets vilkårlige dyktighet, evne eller fromhet.¹¹⁷

Kristus har en *tonaturshypostase*. Hans hypostase forener den guddommelige og menneskelige natur. Den utgjør da en bro som strekker seg fra Gud og til den menneskelige sfære.¹¹⁸ Denne forening betyr imidlertid ingen sammenblanding av den menneskelige og den guddommelige natur. Selv etter denne forening beholder de sine kjennetegn. Herrens kjøtt har mottatt de guddommelige energier gjennom forening med Ordet, uten å miste noen av de menneskelige kjennetegn. Et glødende jern brenner ikke fordi det er utstyrt med fysiske egenskaper slik at det kan brenne, men fordi det har fått denne energi ved dets forening med flammene. Derfor var det samme kjøttet dødelig på grunn av dets natur, men samtidig livgivende gjennom dets sameksistens med Ordet. Og på samme vis er det med guddommeliggjørelsen av viljen; dens naturlige aktivitet er ikke endret, men forent med denne allmektige og guddommelige vilje, og ble Guds vilje, gjort til menneske. Det er Johannes av Damaskus Stāniloae bruker her for å illustrere dette.¹¹⁹

¹¹⁴ Stāniloae (2011): 62; Ware (1997): 212.

¹¹⁵ Bartos (2008): 168.

¹¹⁶ Stāniloae (2011): 60-61.

¹¹⁷ Stāniloae (2011): 62; 161.

¹¹⁸ Stāniloae (2003): 56.

¹¹⁹ Stāniloae (2003): 370. Også Meyendorff avviser det han kaller "krypto-monofysittismen" som han mener østkirken blir beskyldt for. Meyendorff (2008): 228.

For di rødgldende jern ikke brenner av seg selv, er dets natur ikke forandret, bare hvordan det virker, derfor er heller ikke ortodoks tro monofysittisme, fremholder Stăniloae. Det er de guddommelige energier, Guds nåde, som er kilden til at ”jernet gløder”- det vil si guddommeliggjørelse.¹²⁰

Samtidig er det viktig å fastslå at den guddommelige hypostase ikke ble forent med en annen menneskelig hypostase, men formet en for seg selv, ved inkarnasjonen, og med det tok han på seg den menneskelige naturs hypostase. Som guddommelig person, Guds sønn, er han forskjellig fra andre personer i guddommen, samtidig som han, som personliggjort menneskelighet, er forskjellig fra andre menneskelige personer. Jesus Kristus manglet ingen ting hva angår å være et fullstendig menneske. Samtidig var han helt og fullt Gud. Blant mennesker gikk en mann som ikke var sentrert i seg selv, men i Gud. Som person er Han identisk med Gud. Andre menneskers forhold til Ham er ikke forhold utenfor Gud, men forhold til Gud selv, presiserer Stăniloae. Han er et ”hypostatisk senter”, som overskrider alle menneskelige senter, et personlig menneskelig senter som samtidig er guddommelig, er blitt plassert for evigheten i midten av skapelsen. Han har en kraft rettet mot Gud, samtidig som han gjør det gode mot andre.¹²¹

Ved å ta på seg menneskelig natur, blir mennesket forent med det guddommelige Logos. Menneskeheten er guddommeliggjort ved at Logos tok på seg menneskelig kjøtt. Kjøttet er Ordets eget kjøtt. Logos er menneskeliggjort, menneskenaturen er guddommeliggjort.¹²²

Ifølge Palamas består frelsen i en fornyelse av menneskenaturen. Dette innebærer en ”fysisk” oppfattelse av frelsen, sier Stăniloae. For Palamas, og mange av kirkefedrene, er det kjøttet (menneskenaturen) i Kristus som er kontaktpunktet med Gud. Dette kan oppfattes som en ”mekanisk” eller ”automatisk” forståelse av frelsen, sier Stăniloae: inkarnasjonen betyr en slags forandring i menneskets natur. Men ifølge Stăniloae ble ikke bare den guddommelige natur forent med den menneskelige, men ved å bli menneske gikk Kristus inn i et ontologisk fellesskap med alle mennesker. Slik handler guddommeliggjørelse ikke bare om natur, men om *deltakelse*; inkarnasjonen er grunnlaget for deltakelse i Kristus, sier han.¹²³

Mennesket var plassert i et forhold til det trinitariske fellesskapet og hadde på et menneskelig plan kall til å leve et liv i fellesskap tilsvarende det i treenigheten og utvikle seg

¹²⁰ Stăniloae (2003): 371.

¹²¹ Stăniloae (2011): 30.

¹²² Stăniloae (2011):35.

¹²³ Ifølge Bartos (2006):187.

fra dets kraft. Gjennom inkarnasjonen gjenreiste Kristus det guddommelige bildet i mennesket til det fulle fellesskapet som mennesket er i stand til å ha med Gud og med mennesket.¹²⁴

Jesus Kristus er derfor en perfekt ”link” mellom Gud og Guds skapninger. I sin egen person var han en bro over det ”ontologiske gapet” mellom Gud og skapningen. Slik fremstiller Stăniloae det.¹²⁵

Mennesket var falt fra det kjærlige forholdet det hadde til Faderen og Sønnen fordi det ikke maktet å utøve viljen over materien. Derfor ble Sønnen menneske. Han var ånd og materie slik som oss, likevel forble Han Gud. Sønnen gjorde kroppen til et organ med evig og guddommeliggjort liv, og befridde kropp og sjel fra dødens forbannelse, som mennesket lå under på grunn av synd. Det ligger altså krefter og egenskaper i Guds Sønns guddommelige natur som ”overvelder” den menneskelige natur – ikke for å ødelegge den, men for å gjøre den perfekt, sier Stăniloae.¹²⁶

Sønnen er også i Ånden. Faderen åndeliggjør Herrens legeme ved Ånden. Der Ånden er, kan ikke Kristus være objekt. Han er også aktiv. I denne åndeliggjøring av kroppen oppnås det største fellesskap mellom Faderen, Sønnen og Den hellige Ånd. Bare på grunn av dette vil Ånden stråle ut til verden fra Sønnens kropp, Ånden som utgår fra Faderen og vil bli sendt inn i verden gjennom Kristus som menneske. Kristus er med-subjekt, den agerende, sammen med Faderen, han deltok i å bekjempe døden.¹²⁷

4.3 Kenosis og guddommeligjørelse

Et aspekt av Guds Sønns inkarnasjon er Hans *kenosis*, det er at han gir avkall på den ære han hadde før han tok på seg menneskelig natur (Joh 17, 5; Fil 2, 5-8). Slik forklarer Bartos begrepet *kenosis*.¹²⁸

Sønnens nedsendelse er grunnlaget for vår guddommeligjørelse. Det er den eneste ”medisin” for vår frelse. Stăniloae siterer i den forbindelse 2 Kor 8, 9, Filipperbrevet 2, 6-9 og Leontius av Bysants. Gud aksepterer å bli menneske, og Gud tar på seg vår lidelse. Han kom ikke for å undertrykke innholdet i vår menneskelighet.¹²⁹

Denne ”uttømming” uttrykker den intime forbindelsen mellom den guddommelige hypostase og den menneskelige natur. Det er ikke slik at Gud oppgir sin guddommelighet –

¹²⁴ Stăniloae (2000): 101.

¹²⁵ Ifølge Munteanu (2012): 43.

¹²⁶ Stăniloae (2012): 49-50; Stăniloae (2011): 50.

¹²⁷ Stăniloae (2011): 137.

¹²⁸ Bartos (2008): 176.

¹²⁹ Stăniloae (2011): 51.

for sin tid på jorden – Gud forble uforandret i sin guddommelighet, Han var i stand til å utføre kraftfulle handlinger gjennom kroppen og guddommeliggjøre dem, sier Stăniloae. Han var syndfri, og delte ikke menneskenes syndefulle laster. Han tok på seg alt, med unntak av synden.¹³⁰

Hans lidelser er manifestasjoner av kenosis; Hans mirakler er tegn på den guddommelige kraft manifestert gjennom kroppen. Sluttresultatet er frigjøring fra synd og vår guddommeliggjørelse. Han tar på seg menneskelig natur: sult, tørst, søvn, dødsangst, smerte. Disse nødvendigheter er ikke kenosis av menneskenaturen, som hadde dem i seg selv, men kenosis av Gud Ordet, som aksepterer å bære dem.¹³¹

Her viser han til Karl Barth og Hans Urs von Balthasar, som han mener deler hans syn og bekrefter den kalkedonske oppfatningen. Barth sier det slik:

*The humiliation, therefore, is the humiliation of God, the exaltation the exaltation of man: the humiliation of God to supreme glory, as the activation and demonstration of his divine being; and the exaltation of man as the work of God's grace which consists in the restoration of his true humanity...*¹³²

Det er altså ingen motsetning mellom kenosis og det å utøve mirakler. Menneskenaturen blir ikke forandret. Å gå på vannet er ingen indikasjon på det, men et tegn på guddommelighet. Han hadde en kropp som var lik vår, derfor kunne den ha råtnet etter at han var død. Det faktum at han ikke gjorde det, viser ikke noen endring i menneskenaturen, men inngripen fra den guddommelige vilje.¹³³

Konsekvensen av kenosis er guddommeliggjørelsen av menneskets natur. For Stăniloae er motsetningen til kenosis av den guddommelige natur, guddommeliggjørelsen av den menneskelige natur. Guds inkarnasjon hjelper mennesket til å bli guddommeliggjort i samme grad som Han blir menneske.¹³⁴

4.4 Kristi tredelte embete

Kristi frelsesverk kan ses ut fra tre sider, som til sammen utgjør en helhet, sier Stăniloae, her bruker han den kalvinske tredeling: Kristus som lærer og profet; Kristus som yppersteprest og

¹³⁰ Stăniloae (2011) 70 ff. Bartos (2006): 176.

¹³¹ Stăniloae (2011): 52-54.

¹³² Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4: 134 i Stăniloae (2011): 160.

¹³³ Stăniloae (2011): 164.

¹³⁴ Bartos (2006): 178.

offer; Kristus som oppstanden Herre og Konge. Disse tre er uadskillelige. Bare gjennom dette tredelte embete, som det blir kalt, kan mennesket frelses.¹³⁵

Kristus er ved sin person den overlegne lærer og profet, han overgår andre profeter; han er på et annet nivå, han er heller ikke lærer slik som andre religionsstiftere. Han er den som forkynner seg selv. Han er både subjekt og objekt i forkynnelsen. Han forkynner ikke noe annet mål for menneskeheten enn seg selv.¹³⁶

Den andre dimensjonen er knyttet til Kristi lidelse og død. Som profet retter Han seg mot oss. Det at Han ofret seg selv gjør at dette embetet, Kristus som offer, er rettet mot Gud. Kristus fullfører alle offer i Det gamle testamente. Dette offer starter ved inkarnasjonen og kulminerer på korset. Men dette offer er også rettet mot mennesket, fordi Han ønsker å inkludere dem, det vil si at frelsen også er en gjenetablering av menneskenaturen. Denne siden av Kristi offer er viktig, hvis ikke blir frelsen utelukkende forstått som noe juridisk, som noe som skjer utenfor menneskenaturen, slik det er tradisjon for i katolsk og protestantisk teologi, mener Stăniloae.¹³⁷

Den tredje dimensjonen er Kristus som oppstanden Herre og Konge. I sin omtale av Jesus som han blir fremstilt hos evangelistene, er Stăniloae veldig opptatt av å poengtere det uventede i Kristi oppstandelse og gå i rette med moderne kritisk forskning som stiller spørsmål ved verdien av de bibelske sannheter om Jesus Kristus, særlig Hans oppstandelse fra de døde. Hans oppstandelse var ikke forventet, den kom overraskende på disiplene. Først etter oppstandelsen forstod de Ham fullt ut. Evangelistene skriver ut fra troens fellesskap med den oppstandne Herre. Oppstandelsen er ikke et produkt av logisk slutning på bakgrunn av Jesu liv, eller et fantasiprodukt stimulert av et sentimentalt fellesskap med Ham fra de som levde nær Ham. Verken mannen eller oppstandelsen er blitt til av fantasi.¹³⁸

Selv om Stăniloae er opptatt av den liberale teologi, som betviler oppstandelsen, mener han at de fleste protestantiske teologer i dag vedkjenner seg oppstandelsen, og at den er legemlig. Noen viser til paulustekster som snakker om et ”åndelig legeme” (Rom 8,11; 1 Kor 15,35; 2 Kor 5,1; Fil 3,20), mens andre mener Paulus beskriver en ”transformasjon” av kroppen. Det er ikke en død kropp som simpelthen bringes tilbake til livet, heller ikke en ny kropp skapt av ingen ting, men en total forvandling av den gamle kroppen. Det er altså ikke total identitet mellom den gamle kroppen, på den annen side heller ingen gnostisk-dualistisk tanke som forneker enhver forbindelse mellom den gamle og den nye kroppslighet. Det er den

¹³⁵ Stăniloae (2011): xv, 89-90 ff.

¹³⁶ Stăniloae (2011): 91.

¹³⁷ Stăniloae (2011): 103-104; Bartos (2006): 211-212.

¹³⁸ Stăniloae (2011): 14-15; 127 ff.

protestantiske teologen Berthold Klappert som Stăniloae støtter seg til i omtalen av Kristi legemlige oppstandelse.¹³⁹

4.5 Ulik oppfatning av frelsen

I øst betraktes ikke korset så mye som den rettferdiges straff, som ”tilfredsstiller” en transcendent dommer som krever godtgjørelse for menneskenes synder, skriver Meyendorff på lignende vis som Stăniloae. Formålet er ikke å oppfylle et rettslig krav, men å beseire dødens kosmiske realitet, som holder menneskeheten fanget og tvinger den ut i synd og forderv. Arvesynden bestod ikke i en nedarvet skyld, og frelsen er ikke primært en rettferdiggjørelse, men en seier over døden.¹⁴⁰

Aspektet med synd som overtredelser mot Guds standarder er sekundært i Stăniloaes tilnærming, hevder Bartos, og har derfor en klar effekt på hans syn på forløsning og rettferdiggjørelse. Bartos mener at Skriften riktignok påpeker at fremmedgjøring overfor Gud er en konsekvens av syndens natur, men også at mennesket har pådratt seg personlig *skyld*, synd er noe objektivt, det ødelegger den enkeltes forhold til Gud, og at dette siste ikke er særlig fremtredende hos Stăniloae, og at det har konsekvenser for frelsesforståelsen. Synsbevissthet betyr at man erkjenner ens egen skyld overfor Gud. En helhetlig forståelse av guddommeliggjørelse må inkludere dette, mener Bartos.¹⁴¹ Det kan diskuteres om det er hold i Bartos' påstand. Også Stăniloae fremhever synsbevissthet og gudsfrykt som viktig.¹⁴² Det Bartos sier viser at det er ulik vektlegging innenfor protestantisk og ortodoks teologi hva angår synet på syndens konsekvenser og sammenhengen med forståelsen av frelsen. Stăniloae fremhever menneskets tilstand som et fiendskap mot Gud, og at Kristi offer gjenoppretter forholdet til Gud. Men det er en tosidighet her, som han påpeker, at også menneskenaturen blir gjenopprettet, det er ikke *bare* snakk om soning av skyld.¹⁴³

Stăniloae omtaler forskjellene mellom ortodoksien, katolisismen og protestantismen: De hellige fedre (som han mener de ortodokse er talsmenn for) understreker sterkt betydningen av at effekten av Kristi offer er menneskenaturens gjenopprettelse, helliggjørelse og guddommeliggjørelse - gjenopprettelse av menneskenaturen i Kristus og således i alle mennesker. Dette ble fremholdt i opposisjon til katolsk teologi, mener han, som lærte at synd ikke svekket eller ødela menneskenaturen, men bare fornærmet Gud; følgelig var det ingen

¹³⁹ Stăniloae (2011): 128 ff. Berthold Klappert: *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, 1971.

¹⁴⁰ Meyendorff (2008): 242.

¹⁴¹ Bartos (2006): 317.

¹⁴² For eksempel Stăniloae (2003): 135.

¹⁴³ Stăniloae (2011): 105.

menneskenatur å frelse, men Kristi offer var for å eliminere fornærmelsen mot Gud slik at vi igjen hadde tilgang til forholdet til Ham og prydet med overnaturlige gaver. Denne understrekningen av kirkefedrene er også i strid med protestantisk teologi, ifølge Stāniloae, som ikke bare innrømmer at synden er en fornærmelse mot Gud, men vår natur er så totalt forstyrret at den ikke kan bli hel igjen: løftet om menneskenaturens helbredelse gjelder for det neste liv, gjennom soningen av vår skyld. Slik oppfatter han den protestantiske frelsesforståelsen.¹⁴⁴

Protestantisk og katolsk teologi ligner veldig på hverandre i synet på oppstandelsen, sier Stāniloae, og viser til Karl Barth og Hans Urs von Balthasar. Oppstandelsen er Guds kjennelse, oppfyllelsen og proklamasjonen av Guds avgjørelse angående korsets begivenhet – det er dets godtakelse. Problemet er, i sammenheng med dette, at oppstandelsen er en hendelse fra ”utsiden” – det er Gud Fader som ”løfter” Kristus ut fra døden. I øst er det Kristus som seirer over døden, hans legeme var ikke underlagt forgjengelighet. Hans legeme manglet ikke guddommelighet, helvete kunne ikke holde på Ham, og Han oppreiste selv sitt legeme. Oppstandelsen er altså en handling av Kristi egen kraft.¹⁴⁵

Stāniloae nevner Hans Urs von Balthasars henvisning til vers i Det nye testamente som støtter Balthasars egne slutninger, men viser til at også disse, i likhet med andre steder i NT, for eksempel Matt 16,21; 17,23; Mark 9,31; 1 Kor 15,4, der er Jesus presentert som subjekt i oppstandelseshandlingen.¹⁴⁶

Dette samsvarer med det Meyendorff skriver om Kristi seier over døden:

*Bysantinsk teologi produserade aldrig nogon betydande, genomarbetad utläggning av den paulinska rättfärediggörelsesläran, så som den kommer til uttryck i romar- resp galaterbrev. De grekiska patristiska kommentarerna om sådana ställen som Gal 3:13 (...)tolkar i allmänhet idén om frälsning genom ställförträdande i en vidare bemärkelse som en seger över döden og helgelse. De utvecklar aldrig idén i samma riktning som Anselm av Canterbury i sin teori om satisfactio.*¹⁴⁷

Kristi legeme var guddommeliggjort i Hans jordiske liv, og guddommeliggjørelsen var ikke separert verken fra Hans sjel eller legeme i døden. Kristi oppstandne legeme er ikke bare en garanti for at også vi vil bli oppreist, men også en kilde til guddommelig liv for oss i vårt

¹⁴⁴ Stāniloae (2011):104.

¹⁴⁵ Stāniloae (2011): 135.

¹⁴⁶ Stāniloae (2011): 136.

¹⁴⁷ Meyendorff (2008): 240.

jordiske liv, en kilde til styrke og renhet, til avansement i renhet og i åndeliggjøring ("pneumatisation") som leder til oppstandelse, sier Stăniloae.¹⁴⁸

"Kristus er oppstanden" er den vanlige hilsen blant ortodokse kristne i påsken. Den lyder først i påskenattsliturgien. Kristus stod selv opp. Et kjennetegn ved Stăniloaes beskrivelse av Kristi oppstandelse, og også i andre sammenhenger, er hans bruk av liturgiske tekster som kilder til teologien. Det er noe som også Andrew Louth i forordet til bind 3 av *The Experience of God* biter seg merke i.¹⁴⁹ Men også Meyendorff og andre ortodokse teologer gjør det, så Stăniloae er ikke enestående her. Liturgiske tekster sees som uttrykk for kirkens tro.¹⁵⁰

Ved Den hellige ånds gjerninger kan vi i kirken foregripe oppstandelsen, evig liv, verdens eskatologiske fremtid. Kirkens liturgi er en "oppstandelsesbegivenhet". Slik er den ortodokse forståelsen av liturgien, ifølge Munteanu.¹⁵¹

Ifølge Bartos ser Stăniloae en radikal forskjell mellom forståelsen av frelsen i protestantisk og ortodoks teologi. Protestantisk forståelse av rettferdiggjørelse og den ortodokse forståelsen av theosis har ofte blitt kontrastert. Rettferdiggjørelse betyr i ortodoks tradisjon en transformasjon karakterisert av helliggjørelse gjennom Helligåndens aktive arbeid. Dette utgangspunkt er åpenbart i strid med det protestantiske synet, som ikke innebærer noen radikal forvandling angående den kristnes tilstand, men heller belyser hans status overfor Gud *per fidem et sola fide*, ifølge Bartos.¹⁵²

Påstanden Bartos her kommer med, ut fra hans eget protestantiske ståsted, kan nok absolutt diskuteres, også i protestantiske kretser. Ikke alle vil være enig i en slik framstilling, hvis man skal oppfatte den slik at det ikke skjer noe personlig med den kristne.

Stăniloae betrakter menneskets åndelige utvikling som en vei til evig god eksistens i Gud. I ortodoks teologi er Guds allmakt en dynamisk kilde til guddommeliggjørelse, i vest består allmakten mer i den ontologiske avstanden mellom Skaper og det skapte, ifølge Bartos.¹⁵³

Det svake punkt i protestantismen, sier Stăniloae, er vektleggingen av en ekstern deklarativ tilgivelse av menneskets originale skyld. Inntrykket man får ved en slik tilnærming er at det ikke skjer noe essensielt eller personlig i den troende. Ortodoks teologi forstår frelsen som en pågående kamp for et hellig liv, som del av guddommeliggjørelsesprosessen, der dåp, eukaristi og bønn er instrumenter i denne åndelige kampen.¹⁵⁴

¹⁴⁸ Stăniloae (2011): 137.

¹⁴⁹ Stăniloae (2011): xii.

¹⁵⁰ Meyendorff (2008):229 o.fl.

¹⁵¹ Munteanu (2012): 43.

¹⁵² Bartos (2006): 315.

¹⁵³ Bartos (2002): 218.

¹⁵⁴ Bartos (2006): 293-294.

Det er denne ”kamp” kapittel 5 skal handle om.

5. Renselse, opplysning og guddommeliggjørelse

5.1 Innledning

Den ortodokse forståelsen av frelsen må sees i lys av *theosis*. Dette kapitlet belyser hva det vil si for enkeltmenneskets liv, det som betegnes som *ortodoks spiritualitet*, slik det er fremstilt hos Stāniloae. Først kommer jeg igjen inn på treenighetslæren, fordi det nettopp er den treenige Gud man blir forent med, og treenigheten er viktig for å forstå guddommeliggjørelsen i Stāniloaes teologi. Dernest tar jeg for meg den kristne *askese* og *lidenskapene*, askese er nødvendig for å bli forent med Gud, og har som mål å bekjempe lidenskapene. Så kommer jeg inn på det som kan sees på som hjelpemidlene i denne kampen, og som er nødvendige steg bort fra en tilstand behersket av lidenskaper: bot, tro, bønn og kjærlighet.

I et eget avsnitt har jeg tatt for meg begrepet ortodoks spiritualitet slik det forstås av andre teologer, samt kritikk og drøfting av Stāniloaes forhold til frelsesforståelsen i andre kristne retninger, katolisismen og protestantismen. Jeg har også i et eget avsnitt prøvd å se askesen som ortodoks kristendom forfekter i forhold til andre asketiske retninger innen filosofi og religion.

Når det gjelder Stāniloaes framgangsmåte, begynner han som oftest sin framstilling av de ulike emner med å vise til fedrene. Hans sitater fra kirkefedrene og den palamittiske tradisjon er mange og lange. Så går han over til sine samtidige. Jeg synes de sistnevnte er mest interessante, og har derfor vektlagt å trekke frem de teologer, filosofer og psykologer han har tolket innenfor en ortodoks ramme.

5.2 Mulighetene for forening med Gud. Kristen mystikk

Mystisk forening med Gud er ikke det samme som identifisering. I kristen tenkning er panteistisk identitet med Gud totalt fremmed. Stāniloae er veldig opptatt av å understreke det. Likevel fremheves som en mulighet en forening mellom mennesket og Gud, en ”deltakelse” i Ham, gjennom nåde. Generelt kan man si at kristendommen adopterer en mellomposisjon mellom mystisk identitet og en uforanderlig separasjon mellom Gud og menneske, ifølge Stāniloae. Protestantisk teologi av den dialektiske skole avviser enhver mystisk forening med Gud, mener han. De oppfatter den mystiske forening som en substansiell identifisering. De

refererer til hinduismen eller det han kaller eckartiansk idealisme eller generelt til enhver religiøs eller filosofisk panteisme. Men kristen tenkning er fremmed for tendensen til panteistisk identifisering med Gud.¹⁵⁵

Mennesket som skapt sinn kommer til verden med en impuls til kunnskap, og kunnskap om den uendelige Ene. Det er bevis for at vi er skapt for det uendelige, at Han eksisterer før, fra vår første oppvåkning forutsetter det (sinnen) at Han eksisterer. Sinnet er skapt for å søke Gud.¹⁵⁶

Kristen mystikk er ikke vedheng til kristendommen, noe som er forbeholdt spesielt begavede sjeler, men hører til troens gjerninger, sier Stăniloae med den katolske teologen Georg Koepgen.¹⁵⁷

Basisen for kristen spiritualitet er Den hellige treenighet. Det nye testamentes Gud er trinitarisk. Bare på bakgrunn av treenigheten kan vi forstå menneskets forening med Gud, uten fusjon med Ham, hevder Stăniloae og støtter seg til Koepgen, som han mener gir det beste bilde av Treenigheten som grunnlag for kristen spiritualitet, samtidig som han (Koepgen) hevder at denne spiritualitet er best ivaretatt i Østkirken.¹⁵⁸

Katolsk kristendom er for mye preget av rasjonalistisk filosofi, som understreker avstanden mellom Gud og mennesket, mener Stăniloae. Skolastisk filosofi er gjennomtrengt av aristotelianisme eller forvirret med en generell panteisme. Ortodoks lære forblir trofast til Det nye testamente: Den rasjonaliserer ikke Guds mysterier i Treenigheten. Mystikeren mener ikke en metafysisk guddommelighet, men Gud som treenig. Både hos Eckhart og i spansk mystikk blir treenigheten puttet i bakgrunnen, og påvirkningen fra nyplatonismen, Plotin, er ubestridelig. (Med ”spansk mystikk” må det være Johannes av Korset det her siktes til.) Her holder han Koepgens fremstilling av mystikken til Simeon den nye teologen opp mot Eckhart. Ifølge Koepgen er Simeons mystikk eksplisitt trinitarisk, mens treenigheten i vestlig mystikk får en sekundær plass.¹⁵⁹

Simeon den nye teologen (949-1022) regnes som en av de mest fremtredende bysantinske mystikere. Han føyer seg inn i tradisjonen fra blant andre Maksimos, og står for en tilbakevending til de monastiske idealer fra tidlig bysantinsk tid; han er et bindeledd mellom den tidligbysantinske teologien og hesykasmen.¹⁶⁰

¹⁵⁵ Stăniloae (2003): 30.

¹⁵⁶ Stăniloae (2003): 33. Stăniloae (2012): 11-12.

¹⁵⁷ Stăniloae (2003):48. Alle referanser til Koepgen som S. benytter er fra hans bok *Die Gnosis des Christentums*, Salzburg 1939.

¹⁵⁸ Stăniloae (2003): 46.

¹⁵⁹ Stăniloae (2003):48-49.

¹⁶⁰ Amadou (2002): 157; Meyendorff (2008): 263.

For Stăniloae er det fellesskap og den guddommeliggjørelse vi mottar fra Gud, aldri abstrakt. Guds grunnleggende kjærlighet er alltid av *personal* karakter. Bare treenigheten, ikke en unipersonal Gud, bærer den evige kjærlighet eller det fellesskap som vi alltid lengter etter å bli ledet inn i.¹⁶¹

Mange katolikker, og særlig protestanter, ifølge Stăniloae, forbinder gudserfaringen i dette liv til et kjærlig forhold mellom ”jeg” og ”Du”. Enkelte andre ønsker å erstatte Guds navn med termen ”ko-humanitet”. I begge disse teologiske synene merker man en sterk innflytelse fra eksistensialistisk filosofi. Forholdet til en annen, ”Du”, er konstitutiv for mennesket som person og representerer det fundamentale sosiale fellesskap. Det menneskelige ”Du” er betingelsen for en mulig gudserfaring. I vår nestekjærlighet er det en dybde som gjør bruken av ordet Gud mulig. Kjærlighet kan ikke ha sitt grunnlag i et tredje element. Hvis Gud er fundamentet for kjærlighet, så vil kjærligheten bli forstyrret, til og med ødelagt. Stăniloae viser her til tankene fra den katolske teologen Gotthold Hasenhüttl, som han tilbakeviser.¹⁶²

Igjen kan man legge merke til at Stăniloae trekker veksler på samtidige teologer og tenkere. Den jødiske filosofen Martin Buber, har med sin bok ”Jeg og Du” hatt betydelig innflytelse, også på Stăniloae, selv om ikke Stăniloae navngir ham.¹⁶³ I Hasenhüttls tilfelle, imidlertid, avviser han hans tanker, og sier at det ser ut til å dreie seg om en identifikasjon av nestekjærligheten med Gud. Vi erfarer Gud gjennom våre medmennesker og i den kjærlighet vi har til dem, men vi identifiserer ikke Gud med dem, eller vår kjærlighet til dem med Gud. Heller er det slik at vi anerkjenner Gud som kilde til overlegen personlig kjærlighet som gir oss styrke til å stige høyere i vår kjærlighet til vår neste. Det gjør både personlig bønn og vår felles bønn til Gud mulig. Om Gud ganske enkelt var identisk med kjærligheten til min neste, ville ikke bønn ha noen hensikt, sier han og viser til Hasenhüttls teologi.¹⁶⁴

For Stăniloae er frelsen en virkelig forening, theosis, en deltakelse i det indre fellesskap med treenigheten. Hans syn på frelsen kan benevnes som en ”deltakelsens soteriologi”, slik Bartos formulerer det.¹⁶⁵

5.3 Askese som veien til frelse

For Orthodox Christians, humans are not forgiven only because of the superlative merit of Christ, or in order to be cleansed of sin only in the future life, through faith in the efficacy of

¹⁶¹ Berger (2008): 414. Stăniloae (1998): 249. Stăniloae (2012): 54.

¹⁶² Stăniloae (2000): 197.

¹⁶³ Bartos (2006): 4, 319; Louth (2002): 65.

¹⁶⁴ Stăniloae (2000): 199.

¹⁶⁵ Bartos (2006): 204.

*His sacrifice. Rather, their lives grow in the imitation of Christ, in holiness, and their sanctification continues until it is realized in a transfigured body, in His likeness, in the future life through the Spirit of Christ.*¹⁶⁶

Så lenge mennesket er dominert av kroppslige fornøyelser og lidenskaper av alt slag, kan det ikke oppleve Guds nærvær, sier Stăniloae. Det kreves at mennesket reiser seg over lidenskapene og blir rensset for dem. Etter denne renselse vil mennesket i sin åndelige følsomhet være i stand til å merke Guds mystiske realitet som en varig ting.¹⁶⁷

Kristen moral består ikke i å oppfylle forpliktelser i forhold til Guds befalinger, plikter som i dette liv ikke fører noe sted, men som bare forsikrer den kristne om frelse i det neste liv. Den kristne vokser i Gud, selv i dette liv, fordi forpliktelsene overfor budene frembringer en trinn for trinn transformasjon i hans væren; han blir mer og mer fylt av Guds nærvær.¹⁶⁸

I samsvar med de hellige fedre og i skriftene til de store helgenene som erfarte forening med Gud, bruker de ortodokse termene ”livet i Kristus”, ”livet i Ånden,” det åndelige livet”, og ”livet i Gud” for å beskrive den kristnes liv i forening med Gud, uavhengig av nivået i dette liv, sier han. Ortodokse følger eksemplet fra Paulus (Gal 3,28; 3,20; 2 Kor 4,11; 1 Kor 7,6; 6,19; 3,16; 2,12; Rom 8,15; 8,9-10, Ef 3,16-17; Ko 3,3; Joh 14,23; 1 Joh 3,24 etc).¹⁶⁹

Målet med ortodoks spiritualitet er renselse fra lidenskapene, samt bevegelse mot forening med Gud. Sjelens forening med Gud er kulminasjonen i det åndelige livet, det er når den troende er oppreist til et høyere nivå enn det han selv er i stand til å oppnå, for det er Den hellige ånd som arbeider i ham. ”Vårt sinn går utenfor seg selv og forenes med Gud; det blir mer enn sinn”, sier Gregor Palamas. Alle sinnets operasjoner mottar en kraft fra Gud. Målet er et mystisk liv av forening med Gud.¹⁷⁰

Denne bevissthet om at renselse fra lidenskapene og egen utilstrekkelighet og syndefullhet er nødvendige betingelser for sann tilnærming til Gud, viser at det ikke er snakk om en negativ, intellektuell kunnskap slik det har blitt forstått i vest, det vil si en likefrem negasjon av visse rasjonelle bekreftelser om Gud. Det er snakk om kunnskap gjennom erfaring. De østlige fedre foretrekker ”forening” fremfor ”kunnskap”, sier Stăniloae.¹⁷¹

¹⁶⁶ Stăniloae (2012): 71.

¹⁶⁷ Stăniloae (1998): 100.

¹⁶⁸ Stăniloae (2003): 21.

¹⁶⁹ Stăniloae (2003): 47.

¹⁷⁰ Stăniloae (2003): 22-23.

¹⁷¹ Stăniloae (1998): 101.

Han trekker frem 2 Tim 2,5: ”Og en idrettsmann må følge reglene om han skal vinne seierskransen.” Bare ved vedvarende anstrengelser kan mennesket forenes med Gud. Alle anstrengelser som ikke bidrar til dette, er uten hensikt. Her viser han til den monastiske tradisjon: Klostrene ble kalt *askitiria*, steder for fysisk trening. En *askitis* (asket), er en som strever for å oppnå perfeksjon ved å forholde seg til alle regler gjennom å rense seg fra lidenskapene.¹⁷²

Askese er den aktive del av det åndelige livet, den kooperative del som Gud krever av oss, og kommer an på en aktiv deltakelse av kraften i menneskesjelen. Askese er å ”slå i hjel” døden i oss, ifølge Stăniloae. Det er i virkeligheten to døder: Den første produsert av synd, og det er vår naturs død. Den andre er en død lik Kristi død, som er syndens død, døden produsert av synden. Den sistnevnte må bli forberedt gjennom lang asketisk mortifikasjon. Vi skal helliggjøre oss selv med kraften fra Kristi helliggjorte kropp, vi skal kjempe mot våre syndefulle laster og bære uten synd de uskyldige lidelser som kommer som konsekvens av synden.¹⁷³

Ordet askese har i dag negative konnotasjoner, innrømmer han. Det betyr negative holdninger, negative anstrengelser. Det er på grunn av at de syndefulle tendenser i vår natur blir betraktet som positive sider i livet. I virkeligheten har askese et positivt formål, ikke bare å fri naturen fra syndefulle lyster, men også fra de ideene som opptrer i sinnet etter rensningen fra lidenskapene.¹⁷⁴

Kristen askese er ikke en kunstig eller ensidig teknikk, som i seg selv frembringer den mystiske forening med Gud. Ekstase blir ikke søkt for dens egen skyld, som et overordnet mål. Virkelig kristen askese er avhengig av Guds nåde, det er ikke nok med menneskelige anstrengelser; det er en vei opplyst ikke bare av fornuft, men også av tro, og ved bønn og hjelp fra Gud.¹⁷⁵

Gud tok, ved inkarnasjonen av sitt Logos, et steg bort fra sin transcendens i sin tilnærming til oss. Nå er han så nær oss som mulig, og i et ontologisk fellesskap med oss. Det betyr at vi ikke er alene i vår tilnærming til Gud. Som kristne har vi Jesus Kristus ved vår side i et vedvarende fellesskap med Ham, sier Stăniloae.¹⁷⁶

Typisk for Stăniloae, ifølge Bartos, er at frelse ikke utelukkende handler om å redde enkeltsjeler. I Stăniloaes teologi blir vi konfrontert med en kommunitarisk og kosmologisk

¹⁷² Stăniloae (2003): 22-23.

¹⁷³ Stăniloae (2003): 24; Stăniloae (2011): 118.

¹⁷⁴ Stăniloae (2003):25.

¹⁷⁵ Stăniloae (2003): 28-29.

¹⁷⁶ Stăniloae (2003): 57.

dimensjon av frelsen. Kristenhetens mål er ikke bare personlig hellighet, men kommunitarisk hellighet. Kristi oppstandelse er signalet om at Han fullførte Guds hensikt med menneskeheten og derfor hele skapningen. Derfor er ikke frelsen en redningsoperasjon av individer fra en fordømt verden for å delta i en annen eksistens uten relasjon til livet på jorda. Mennesket er så linket til eget miljø at det må bli frelst i sammenheng med hele dets omgivelser.¹⁷⁷

Nyere teologi fronter tanken om håp, sier Stăniloae. Men enhver tanke om Gud som sementerer en eksisterende sosial orden er forkastelig; det er bare når Gud leder mennesket mot seg selv og mot dets frelse at mennesket ledes til høyere nivå, ifølge Stăniloae. Dette Guds arbeid er uløselig knyttet til ”det nye”. ”Se, jeg gjør alle ting nye” (Åp. 21,5). Dette er det endelige perspektivet åpnet for oss av Gud. Men i betraktning av denne endelige ”nyhet”, må mennesket bli nytt fra nå av. Ikke bare i endetiden vil alle ting bli gjort nye, det er tilfelle fra Kristi første komme (2 Kor 5,17). Og dette nye er ikke noe som vil bli gammelt, men noe som vi vedvarende må vandre og vokse i (Rom 6,4; 7,6). Å vandre i et nytt liv og i et nytt liv i Ånden vil si hele tiden å være åpen for det nye, forklarer han.¹⁷⁸

Forståelsen av frelsen hos Stăniloae inkluderer altså et eskatologisk aspekt som viser til spenningen mellom ”allerede” og ”ennå ikke”, konkluderer Bartos.¹⁷⁹

5.4 Lidenskapene

Lidenskapene, eller lastene, representerer det laveste nivå menneskenaturen kan falle ned til. Både deres greske navn, *pathi*, samt det latinske, *passiones*, viser at mennesket ved dem er brakt i en tilstand av slaveri, ifølge Stăniloae. Det rumenske ordet *patimă*, som han opprinnelig benytter, har samme betydning. Han sier at lidenskapene overmanner viljen, slik at et lidenskapenes menneske ikke lenger er et viljens menneske; det er behersket, undertrykt og tatt med av lidenskapene.¹⁸⁰

Verden tiltrekker våre sanser med sine løfter. Vi føler lyst eller smerte når vi oppfatter tingene i verden, mer eller mindre intense. Sansenes persepsjonsarbeid er i stand til å foregripe gleden eller smerten som tingene kan gi. I tillegg kan selve utsikten til ting fremkalle lyst eller smerte før vi tar dem i besittelse. Persepsjonen har følgelig et dobbelt innhold og en dobbel mening, slik Stăniloae fremstiller det: en gnosiologisk, som handler om kunnskap, og en affektiv eller følelsesladet. Følelsen, uten styring av fornuften, vil alltid velge

¹⁷⁷ Bartos (2006): 207.

¹⁷⁸ Stăniloae (2000): 194.

¹⁷⁹ Bartos (2006): 207.

¹⁸⁰ Stăniloae (2003): 77. Stăniloae (2012): 92. Det norske ordet ”lidenskap” er jo også i slekt med ”lidelse”.

mellom lyst og smerte. I lysten står følelsenes kraft: Den bringer fornuften i bakgrunnen, som skal fungere som dømmekraft, og sinnet, der kunnskapen sitter, blir følelsenes tjener. Tre faktorer produserer lidenskapene i mennesket: et svekket sinn, det dominante arbeidet til sansene som har gjort sinnet underordnet, in irrasjonell streben etter lyst, samtidig med en flukt fra smerte. Disse tre årsaker er vevd inn i hverandre, sier Stăniloae.¹⁸¹

I tidlig kristen spirituell litteratur, ifølge Stăniloae, korresponderer lidenskapene med de sju hovedsyndene: fråtseri, ukyskhet, utsvevelse, sinne, misunnelse, latskap og hovmod. Noen er av sjelen, andre av ånden. På grunn av den nære forbindelsen mellom kropp og sjel er de kroppslige lidenskaper gjennomvevd med de sjelelige. For yngre mennesker er fråtsing og ukyskhet problemet, for de eldre hovmod. Både fråtsing og hovmod har sin opprinnelse i *philautia*, selvopptatt kjærlighet til selvet som noe autonomt og uavhengig absolutt. Ifølge Maksimos Bekjenneren har den som er selvopptatt alle lidenskapene.¹⁸²

Det er i stor grad Maksimos Stăniloae støtter seg til når han omtaler lidenskapene, men også Johannes av Damaskus og Antonius den Store. Det skilles mellom naturlige og unaturlige lidenskaper. De naturlige lidenskaper skyldes ikke vilje, men natur: matlyst, gleden ved mat, frykt og tristhet. De er nødvendige for å bevare vår natur, de hjelper å bevare den. Likevel er de ingen original konstitusjon av vår natur, men er resultat av menneskets fall. De representerer det dyriske aspektet av vår natur. Fordi mennesket er ånd kan de bli til unaturlige laster, gjennomsyret av en uendelig tørst etter tilfredsstillelse. De naturlige, biologiske lidenskaper kan bli transformert til noe ondt. De er ikke fordømmelige i seg selv. De kan bøye av i den ene eller andre retning; de kan bli noe ondt, eller noe godt. Naturlige lidenskaper kan bli unaturlige, med andre ord, eller de kan bli gode impulser.¹⁸³

De naturlige lidenskapene er et nødvendig minimum naturen har lagt på oss, de onde lidenskapene derimot går ut over det som er nødvendig. De naturlige lidenskapene er i konformitet med naturen. De onde lidenskapene er i motsetning til naturen, de representerer en ødeleggende orientering av menneskenaturen.¹⁸⁴

Når det gjelder menneskets sjel, har kirkefedrene lånt mye fra Aristoteles, mener Stăniloae, som ikke skiller seg mye fra Platon, unntatt at han avviser at sinnet, ånden, *nous*, har preeksistens og således er separert fra sjelen. Kirkefedrene tilpasset den platonske lære slik at bare *nous* får del i det evige liv, sier Stăniloae, mens sinne og begjær som sete for de naturlige lidenskaper, vil opphøre å være når det jordiske livet slutter. Sinnet er da å betrakte som sjelen

¹⁸¹ Stăniloae (2003): 91.

¹⁸² Stăniloae (2003): 80-81.

¹⁸³ Stăniloae (2003): 84-85 ff.

¹⁸⁴ Stăniloae (2003): 92.

selv, mens sinne og begjær er forbindelsen mellom sjel og kropp. De sistnevnte er orientert mot kroppen, og vil slutte å eksistere slik vi kjenner dem når vi dør, og energien fra dem vil bli åndeliggjort, rettet mot Gud. Ifølge Markus Asketen og Diadokos av Fotiki blir nåden skjult i dypet av vårt sinn når vi blir døpt. Satan blir utkastet derfra og influerer oss fra nå i kroppslige sanser og begjær. Følgelig eksisterer det en dybde eller et indre i sinnet som er ukjent for oss. Gradvis blir vi oss det bevisst. Markus kaller det hjertet. Denne lære gjør det mulig å knytte forbindelse mellom det kristne synet på sjelen og moderne psykologi, mener Stăniloae.¹⁸⁵

Også kristne kan, i samsvar med arven fra Freud, sier Stăniloae, innrømme at det finnes en underbevissthet, rommet til venstre, eller i kjelleren, som rommer alle dårlige ting vi har akkumulert, der lidenskapene fødes, startpunktet for sinne og begjær. Det transbevisste eller suprabeviste blir da rommet til høyre, eller det ovenpå, hvor de overlegne krefter fungerer, klar til å fylle både det bevisste og ubevisste liv med deres rensende krefter, når vi legger til rette for det.¹⁸⁶

Stăniloae presiserer at lidenskapene, selv om de er et produkt av sinne og begjær, også involverer fornuften til en viss grad. De naturlige lidenskaper er som nevnt uavhengige av oss, mens de unaturlige ikke er det, i alle fall inntil de er blitt veldig sterke. Moderne psykologi gjør også dette skillet. Emosjon er en primær og umiddelbar reaksjon, en instinktiv bevegelse, mens lidenskap er en sekundær og kompleks formasjon, til en viss grad resultat av kald, rasjonell og beregnende vilje, systematisk og stabil.¹⁸⁷

Selv under lidenskapene føler vi nærværet av alminnelig fornuft og vilje, som misliker det som foregår. På et vis føler vi nærværet av to viljer og to slag fornuft, mener han. Bare hos de som totalt er henfallen til lidenskapene, er all fornuft ødelagt. Bare hos slike mennesker er viljen satt i lidenskapens tjeneste.¹⁸⁸

Askesens utfordring er hvordan slaveriet under lidenskapene (*prospatheia*)¹⁸⁹ kan bli tatt livet av, ikke hvordan vi kan drepe vår autentiske natur og verden vi lever i. Utfordringen er hvordan vi kan leve i denne verden som frie vesen, en verden vi kan beundre og forstå som en synlig og klar skapelse av Gud. Hvordan kan vi bruke verden uten å falle og bukke under i den? Lidenskapenes frukt er et liv der vi venter på og søker gleder under frykten for

¹⁸⁵ Stăniloae (2003): 97.

¹⁸⁶ Stăniloae (2003): 98.

¹⁸⁷ Stăniloae (2003): 103.

¹⁸⁸ Stăniloae (2003): 105.

¹⁸⁹ Stăniloae (2003): 115. Det greske ordet *prospatheia* eller det tilsvarende rumenske *impatimire* har ikke noe passende ord på engelsk, anmerker oversetteren. Hos patristikerne er det en betegnelse for at sjelen har festet seg til kroppen og dens lidenskaper. (Noe godt norsk ord er det heller ikke mulig å finne).

nåværende og fremtidig smerte. Denne bekymring fører til ”omsorg” i oss, i betydningen bekymring eller uro. Det er det tyske ordet *sorge*, i Heideggers terminologi, Stăniloae her bruker.¹⁹⁰

Sorge er en struktur som inkluderer hele menneskets konstitusjon, en eksistensiell struktur. Motivet bak omsorg er *angst*, en annen eksistensiell struktur, den oppstår fordi mennesket hører til verden, i usikkerhet om de muligheter verden tilbyr det. Mennesket vil hele tiden forsikre seg om realiseringen av fremtidige muligheter. Å være en del av verden vil si å ha angst. Slik beskriver han Heideggers begreper *sorge* og *angst*.¹⁹¹

Begrepet *angst*, slik det brukes hos filosofene, særlig Kierkegaard og Heidegger, er altså noe mer og noe annet enn *frykt*. I psykiatrien betegner angst en sykkelig form for frykt. I kristen tradisjon, hos Augustin, for eksempel, går angst sammen med frykten for Gud og helvete. For eksistensialistene, Heidegger, og Kierkegaard før ham, er angsten et grunntrekk i mennesket. I angsten blir det klar over at verden det befinner seg i, ikke er ferdigtolket, men bare kan erfares gjennom den enkeltes fortolkende innsats.¹⁹²

Alt i vår omgang med verden dreier seg om omsorg for vår væren. ”Verden er også derværen”, sier Heidegger. Det ene kan ikke tenkes uten det andre – man kan ikke trekke seg tilbake til et eget lønnkammer for å finne seg selv. Denne omsorgsstruktur kan kalles en ”byrdesstruktur”.¹⁹³

Ved omsorg ser ikke mennesket etter de mest høvelige muligheter, fordi det ikke kjenner seg selv fullgodt, så det fullgode formålet med eksistensen forblir skjult på grunn av ”omsorg”. Dette korresponderer med kristen antropologi, mener Stăniloae. Men Heideggers analyse av omsorg er ikke komplett, sier han. Kristendommen vedkjenner seg også den lidenskapelige tilstand, lyst og smerte; de er det som fester mennesket til verden, ved hvilke det føler seg *In-der-Welt-sein*.¹⁹⁴ Det er en egoistisk omsorg som i kristen forstand må betegnes som synd, den gjør mennesket selvopptatt og opptatt av å komme framtida i forkjøpet, for å sikre sitt ego. Men i kristendommen kommer en annen form for ”omsorg” inn: menneskets omsorg for dets evige skjebne, omsorgen for frelse. Dette er noe som mangler hos Heidegger, synes Stăniloae. Denne ”omsorg” er i motsetning til den andre. Den er ikke lenger

¹⁹⁰ S. refererer her og i det følgende til Martin Heideggers sentrale verk *Sein und Zeit*. *Sorge*, slik det brukes av Heidegger, er en neologisme, det kan også oversettes til norsk med ”opptatthet”. Oversetterne bruker på engelsk ordet ”care”.

¹⁹¹ Stăniloae (2003): 116.

¹⁹² Fløistad (1993): 15; Lübcke (1993): 19-20.

¹⁹³ Nicolaisen (2003): 144-145.

¹⁹⁴ Bindestreken angir en indre sammenheng mellom være-i og verden, eller mennesket og verden. Ifølge Fløistad (1993): 55.

opptatt av eksistensen i verden, den kommer ikke fra lidenskapene med opptatthet av lyst og frykten for smerte. Dette er en omsorg som vokser ut av ansvaret mennesket har for sitt sanne jeg. Den kommer også fra en frykt, frykten for at døden skal ende alt. Mennesket er fremdeles i verden, på grunn av dets kjødelige side av dets natur, men fritt og åndelig; verden kan legge beslag på mennesket, men ikke hele menneskenaturen. Vi må slippe unna den første omsorg, for så å bli tilgjengelig for Gud. Slik bruker Stăniloae Heideggers begreper ut fra en kristen forståelse, men går videre i og med at han savner frelsen hos Heidegger.¹⁹⁵

5.5 Troen

Tro er det første steget til et spirituelt liv. Ingen tiltak mot lidenskapene kan iverksettes uten troen. Selvkontroll og dyder mangler legitimitet uten troen. Dydene er det neste trinn mot guddommeliggjørelse. Dydene styrker troen, men troen må komme inn i oss før menneskelige anstrengelser. Troen blir oss gitt i dåpen. Dåpen, og troen, kommer før enhver dyd. Nåden er skjult i oss fra dåpen av. Der nåden er, er Den hellige ånd. Ordene nåde og Ånd henger nært sammen, sier Stăniloae. Dåpens nåde er det gamle menneskets død og starten på veksten i det nye livet. Dåpens nåde er ”embryoet til det nye mennesket”, som han uttrykker det¹⁹⁶

Det er et dobbelt aspekt av troen, fremholder han: et intellektuelt, og et viljestyrt. Troen er ikke bare et ståsted, men uttrykk for vilje, ingen intellektuell handling som fungerer atskilt fra viljen. Katolisismen mener mennesket kan erkjenne guddommelige sannheter ved hjelp av fornuften, forut for troen. Så optimistisk er ikke ortodoksien, sier Stăniloae, det hele beror på Guds uskapte energier. På den ene siden er det elementer av fornuft og vilje i troen, men på den andre siden er det Guds nåde som produserer troen. Viljen og troen styrker hverandre gjensidig. Gud stimulerer oss til å søke Ham, Han setter vår vilje i bevegelse, men viljen er nødvendig skal vi se Gud, mener Stăniloae.¹⁹⁷

Det ser ut til at han legger stor vekt på menneskets vilje, også i forhold til troen. Troen oppfattes som første trinn på veien til guddommeliggjørelse, og viktig er menneskets vilje i samarbeid med Guds nåde i ortodoks teologi, slik han fremstiller det.

5.6 Bot, selvkontroll og bønn

Bot er fornyelse av dåpen. Renselsen fra syndene blir virkeliggjort ved kraften fra dåpen og boten. Stăniloae bruker mange metaforer når han omtaler botens sakrament, eller *mysterium*,

¹⁹⁵ Stăniloae (2003): 117-118; 143.

¹⁹⁶ Stăniloae (2003): 124-125; 135; 195.

¹⁹⁷ Stăniloae (2003): 127-128.

som det heter i øst. Boten er ”et vindu til Gud”; ”en nål som Gud stikker oss i hjertet med”; ”kjøretøy til en verden av kjærlighet”. Den største av alle dydene er kjærligheten, skriver han, og boten er en vei fra ufullstendig kjærlighet til mer kjærlighet. Selv om den bekjennende skal fremstå angrende og innrømme at han er en synder, er det ikke meningen å synke ned i motløshet eller apati. Motløshet er i motsetning til boten.¹⁹⁸

Det er to typer bot, ifølge kirkefedrene: Den ene er boten som bekjennelse og sakrament (*exomologisis*), den andre er et permanent skifte i sinnet (*metanoia*). Kraften i den andre kommer fra den første. Den første er en forberedelse til den andre.¹⁹⁹

For å fri seg fra lidenskapene må mennesket utøve selvkontroll, selvbeherskelse. Ved lidenskapene er både verden og vår neste blitt til noe som skal gi oss tilfredsstillelse. Andre personer er blitt til objekter for hos. Her viser Stāniloae til teologen Paul Tillich, som har skrevet om dette. Tingene er blitt forbruksvarer, og mennesket, som skulle være uavhengig, er blitt tingenes slave.²⁰⁰

Gudsfrykt og bot er nødvendig for alle mennesker, sier Stāniloae, men for å vende seg bort fra lidenskapene, er det for ortodokse kristne to veier: Den ene er for munkene, den andre er for andre kristne. Munkene velger den sikreste, mest radikale og den korteste veien, for eksempel ved vedvarende bønn og strengere fasteforskrifter. Kristne som lever i verden kan også nå hellighet, men deres vei er lengre og mer usikker. Uansett hvor langt man når i dette liv, er alle forpliktet til å tvinge seg selv til åndelig fremskritt, sier han.²⁰¹

Det er som nevnt tre faser av den åndelige oppstigning: renselse, opplysning og forening. I Stāniloaes fremstilling av bønn, finner vi Evagrius, som nevner tre stadier av bønn, disse korresponderer med de tre fasene av den åndelige oppstigning: først bønn om å bli rensset fra lidenskapene, så om å bli befridd fra uvitenhet og glemsomhet, og for det tredje å bli fri fra alle fristelser og fra fordømmelse. Etter å ha blitt rensset fra lidenskapene, har man mulighet for det som kalles for *ren bønn*. Ifølge Gregor Palamas er ren bønn en indre stillhets ekstase der tanken stopper opp foran det guddommelige lys.²⁰²

Selv den reneste bønn må beholde tanken om Jesu nærvær. Mest kjent fra østlig tradisjon er den såkalte *Jesusbønnen*, som lyder slik i fullstendig form: ”Herre Jesus Kristus, Guds Sønn, miskunn deg over meg, en synder”. Diadokos av Fotiki (5. årh.) angir bare to ord: ”Herre Jesus”. Jesusbønnen understreker at man ikke er avhengig av en upersonlig kraft, sier

¹⁹⁸ Stāniloae (2003): 135 .ff

¹⁹⁹ Stāniloae (2003): 137; 144.

²⁰⁰ Stāniloae (2003): 149. Han viser til Tillichs bok *Die geistige Lage der Gegenwart*.

²⁰¹ Stāniloae (2003): 150.

²⁰² Stāniloae (2003): 255-256.

Stăniloae, men kjærlig miskunn fra en overlegen person. Jesusbønnen inneholder Jesu nærvær, tanken om personlig syndefullhet og behovet for Hans nåde.²⁰³

Resultatet av Jesusbønnen er at sinnet ikke lar seg røve av lidenskapelige tanker, den beskytter sinnet og sjelen mot syndefulle tanker, og disse tankene lukker seg rundt hjertet. Personlige kroppsholdninger er forbundet med bønner. Å engasjere kroppen understreker kroppens og sjelens gjensidige avhengighet. En ydmyk sjel lar kroppen knele. Pascal har sagt: ”Gå ganske enkelt ned på knærne, og du vil oppnå fromhet.”²⁰⁴

I sin beskrivelse av bønn henter Stăniloae som vanlig mye fra kirkefedrene i senantikken, men fremfor alt fra Simeon den nye teologen, som levde i slutten av det ellefte århundre, og fra Nikeforos Munken, som levde i begynnelsen av det trettende århundre, hvis disipler var Palamas’ lærere.²⁰⁵

I forbindelse med Jesusbønnen praktiseres pusteteknikk og det å holde hodet ned mot brystet. Pusteteknikken bidrar til ro og mulighet for vedvarende bønn. Det kan sammenlignes med når vi legger hendene mot pannen for at det skal hjelpe oss å konsentrere oss om noe. Palamas betrakter disse teknikkene ikke som absolutt nødvendige, men som nyttige hjelpemidler for nybegynnere.²⁰⁶

Gregor av Sinai (f. ca. 1255) understreker også at pusteteknikken bare er et middel for å bringe sinnet tilbake til seg selv. Den hellige Ånds hjelp er viktig. Ulydighet mot budene separerer oss fra Gud, sinnet blir som en fange. Hesykastene anbefaler også at man tenker på døden og dommen, samt belønning for gode gjerninger, og straff for de onde, mens man ber. Tanken om evig straff gir et gjennomboret hjerte og man skal holde på til tårene kommer.²⁰⁷

Ikke alle kan nå ren bønn til enhver tid ved å bruke psykologiske metoder, slik vestlige teologer later til å tro, konkluderer Stăniloae. Ren bønn er kronen på verket når det gjelder å bli rensket fra lidenskapene. Det er ikke metodene som er viktige, men tilstanden som er oppnådd. De som er kommet lengst, har nådd et fjerde stadium, de trenger ingen psykologiske hjelpemidler, men går straks i en umiddelbar og ubevegelig tilstand av kontemplasjon. De ulike metodene er for de som ikke har nådd fasthet i lidenskapsløshet.²⁰⁸

Fremgang i forhold til å bekjempe lidenskapene og ren bønn foregår samtidig. Bare den perfekte når en tilstand av ren, vedvarende bønn. Jesusbønnen er for nybegynnere. Et liv i

²⁰³ Stăniloae (2003): 257.

²⁰⁴ Stăniloae (2003): 260.

²⁰⁵ Stăniloae (2003): 262; 265.

²⁰⁶ Stăniloae (2003): 268; 272.

²⁰⁷ *Gresk Filokalia* i Stăniloae (2003): 274

²⁰⁸ Stăniloae (2003): 264.

kjærlighet gir et synlig bevis på den andre del av bønnen: ”ha miskunn med meg.” Samtidig med bønnen må jeg vokse i kjærlighet til min neste. Men vi befinner oss på ulike stadier, og så lenge en person lever på jorda, kan han ikke alltid være i bønn, eller alltid føle kjærlighet, sier Stăniloae.²⁰⁹

Metodene for å kontrollere og synkronisere respirasjonen med bønnen, samt rette øynene mot brystet, er altså ikke nødvendige, men nyttige hjelpemidler for å konsentrere seg om Jesusbønnens innhold. På lang sikt vil det hjelpe den troende til å be bønnen uavlatelig. Samtidig må vi ha fremgang i å bekjempe lidenskapene. Ren mental bønn blir det først når det ikke lenger er behov for metoder og ord. Ren bønn oppnås bare av de som har bekjempet lidenskapene. De fleste er ikke på det høyeste nivå, men nybegynnere, konkluderer Stăniloae.²¹⁰

5.7 Kjærlighet

Kjærlighet i fullstendig form er frukt av ren bønn. Kjærlighet er en uskapt energi, til forskjell fra katolisismen, som ikke anerkjenner Guds uskapt energi; følgelig er hos dem kjærligheten noe som er skapt, mener Stăniloae.²¹¹

Hos Stăniloae er det treenigheten som er utgangspunktet for kjærligheten (se 3.4). Vår kjærlighet finner sin forklaring i at vi er skapt i Treenighetens bilde, opprinnelsen til vår kjærlighet. Det er en kjærlighet som kaster lys over og bringer takknemlighet for all eksistens. Treenigheten er samtidig Guds kjærlighet som gjennom den Hellige ånd virker i hver enkelt troendes sjel, med det formål å reise dem opp til et kjærlighetsfellesskap.²¹²

I sin fremstilling av kjærligheten viser han blant annet til Maksimos Bekjenneren og Diadokos. Stăniloae snakker om menneskets potensiale. Det er tre stadier i kjærlighet. 1. Tendens til naturlig medfølelse fra en naturlig tilstand der mennesket er falt fra Guds nåde. 2. Kristen nestekjærlighet, som bruker denne tendens og lar den vokse ved guddommelig nåde og egne anstrengelser. Den bringer naturen til en slags fullkommengjøring. Dette er en kjærlighet som inkluderer nåden. Den utgjør en forberedelse til den siste formen for kjærlighet. 3. Kjærlighet som ekstase eller gave fra oven. Den løfter mennesket over naturens grenser. Det er menneskets komplette seier over seg selv. Man glemmer seg selv, og erfarer

²⁰⁹ Stăniloae (2003): 274-275, 319.

²¹⁰ Stăniloae (2003): 278; 303.

²¹¹ Stăniloae (2003): 304-305.

²¹² Stăniloae (1998): 245; Stăniloae (2012): xi-xii.

en ubegrenset kraft til å gi seg selv for andre. Guds kjærlighet er kilden til kjærlighet for andre. Det er som at frukten hos en plante er en nødvendig effekt av at den står i solskinnet.²¹³

Kjærlighet er foreningen som blir virkeliggjort mellom de to som elsker hverandre, uten at de blir oppløst som frie subjekter. Det er ingen identitet mellom de to. Stăniloae snakker om kommunikasjon av energi, ikke energi av fysisk karakter. Hele selvet er involvert, uten å opphøre å være seg selv. Kjærligheten mellom mennesker er annerledes enn mellom Gud og mennesker. Her sender Gud først sin energi inn i mennesket. Det guddommelig Eros sendt ned til mennesket lar det absorbere projeksjonen av Guds bilde i sitt eget selv.²¹⁴

I sin omtale av kjærligheten benytter Stăniloae seg også av den sveitsiske psykiateren Ludwig Binswanger (1881-1966)²¹⁵, som han mener har en nøyaktig beskrivelse av hvordan bildet av den elskedes natur blir absorbert av den som elsker. Binswanger kaller denne absorbasjonen og transformasjonen som kjærligheten forårsaker, for *imanasjon*, i ordets etymologiske betydning. Bildet (*image*) er ingen simpel fantasi eller illusjon, men mottakelsen i sjelen av bildet av et virkelig vesen innebærer et intimt bånd mellom to som elsker hverandre.²¹⁶

Begge er subjekt, ingen kan bli gjort til objekt, ingen underordning. Det er to likeverdige subjekter, frie, uten at de er hverandres eiendom. Verken jeg eller du er ”vår” i betydningen objekter. I stedet erfarer du og jeg ”oss” som en enhet av frie subjekter. ”Jeg” tilhører ikke ”Du”, og ikke ”Du” meg, men begge er et felles ”Vi”. Begge har vi forlatt vår egen personlighets sirkel. Den ene kan ikke bli tilfreds uten den andre, hans eksistens blir utdypet og beriket bare gjennom den andre. Dette blir det motsatte av hovmod og det å tenke for mye på seg selv.²¹⁷

Hovmod, egoistiske lidenskaper gjør at vi mister normale forhold og hindrer at vi utvikler oss. Å bli bedre kjent med vår neste fører til at vi også lærer oss selv bedre å kjenne. Så lenge vi forblir i et overfladisk kjennskap med vår neste, prøver vi å karakterisere og avgrense eksakt hvordan han er. Men å få avslørt hvordan han som subjekt dypest sett er, setter oss i et helt annet forhold. Kjærligheten innebærer en stor økning i kunnskap. Begges varen utvides til et maksimum. Men denne kunnskap kan ikke holdes fast i forestillinger om den andre. Her kommer betydningen av Binswangers *imanasjon* inn. Denne imanasjon, som jeg gjør bruk

²¹³ Stăniloae (2003): 305-306.

²¹⁴ Stăniloae (2003): 310.

²¹⁵ B. bruker Heideggers lære om den menneskelige eksistens som grunnlag for sin psykiatri. Jf. Lübcke (1993): 56.

²¹⁶ Stăniloae (2003): 311.

²¹⁷ Stăniloae (2003): 312-314.

av i forhold til min neste, er noe som erfares, men ikke kan fanges inn i fastlåste forestillinger.²¹⁸

Hver av de to blir over tid lik det idealiserte bildet av den andre, for når vi ser den andre ser vi et idealisert bilde av ham, et bilde som han selv former seg etter. De formes ikke bare av den ene eller den andre, men det nye bildet er en syntese av de to – ikke en egoistisk seier over et ego, men ”vårt” – over min og din egoisme, samtidig innebærer det min og din vekst. Kjærlighet og imaginasjon har en reell skapende kraft.²¹⁹

Ved å oppdage ubegrensede dybder i sin neste, oppdager jeget også sine egne. Stăniloae sier at bare ved å elske Gud og få kraft fra Ham, kan man stige ned til sine egne dybder. Han viser her til bønnen. Bønn er også en vei til seg selv, men er ingen motsetning til det å oppdage seg selv i kjærlighet til andre. I Jesusbønnen holdes vi fast i kjærlighet til Ham, den former oss i en åndelig imaginasjon av Hans bilde. Vi forenes i et ”Vi” vi ikke kan forlate uten fare for å være forlapt. Ikke bare mottar jeg Kristi ”jeg” – hans ego, noe som gjør meg lik Hans bilde, men også Hans ”jeg” mottar mitt i Ham selv. Han aksepterer tillike min kropp – slik blir alle som tror ett legeme med Ham og med hverandre – et faktum som vil bli fullkomment i det fremtidige liv, sier Stăniloae. Og mellom meg og Kristus og alle som er forent med Ham, er Den hellige ånd, han er fellesskapets Ånd.²²⁰

Hva kommer først, spør Stăniloae, kjærligheten til min neste, eller selvavsløringen av mitt ego? I svaret benytter han seg av Kierkegaard. Selvavsløringen kommer først, og etter den, ved mye strev, kjærligheten til andre. ”Den som ikke kan avsløre seg selv, kan ikke elske andre.”²²¹ Derfor setter også ortodokse bønnen først, mener Stăniloae, og viser til den asketiske tradisjon i ortodoks spiritualitet. Man ber for å forlate den ytre verden for å gjenoppdage sitt ego. Hos Binswanger, derimot, er det omvendt: Den som ikke kan elske, kan ikke avsløre seg selv. Kjærligheten kommer før selvavsløringen. Ifølge Stăniloae er det på grunn av at Binswanger fokuserer på den fysiske kjærligheten mellom mann og kvinne. Han tenker på den naturlige kjærligheten, med grunnlag i den fysiske attraksjonen, som ofte feiler, og som ikke har noe behov for bønn eller askese som føder en kjærlighet i oss som en gave fra Gud. Uten bønn kan vi ikke vise sann nestekjærlighet. Troen på Gud kommer først, den gir kraft til bønn og styrker viljen til nestekjærlighet.²²²

²¹⁸ Stăniloae (2003): 315.

²¹⁹ Stăniloae (2003): 317-318.

²²⁰ Ibidem.

²²¹ Han siterer her Søren Kierkegaard. Stăniloae (2003): 319.

²²² Ibidem.

Binswanger tenker seg uendelig kjærlighet som av universell natur, og som bare finner sted i møtet med en annen person; for ham er det ingen vei til en absolutt person, slik kristne tror, mener Stăniloae. Bare en overlegen, uendelig Person er kilde til en slik uendelig kjærlighet.²²³

Rogobete konkluderer i sin artikkel med at Stăniloaes tanker om subjektet er originale innenfor rammen av moderne tenkning. Descartes' teori om identifisering av selvet gjennom tankeprosessen, i henhold til aksiomet "cogito ergo sum", innebærer en forståelse i post-kartesisk tenkning av subjektet som et individualistisk selv som finner sin identitet ved separasjon, og at dette er blitt standardtenkningen om det menneskelige subjekt. Hos Stăniloae er rasjonaliteten en deltakende dimensjon i en interpersonal kjærlighet som meningen med all eksistens. Hos ham ville det passe bedre å si "Jeg elsker, derfor er jeg." Subjektet bevarer sitt kjennetegn som senter i bevisstheten, men bare sammen med, og aldri i motsetning til, den andre. Kjærlighet og relasjonalitet er nøye forbundet med skapelsen, og dermed også nedlagt i menneskehjertene. Identitet er mulig bare gjennom deltakelse i kjærlighetsfellesskap med andre og med guddommen. Stăniloae presenterer for oss en nylesning av de østlige fedre som samtidig både er ortodoks og relevant, sier Rogobete.²²⁴

5.8 Forening med Gud. Guddommeliggjørelse

Hva er det guddommelige lys? Det er utstråling av guddommelig kjærlighet som man erfarer på de høyeste trinn av ren bønn. Vårt sinn går ut av seg selv, vi glemmer oss selv til fordel for en "Jeg-Du-enhet", sier Stăniloae. Denne erfaring kan uttrykkes i tre termer: som kjærlighet, som kunnskap ved erfaring, og som lys, som er uttrykk for glede. Denne tilstand er mer enn en del av livet, den har eksistensiell karakter: "Og dette er det evige liv, at de kjenner deg, den eneste sanne Gud, og ham du har sendt, Jesus Kristus." (Joh. 17,3)²²⁵

Denne visjon av lys kan ikke bli plassert innenfor et panteistisk rammeverk som hos Platon, Plotin eller Hegel, sier han. Denne visjon går bak all kunnskap, all menneskelig forstand og er ikke resultat av menneskelig ånd alene, men et verk av Den hellige ånd. Dette er også noe som er totalt forskjellig fra den skapte verden, noe *ganz Anderes*.²²⁶ Det guddommelige lys mottas ved guddommelig energi (Palamas). Denne kunnskap, eller lys, har en apofatisk karakter fordi den er kvantitativt og kvalitativt forskjellig fra vanlig menneskelig erfaring.

²²³ Stăniloae (2003): 320-321.

²²⁴ Rogobete (2002): 206.

²²⁵ Stăniloae (2003): 330.

²²⁶ Uttrykket har han lånt fra Barth.

Denne kunnskap kalles lys av kirkefedrene. Denne erfaring av Guds umiddelbare nærvær fremstår som lys som fyller alt.²²⁷

Igjen bruker han Binswanger. Binswanger skiller mellom kunnskap ved kjærlighet, som er en ubegrenset kunnskap om hele "Du" og mellom kunnskap som omfatter deler av "Du" som blir til når jeg vil underordne "Du" under mine tanker. Når jeg annullerer forholdet "Jeg-Du", eller "Vi-tilstanden" forsaker jeg fellesskapet og det å gå utenfor meg selv, det vil si ekstasen. Dette gjør jeg for å dra "Du" inn i min egen selvopptatte sfære. Dermed blir "Du" et objekt. Det første tilfellet avslører en personal virkelighet av intimitet. Denne "kunnskap" er egentlig ingen kunnskap, fremholder Stăniloae med henvisning til Binswanger, fordi kunnskap egentlig er en persektiv besittelse av noe, den ene person ønsker å besitte noe, mens den andre vil flykte fra hans vilje til å fange. Det blir som med hendelsen mellom Josef og Potifars kone: alt som ble tilbake var kappen (1 Mos 39).²²⁸

Når Gud og mennesket møtes i kjærlighet, fylles alle ting med lys. Derfor er samværet med Gud erfart som lys. Diadokos, Isak Syreren, Simeon den nye teologen og Palamas kaller det en mental følelse, forårsaket av guddommelig nærvær. Dette er et lys som ikke er materielt, et lys bak naturen. Det er en tilstand av guddommeliggjørelse, en likhet med den guddommelige Ånd. Guddommeliggjørelse er Guds perfekte og fulle gjennomtrengning av mennesket.²²⁹

Kirkefedrene understreker at Gud "av nåde" innebærer at den guddommeliggjorte menneskenaturen forblir uforandret. Det innebærer at menneskenaturen ikke blir kilde til guddommelige energier, men mottar dem som gave, av nåde. Uansett hvor mye de guddommelige energier gror i menneskenaturen, forblir den bare en kanal, et medium som reflekterer dem, menneskenaturen blir aldri kilden. Katolisismen kan ikke forstå denne doktrinen, mener Stăniloae, fordi de ikke skiller mellom vesen og energier, derfor kan mennesket ikke bli guddommeliggjort uten å bli sammenblandet med Guds vesen. Dermed forblir mennesket i sin eksistens separert fra alt guddommelig. Men solen gjennomtrenger og varmer også uten at de som mottar strålene blir utslettet eller identifisert med solstrålene. Så Jesu menneskenatur ble ikke endret til den guddommelige natur, etter oppstandelsen og himmelfarten. Men faktum er at etter disse hendelsene, mottok Hans menneskenatur nye guddommelige energier. Dermed kolliderer ikke den ortodokse lære med det som ble vedtatt på det fjerde konsilet (Kalkedon) og det sjette (Konstantinopel), at de to energier og naturer er

²²⁷ Stăniloae (2003): 342-343.

²²⁸ Stăniloae (2003): 344.

²²⁹ Stăniloae (2003) 346, 361, 362.

forent, men uten sammenblanding, slik katolikker ofte beskylder ortodoksien for, mener Stăniloae.²³⁰

Det evige perspektivet på guddommeliggjørelse er slik at vi skal se alle ting i Ham, eller Gud vil være i alle ting og vi skal se Ham i alle ting. Og det forente nærvær av Gud i alle ting skal bli gjort virkelig i den grad at alle skapninger blir samlet i Ham og forblir virkelig og ublandet i Gud.²³¹

5.9 Ortodoks spiritualitet hos andre ortodokse teologer

Mens kristen moralteologi til vanlig beskriver analytisk betingelsene for et kristent moralsk liv, presenterer ortodoks spiritualitet en prosess, en vei den kristne skal følge til renselse fra lidenskapene og tilegnelse av dydene, den prosess som finner sted i en bestemt rekkefølge.

Den kristne skal vokse i Gud, han skal fylles stadig mer med Guds nærvær, sier Stăniloae.²³²

Dette samsvarer med det Meyendorff skriver om at den bysantinske tradisjon aldri har hatt en tendens til å bygge kristne, etiske system, med kirken som kilde til autoritative og detaljerte uttalelser for hva som er rett moral. Den ortodokse spiritualitet innebærer et kall til fullkommengjørelse og hellighet, ikke et juridisk-etisk system. Dette skiller seg fra middelalderens katolske legalisme eller den puritanske moralismen i andre vestlige trossamfunn, mener Meyendorff. De ortodokse søkte forbilder i helgener og ”troens atleter”, munkene.²³³

Veien til guddommeliggjørelse er *askesis*. Guddommelighet kan ikke ta plass i noe som er bedrevet. Guddommeliggjørelse oppnås i proporsjon med rensningen av den menneskelige natur. Rensningen er forutsetningen for helliggjørelse, herliggjørelse, transfigurasjon og guddommeliggjørelse – termer som bortimot er synonyme. Slik er også det russisk-ortodokse perspektivet, slik det for eksempel fremstår hos Bulgakov.²³⁴

Østlig teologi er en eksistensiell teologi, sier Lossky, som involverer menneskets hele væren, som setter det på foreningens vei, en vei som innebærer en forandring av hjertet, det innebærer bot. Det er en forandring som retter skapningen mot fullkommengjørelse, mot forening med Gud, som blir frembrakt ved guddommelig nåde og menneskelig frihet.²³⁵

²³⁰ Stăniloae (2003): 370-373.

²³¹ Stăniloae (2003): 374.

²³² Stăniloae (2003): 21.

²³³ Meyendorff (2008): 263.

²³⁴ Ifølge Jakim (2008): 250

²³⁵ Louth (2008): 43.

Golubov drøfter bruken av ordet ”spiritualitet” slik det brukes i dag. Nåtidens spørsmål etter mening med livet oppstår i en atmosfære av underliggende sekularisering og materialisme. ”Spiritualitet” har fått en bortimot fanatisk betydning i enkelte kretser, selv om institusjonalisert religion blant sekulære oppfattes som gammeldags og tilbakeskuende. På den annen side brukes det i mange andre sammenhenger – han nevner blant annet innen astrologi, New Age, i troen på UFO-er, de såkalte ”naturreligioner”, og i den i stor grad selvfokuserte ”omsorg for sjelen”- psykologisme, som han kaller det.²³⁶

Denne ofte omtrentlige og diskutabile bruken av ordet, gjør ikke ordet verdiløst i seg selv. Stăniloae ser ingen grunn til å diskutere bruken av det, eller presisere det på noen måte, sier Golubov, men knytter det til kristen moral og ortodoks mystisk teologi. Likevel stilles det spørsmål om bruken av ordet av andre etablerte ortodokse teologer. Golubov trekker frem Stanley Harakas og Giorgios Mantzarides.²³⁷

Mantzarides er mest kategorisk. Termen ”spiritualitet” eksisterer ikke i bibelsk eller patristisk tradisjon, mener han. Ordet er et vestlig og materialistisk konsept. I ortodoks forstand betegner det den troendes etisk-religiøse liv i motsetning til de verdslige og ikke-troendes liv, og uttrykker dermed en teologisk tendens.²³⁸

Denne ubekvemhet med ordet er ikke begrenset til ortodokse teologer, sier Golubov, den deles av alle som føler et manglende sammenfall mellom det akademiske studiet ”teologi” og de såkalte ”religiøse studier”. Teologen søker å undersøke og bedømme sine undersøkelser i lyset av teologiske prinsipper, slik de fremstår i et fellesskap, akseptert som normative. Den som driver med religiøse studier, derimot, søker å lage beskrivelser av ulike spiritualiteter, uten å referere til noen akseptert tro eller noe bestemt teologisk system.²³⁹

Som nevnt tidligere, har ånd (*spirit*) å gjøre med de indre kvaliteter i mennesket. Ånden utgjør menneskets moralske styrke. Det er nettopp viktig i Stăniloaes fremstilling av det kristne livet – en styrke som innebærer selvfornektelse, askese, en prosess mot guddommeliggjørelse.

5.10 Kritikk av Stăniloaes teologi

Etter Bartos’ mening innebærer Stăniloaes guddommeliggjørelsesteologi et altfor optimistisk syn mennesket, at han overser syndens kraft i mennesket; en bekreftelse på det,

²³⁶ Golubov (2003): 5.

²³⁷ Golubov (2003): 6.

²³⁸ Golubov (2003): 7.

²³⁹ Golubov (2003): 7-8.

etter hans mening, ser han i misforholdet mellom vanlige ortodokse kristnes liv og læren om guddommeliggjørelse.²⁴⁰

Synd er en tilstand av opprør mot Guds hellighet, Stăniloae vurderer dette ufullstendig, mener Bartos. Synd som noe som eksisterer objektivt, spiller liten rolle for Stăniloae, mener han, derfor kan han snakke om ulike stadier i ens relasjon til Gud; lengselen etter guddommeliggjørelse ser ut til å overskygge alt, mens de konkrete hindringer som står i veien ser ut til å bekymre mindre. Ingen oppmerksomhet gis behovet for at hver enkelt troende må gjennom en forandring i møte med Kristus, gjennom Helligåndens sakramentale arbeid. Den ortodokse kristne trenger ingen avgjørende konfrontasjon som leder til en bevissthet om syndens kraft og konsekvenser, ser det ut til, ifølge Bartos. Bartos etterlyser fundamental endring. Sakramentenes rolle overbetones. Liten oppmerksomhet blir gitt synden og rettferdiggjørelse av tro, synes han.²⁴¹

Videre sier han at doktrinen om guddommeliggjørelse virker attraktiv når det gjelder den overordnede målsetting, men at den virker urealistisk når det gjelder gjennomføringen. Den oppmuntrer til det han benevner som ”spirituell elitisme”. Samtidig blir det en form for privatisert helliggjørelsesprosess, og at det er en medvirkende årsak til at den ortodokse kirke ikke er en utadvendt, misjonerende kirke, mener han.²⁴²

Skal man reflektere over denne kritikken fra Bartos, må man kunne si at den treffer bare delvis. Som belyst ovenfor (5.3 og 5.4), spiller tro, gudsfrykt og syndsbevissthet (jf. Jesusbønnen) en stor rolle hos Stăniloae. Det er en bevissthet som leder til handling, handling som består i å kvitte seg med lidenskapene. Omfattende trekker Stăniloae fram både kirkefedrene og moderne filosofi for å undersøke dybden av menneskets tilstand som følge av synden. Det er vanskelig å se at han ikke tar synden på alvor. Kritikken fra den evangelisk kristne Bartos knytter seg nok til forskjeller i synet på menneskets natur og hva mennesket selv kan gjøre i forhold til frelsen. I luthersk teologi, i alle fall slik den fremstilles hos Stăniloae og Meyendorff, er menneskenaturen så gjennomsyret av synd at den ikke lar seg gjenopprette i dette liv. Det er ikke noe enkeltmennesket kan gjøre noe med. Mennesket er fanget i det onde. Bare rettferdiggjørelsen av tro gjør noe med det, vår tilstand her i dette liv er uforandret med tanke på hva vi selv kan bidra med. De gode gjerninger som følger av troen, er rettet mot vår neste, ikke mot Gud; de kan aldri rettferdiggjøre oss, de er gjort *med hensikt*, gjennom motiver. Dette er i strid med ortodoks tankegang, slik det fremstilles hos

²⁴⁰ Turcescu (2002): 13.

²⁴¹ Bartos (2002): 243-245.

²⁴² Ibidem.

Stăniloae. Frelse er en prosess. Etikken sees som en forutsetning for frelsen, synden er manifestert som lidenskaper (laster) i enkeltmenneskene, som det får kraft til å kvitte seg med ved hjelp av troen og nåden gitt i sakramentene.

Bartos omtaler den ortodokse spiritualiteten som elitistisk og ”privatisert”. Det er vanskelig å forestille seg at den frigjøring fra lidenskapene som Stăniloae tegner opp, lar seg gjennomføre for alle og enhver. Samtidig gjør han et skille mellom livet i klostrene og vanlige folks liv. Han sier som nevnt at alle har plikt til å tvinge seg til åndelig fremskritt (5.4). I det ligger nok at vi kommer til ulike stadier i dette liv, at ikke alle kommer like langt. Likevel vil det for mange i dag være vanskelig å forstå hva askese innebærer, og at det er tvingende nødvendig for ditt kristenliv. På den annen side innebærer en manglende forståelse for et asketisk liv ikke i seg selv at det er uriktig. Et annet aspekt er ”privatiseringen”. Tenker man på dydsetikk som sådan, blir den ofte beskyldt for å være selvbespeilende. Hva med samfunnet, hvordan det er organisert, hensynet til menneskerettigheter blant annet? Her er vel Bartos inne på noe.

En er også nødt til å se Stăniloaes historiske kontekst i sammenheng med hans skrifter. En bekjennende ortodoks kirke hadde vanskelige vilkår bak jernteppet under et ateistisk kommunistisk styre. Kristen spiritualitet var marginalisert og knapt tolerert, og enhver offentlig publikasjon av kristne skrifter som kunne innebære opposisjon til den rådende marxismen, ble gjenstand for sensur. En bok som *Orthodox spirituality* la press mot den ”falske” spiritualitet som ble propagandert av den ateistiske marxismen, og et slikt skrift kunne også virke inspirerende i den indre kamp for seieren mot kommunismen. Det er Golubov som hevder dette.²⁴³

Likevel må det nok sies at Stăniloaes utlegning av den ortodokse spiritualitet ikke er skrevet med tanke på kamp mot det kommunistiske styret først og fremst, men for å gi kristne en innføring i ortodoks kristen moral.

Til forskjell fra protestantismen hevder Stăniloae at kampen mot lidenskapene er nødvendig. Den protestantiske ”frihet” (som han setter i hermetegn) er en falsk frihet, en frihet utenfor Kristi gjerning i mennesket. Bare en frihet i Kristus som bekjemper lidenskapene er sann frihet.²⁴⁴

Kristi himmelfart er viktig, ikke bare hans oppstandelse. For den tidlige kristenhet, slik den har blitt bevart i ortodoksien, etter Stăniloaes mening, er Herrens legemlige oppstigning til

²⁴³ Golubov (2003): 2.” For alt som er født av Gud, seirer over verden. Og det som har seiret over verden, er vår tro.” (1 Joh 5,4)

²⁴⁴ Stăniloae (2011): 152-154.

himmelen vår oppstigning, en oppstigning fra våre lidenskaper i enhet med Ham. Vi skal bli hans medkonger, som han kaller det, medmestre over lidenskapene. Herren skal ta bolig i oss, men bare helt og fullt i dem som renser seg fra lidenskapenes egoisme ved å holde Hans bud, etter at de har åpnet seg selv for Den hellige ånd i Kristus og den uendelige åndelige horisont der Kristus befinner seg. På den måten skal de oppreise den totale eksistens til en enhetstilstand i Ånden. ”Gud skal være alt i alle” (1 Kor 15,28). ”Den som elsker meg, vil holde fast på mitt ord, og min Far skal elske ham, og vi skal komme og bo hos ham.” (Joh 14,23). Denne forståelsen av (den kroppslige) himmelfarten til Kristus fremstilles av Stăniloae som en for oss ledsagende virksomhet, og er etter hans oppfatning forlatt i det kristne vest. Der er Kristus etter himmelfarten blitt en fjern herre, som tilgir på grunnlag av hans kraft til å tilgi gjennom sitt offer, og forsikrer oss om lykke i det kommende liv. Katolisismen har gitt Kristus en erstatning i Kirken, mens protestantismen lar hver enkelt ha sin ”frihet”.²⁴⁵

Vestlige kristne vil vanskelig kjenne seg igjen i fremstillingen av Kristus som en ”fjern herre”. Guds nærvær i katolsk kristendom blir hos Stăniloae forstått som utelukkende knyttet til Kirken, mens protestantene ikke har noe nærvær i det hele tatt, kan det se ut som om han mener.

Andrew Louth skriver at Stăniloae er temmelig negativ til vestlig teologi. Til dels gir han en urettferdig karikatur av katolisismen og protestantismen i ulike spørsmål, sier han.²⁴⁶

Stăniloaes teologi står for et ”Kristus *i* oss” snarere enn et ”Kristus *for* oss”, sier Bartos. Frelse er mer enn satisfaksjon eller imitasjon, det er en deltakelse i det guddommelige liv – theosis. Aspektet med menneskets frigjørelse er sekundært i forhold til forestillingen om menneskelig transfigurering. Gjenopprettelsen av den forgjengelige menneskenaturen er viktigere enn tilgivelse av menneskets synd – fokus ligger på Betlehem, på inkarnasjonen, ikke på Golgata, hevder Bartos.²⁴⁷ Frelsen er fremstilt personalistisk. Kristi to naturer blir modell for den troendes eksistens i forhold til Gud.²⁴⁸

Men hvilket behov har vi for å snakke om menneskets guddommeliggjørelse når Kirkens fremste formål er i tilbe en enkelt Gud i tre personer? spør Bartos retorisk.²⁴⁹ Tilsynelatende fremhever han her den avstand mellom Gud og mennesket som Stăniloae i sin kritikk av

²⁴⁵ Stăniloae (2011): 152-154.

²⁴⁶ Louth (2002): 63-64.

²⁴⁷ Bartos (2002): 231.

²⁴⁸ Bartos (2002): 245.

²⁴⁹ Bartos (2002): 246.

protestantismen gir uttrykk for, samtidig vil Bartos understreke og fastholde at Gud alene hører til kategorien guddommelig. Mennesket kan ikke bli absorbert inn i Gud.²⁵⁰

5.11 Selvfornektelse i andre retninger. En sammenligning

Askese og selvfornektelse står sentralt i mange religiøse og filosofiske retninger, særlig innen kristen mystikk, hos mester Eckhart og Johannes av Korset og andre, og som vi har sett hos Stăniloae, i ortodoks kristendom. Frihet fra lidenskapene er viktig i østlige religioner, hinduisme og buddhisme. Tanken om ”hjertets renselse” er en gammel beskjeftigelse i Orienten, sier religionshistorikeren Ioan P. Couliano. Tanken er å gjenkjenne det guddommelige nærvær i hjertet, og i Upanishadene er det utviklet en hel psykologi om dette. Tidlige stadier av yoga har som mål hele organismens renselse, å komme tilbake til dens opprinnelig tilstand av renhet. Dette er noe man også finner i buddhismen. Og i islamsk mystikk, sufismen, finnes en rekke prosedyrer for hjertets renselse, rituelle formularer og persiske mantra.²⁵¹

Oppnådd tilstand av lidenskapsløshet må ikke føre til manglende interesse for verden, sier Stăniloae, selv om den utelukker en egoistisk interesse. Lidenskapsløshet fører ikke til mangel på kjærlighet. Tvert i mot. Kjærlighet i all den kraft kommer til syne etter at man har oppnådd lidenskapsløshet. Renselse fra lidenskapene er for å oppnå kjærlighetens altruisme, sier han. Lidenskapsløsheten har kjærligheten som formål. Lidenskapsløshet er ikke det endelige målet. Dette skiller kristendommen fra buddhismens nirvana, mener han. I kristendommen er lidenskapene manifestasjoner av egoismen. Å kvitte seg med lidenskapene er å gjøre sjelen åpen for andre, ikke å stenge seg inn i likegyldighet.²⁵²

Som nevnt krever det *vilje* å bekjempe lidenskapene. En vestlig filosof som betoner viljen sterkt, er Arthur Schopenhauer. Men hos ham er viljen noe mer grunnleggende enn i kristendommen. Viljen er et altomfattende prinsipp – viljen til liv. Viljen er det innerste i vårt vesen. Det er en særlig sterk vilje som går utover viljen til å tilfredsstille legemets behov, som går på bekostning av andre. Mennesket er et egoistisk individ. Mennesket er et behovsvesen. Vår fornuft er underlagt viljen, som er den sterkeste kraft i mennesket. Blir vi hemmet i å oppfylle våre behov, fører det til smerte. Får vi dem oppfylt, opplever vi kortvarig lykke,

²⁵⁰ Bartos (2002): 246.

²⁵¹ Couliano (1987): 133.

²⁵² Stăniloae (2003): 188-189.

tilfredsstillelse, etterpå streber vi videre. Viljen er blind, den har intet mål, bare å opprettholde eksistensen for eksistensens skyld. Viljen til liv er streben og lidelse uten ende.²⁵³

Slik ligner Schopenhauers fremstilling av menneskets kår i verden buddhismen, og også kristendommen slik mennesket er blitt slave av lidenskapene som følge av synden. Aktiv askese, å bryte ned viljen, fornekte seg selv, er også Schopenhauers løsning. Han er påvirket av både orientalsk religion og av kristendommen. Han trekker frem kristne dogmer og bruker dem.²⁵⁴

Det naturlige menneske, slik det heter i kirken, og som i luthersk forstand fraskrives alt godt, er ifølge Schopenhauer viljen til liv. Denne viljen må fornektes gjennom asketisk livsførsel. Han viser til Luther i det han sier at viljen ikke er fri, men underkastet hangen til det onde. Schopenhauer bruker kristen terminologi i sin moralfilosofi, men tilpasser den egne tanker. I vår ulykkelige tilstand har vi behov for forløsning. Mennesket må nå en ny *erkjennelse* om sin tilstand, det kristendommen kaller *tro*. Denne nye erkjennelse fører til et nytt sinnelag. Av troen følger gode gjerninger (Luther). Vår helbredelse, forløsning fordrer oppgivelse av vår person.²⁵⁵

Guddommeliggjørelsesprosessen slik den er i den ortodokse kirke er som vi har sett en prosess der menneskenaturen tilbakeføres til sin opprinnelige tilstand. Det naturlige menneske er altså ikke ondt. Det spørres hvordan man forstår ordet *natur*. Men selv om menneskets tilstand i denne verden og menneskets mål uttrykkes forskjellig, kan man se likheter mellom ortodoks kristendom og for eksempel buddhismen og Schopenhauers filosofi når det gjelder løsningen. Buddhismen har sine *fire edle sannheter*. Tilværelsen er preget av lidelse, løsningen er selvfornektelse. Stăniloae bruker ikke Schopenhauer i sin fremstilling, slik han bruker andre nyere filosofer. Det som mangler hos Schopenhauer, slik som hos Heidegger, er nettopp den kristne frelsen i lyset av en sakramental og ekklesiologisk forståelse, som Stăniloae fremhever som veldig viktig.²⁵⁶

²⁵³ Schopenhauer (2000): 72.

²⁵⁴ Schopenhauer (2000): 202.

²⁵⁵ Ibidem.

²⁵⁶ F. eks. Bielawski (2002): 37. Her omtales Stăniloaes versjon av *Filokalia*, som bl.a. tok for seg antikkens messalianisme som motsetning til den kirkelige tradisjon.

6. Konklusjon

Hva ligger i begrepet guddommeliggjørelse ifølge Dumitru Stăniloae med hensyn til forståelsen av Gud, skapelsen og frelsen, og hva innebærer det for den enkelte kristnes liv?

Guddommeliggjørelse er menneskets fulle fellesskap med Gud. Stăniloae plasserer seg selv i samme tradisjon som andre ortodokse teologer i dette synet. Hans særpreg er knyttet til treenighetslæren og hans bruk av eksistensialistisk filosofi og psykologi, av blant andre Buber og Heidegger.

Treenighetslæren er noe som Stăniloae særlig sterkt understreker i sin teologi, guddommeliggjørelse innebærer et liv i fellesskap med Den hellige treenighet. Stăniloae ser treenigheten som modell for menneskelivet. Gud er kjærlighet, kjærligheten er uskapt og stammer fra treenigheten. Menneskelivet er kjærlighetsfellesskap med andre, og forhold til den treenige Gud. *Fellesskap* og *forhold* er sentrale ord i Stăniloaes teologi. Faderen, Sønnen og Den hellige ånd lever i et perfekt kjærlighetsfellesskap. Skapelsen er utvidelsen av dette fellesskapet. Vi er skapt til guddommeliggjørelse. Gud ville utvide treenighetens kjærlighetsfellesskap ved å skape oss. Enkeltmenneskets identitet er knyttet til deltakelse i kjærlighetsfellesskap, med utgangspunkt i treenigheten. Denne evne til kjærlighet er det mest grunnleggende, og er nedlagt i oss fra skapelsen av. Det er mer grunnleggende enn vår evne til å tenke, det er kjærligheten som gjør oss til mennesker.

Ved at han understreker forholdet mellom individ og fellesskap som han gjør, kan man kalle Stăniloaes teologi for både kommunitarisk og trinitarisk. Mennesket formes i et fellesskap, modellen og opphavet er treenigheten. Hans måte å fremstille treenighetslæren på har til hensikt å gjøre oppfatningen av Gud som treenig forståelig for moderne mennesker.

Det ser ut til at tanken er at mennesket før syndefallet levde i en tilstand av uskyld og frihet. Mennesket kan utøve sin frihet i verden, men må erkjenne at det har fått alt fra Gud. Mennesket er et mikrokosmos, et møtepunkt mellom Gud og verden. Det er en rasjonalitet i skapte ting, *logoi*, som innebærer at alt har formål og mening, og som har sitt opphav i Guds Logos. Mennesket forlater veien mot likhet med Gud ved syndefallet. Synden var en ulydighetshandling. Treenigheten er det perfekte fellesskap, og mennesket var skapt til å leve i et slikt fellesskap på det menneskelige plan, men sviktet.

Konsekvensene av synden er lidelse, forgjengelighet og død. Dette er konsekvenser og ikke uttrykk for Guds vrede, hans straff for synden. Dette avvises av Stăniloae. Gud kan ikke være ansvarlig for det onde.

Kroppens sanser blir sterkt knyttet til de sansbare sidene av verden og fører til at mennesket blir slaver av lidenskaper. Kroppens sanser får en for dominant rolle etter syndefallet. Forholdet til naturen blir også forstyrret ved menneskets holdning som konsumenter. Forholdet til andre mennesker blir et subjekt-objekt-forhold.

Det kan se ut til at kirkefedrene hadde en fysisk forståelse av frelsen ved å understreke menneskenaturens gjenopprettelse, sier Stāniloae, at frelsen er knyttet til kjøttet. Frelsen, guddommeliggjørelsen, er noe som skjer *i* mennesket, det er reetablering av menneskenaturen, slik den var før fallet. Stāniloae ser det også på en annen måte: Ifølge ham ble ikke bare den guddommelige natur forent med den menneskelige, men ved å bli menneske gikk Kristus inn i et ontologisk fellesskap med alle mennesker. Det interessante er at Stāniloae kombinerer naturtenkningen med at Kristus også kom for å gjenopprette *forholdet* mellom mennesket og Gud. Det er altså her en dobbelthet hos Stāniloae, denne fysiske frelsesforståelsen som han snakker om, henter han fra kirkefedrene, mens *forhold* og *fellesskap* blir mer sentrale begreper når han søker å forene kristendom og moderne filosofi og psykologi.

Hva betyr så dette for hvert enkelt menneske? Hva innebærer guddommeliggjørelse for den enkelte kristnes liv?

Kristus er prototypen på Guds bilde, målet er å bli lik ham. Det er en etisk guddommeliggjørelsesmodell Stāniloae er talsmann for (se 2.4). Menneskets liv består i å bekjempe lidenskapene og leve med kirkens sakramenter. Guddommeliggjørelse forstås ikke metaforisk. Guddommeliggjørelse er en prosess. I denne prosessen medvirker det enkelte mennesket selv ved å bekjempe lidenskapene ved askese. Samtidig kan ikke dette skje ved egen kraft, uten kirkens sakramenter. I nattverden får mennesket del i Kristi legeme og blod. Det er uttrykk for den realistiske guddommeliggjørelsesmodellen. Det er altså en kombinasjon av den etiske og den realistiske Stāniloae passer inn i. Bruker man Kaufmans forenklete tredeling, kan man kanskje si at modell 3 hos ham passer best for Stāniloae, mennesket som deltaker i Gud.

Det palamittiske skillet mellom Guds vesen og hans virkekraft, hans energier (*energeia*) utelukker ifølge Stāniloae en panteistisk eller platonsk forening med Gud. Så kan man diskutere hvor vesentlig dette skillet er for den enkelte kristnes liv i praksis, da en asketisk livsførsel med bekjempelse av lidenskapene vil arte seg noenlunde likt i alle asketiske og mystiske retninger, også i vest, der man ikke har det palamittiske skillet.

Til forskjell fra andre asketiske religioner og retninger, er Stāniloae klar på Kirkens rolle. Uten den blir man ikke deltaker i Gud. Kirke og sakramenter har ikke vært tema i denne

avhandlingen, men Stăniloae understreker i flere sammenhenger Kirkens og sakramentenes betydning.

Det er dydsetikk det er snakk om når det gjelder det han kaller ortodoks spiritualitet. Hovedtanken er at viljen og fornuften bøyer seg for sansene som en følge av synden. Å oppøve dydene, der kjærligheten er den fremste, er veien til guddommeliggjørelse. I tillegg til at han belyser oldtidens begrepsbruk og oppfatning av mennesket, søker han å forene disse tankene med nåtidens psykologi og filosofi. Særlig legger han eksistensialismen til grunn. Heideggers *Sorge* tolket i en kristen ramme er en selvsentrert omsorg, der mennesket mellom lyst og smerte i verden hele tiden søker å sikre seg selv i all sin selvopptatthet.

Stăniloae vil forene kirkefedrenes oppfatning av intensivering av sansene som syndens konsekvenser og dermed lidenskapenes dominans i menneskelivet, og mer moderne psykologiske og filosofiske forklaringer av menneskesinnet og menneskets tilværelse. Han vil ha en teologi for vår tid og bruker derfor blant andre Heidegger, Freud og psykiateren Ludwig Binswanger.

Det er tydelig at Stăniloae skiller mellom vanlige folks liv og livet i klostrene når det gjelder å bekjempe lidenskapene og komme videre. Det er strengere krav til bot, faste og bønn i et kloster. Han er klar på at vi er på ulike stadier på veien mot guddommeliggjørelse. Likevel er det alle menneskers plikt å ha åndelig fremgang i dette liv.

Av flere er han kritisert for å gi forenklete karakteristikk av vestlig teologi. Men i og med at *theosis* er et så sentralt dogme i frelsesforståelsen i ortodoks kristendom, og tilsvarende fremmed i vest, vil det gi grunnlag for å markere avstand til katolisismen og protestantismen. Stăniloae vektlegger at guddommeliggjørelse innebærer anstrengelse fra menneskets side og samarbeid med Gud, *synergisme*. Ikke et samarbeid mellom like parter, naturligvis, men i ortodoks forstand er frelsen noe som påbegynnes i dette liv og som fullendes i det neste.

Ut fra sitt protestantiske ståsted kritiserer Emil Bartos veien til guddommeliggjørelse fordi den tar utgangspunkt i et for optimistisk menneskesyn. Ortodoks spiritualitet blir elitistisk, vanlige kristne greier ikke et slikt liv, viser all erfaring. Menneskets skyld overfor Gud kommer i bakgrunnen, en skyld bare Kristus har gjort noe med ved å sone den for oss. Skyld og soning er ikke fremtredende i Stăniloaes teologi, mener Bartos.

Bartos inntar et tradisjonelt protestantisk syn som avviser at den enkelte kristnes frelse avhenger av en prosess man må gå inn i. Syndsbevissthet, som Bartos savner hos Stăniloae, er i østkirkelig forstand et spørsmål om min bevissthet om lidenskapenes makt over kropp og sjel som konsekvens av synden, slik det blir fremstilt hos Stăniloae, ikke bare om min skyld

overfor Gud. Veien videre er en kamp mot lidenskapene. Virkemidlene er faste og bønn, et liv i kjærlighet, og et liv med Kirkens sakramenter, dåp, eukaristi og bot.

Man kan følgelig kanskje si at Stāniloas teologi er en inkarnasjonens og oppstandelsens teologi, mer enn en korssets teologi. Kristus har ved sitt guddommeliggjorte legeme åpnet muligheten for vår guddommeliggjørelse, og slik som han oppstod legemlig, skal også vi oppstå legemlig, med et guddommeliggjort legeme. Det er en seirende Kristus han viser oss, mer enn den lidende; jfr. det klassiske krusifikset med en stående Kristus med krone, mot det gotiske, som fremhever lidelsen.

LITTERATUR

Primærlitteratur:

Stăniloae, Dumitru (1998): *Orthodox Dogmatik Theology. The Experience of God. Vol. 1. Revelation and Knowledge of the Triune God.* Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts

Stăniloae, Dumitru (2000): *Orthodox Dogmatik Theology. The Experience of God. Vol. 2. The world: Creation and Deification.* Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts

Stăniloae, Dumitru (2011): *Orthodox Dogmatik Theology. The Experience of God. Vol. 3. The Person of Jesus Christ as God and Savior.* Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts

Stăniloae, Dumitru (2003): *Orthodox Spirituality.* St. Tikhon's Seminary Press, South Canaan, Pennsylvania

Stăniloae, Dumitru (2012): *The Holy Trinity. In the beginning there was love.* Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts

Annen litteratur:

Amadou, Christine (red.) (2002): *Østkirken, skrifter fra bysantinsk og ortodoks kristendom.* Serien Verdens hellige skrifter, De norske bokklubbene, utgiversted ikke oppgitt

Archimandrite George (2006): *Theosis. The true purpose of human life.* Holy monastery of St. Gregorios, "Melissa" Editions. Mount Athos, Greece

Artman, Per m.fl. (1988): *Ortodoxa kyrkans tro och liv – i Sverige.* Artos bokförlag, Skellefteå

Bartos, Emil (2002): "The Dynamics of Deification in the Theology of Dumitru Stăniloae", i: Turcescu, Lucian (red.): *Dumitru Stăniloae. Tradition and Modernity in Theology.* S. 207-248. The Center for Romanian Studies, Iasi, Oxford, Oregon, Florida

Bartos, Emil (2006): *Deification in Eastern Orthodox Theology.* Whipf & Stock Publishers, Eugene, Oregon

Benedikt XVI: *Deus Caritas Est.* http://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/benedikt-xvi/dce_en#12 15.01.13.

Berger, Calinic (2008): "Dumitru Stăniloae", i: Kristiansen, S. J., Rise, S. (red): *Moderne teologi. Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer.* S. 405-416. Høyskoleforlaget, Kristiansand

Bielawski, Maciej (2002): "Dumitru Stăniloae and His *Philokalia*", i: Turcescu, Lucian (red.): *Dumitru Stăniloae. Tradition and Modernity in Theology.* S. 25-52. The Center for Romanian Studies, Iasi, Oxford, Oregon, Florida

Braaten, Carl E. m.fl (red) (1998): *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*. Wm. B Eerdmans Publishing Co., Michigan USA/Cambridge UK

Buber, Martin (1992): *Jeg og Du*. J. W. Cappelens forlag, Oslo

Borgen, Peder, Haraldsø, Brynjar (red) (1993): *Kristne kirker og trossamfunn*. Tapir forlag, Trondheim

Christensen, Michael J. m.fl.(red) (2008): *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan

Couliano, Ioan P. (1987): *Eros and Magic in the Renaissance*. The University of Chicago Press, Chicago og London

Eliade, Mircea (1985): *De religiøse ideers historie*. Bind 3. Gyldendalske Boghandel, København

Finlan, Stephen (2008): "Can We Speak of *Theosis* in Paul?", i: Christensen, M. m.fl. (red): *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. S. 68-80. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan

Fløistad, Guttorm (1993): *Heidegger. En innføring*. Pax Forlag, Oslo

Golubov, Alexander (2003): "Spirituality in an Orthodox Perspective", i: Stăniloae, Dumitru (2003): *Orthodox Spirituality*. Side 1-19. St. Tikhon's Seminary Press, South Canaan, Pennsylvania

Grande, Per Bjørnar (2009): *Den ortodokse kirke*. Høyskoleforlaget, Kristiansand

Jakim, Boris (2008): "Sergius Bulgakov: Russian *Theosis*", i: Christensen, M. m.fl. (red): *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. S. 250-258. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan

Johansen, F. Johannes (1996): "Den bysantinske teologi", i: Wyller, Egil A.: *Lyset fra Bysants. Den kristnede greske tanke*. S. 93-110. Spartacus forlag, Oslo

Kaufman, John (2009): *Becoming divine, becoming human. Deification themes in Irenaeus of Lyons*. Det teologiske menighetsfakultet, Oslo

MacGuckin, J. A. (2008): "The Strategic Adaption of Deification in the Cappadocians", i: Christensen, M. m.fl. (red): *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. S. 95-114. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan

Lenz, John R. (2008): "Deification of the Philosopher in Classical Greece", i: Christensen, M. m.fl. (red): *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. S. 47- 67. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan

- Linman, Jonathan (2008): "Martin Luther: 'Little Christs for the World': Faith and Sacraments as Means to Theosis", i: Christensen, M. m.fl. (red): *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. S. 189-199. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan
- Louth, Andrew (2002): "The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae", i: Turcescu, Lucian (red.): *Dumitru Stăniloae. Tradition and Modernity in Theology*. S. 53-70. The Center for Romanian Studies, Iasi, Oxford, Oregon, Florida
- Louth, Andrew (2008): "The Place of *Theosis* in Orthodox Theology", i: Christensen, M. m.fl. (red): *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. S. 32-43. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan
- Lübcke, Poul (red.) (1993): *Filosofileksikon*. Politikens Forlag/Forsythia norsk utgave, utgiversted ikke oppgitt
- Meyendorff, John (2008): *Bysantinsk teologi. Historik och Lära*. Artos och Norma bokförlag, Skellefteå
- Meyendorff, John (1987): *Christ in eastern Christian thought*. St. Vladimir's seminary Press, Crestwood, New York
- Munteanu, Daniel (2012): "Dumitru Staniloae – The Dynamism of the Cosmos", i: Conradie, Ernst M. (red): *Creation and Salvation*. Vol 2, s.40-45. LIT Verlag, Münster
- Nicolaisen, Rune Fritz (2003): *Å være underveis. Introduksjon til Heideggers filosofi*. Universitetsforlaget, Oslo
- Papanikolaou, Aristotle (2008): "Ortodoks teologi i det 20. århundre", i: Kristiansen, S. J., Rise, S. (red): *Moderne teologi. Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer*. S. 60-70. Høyskoleforlaget, Kristiansand
- Rise, Svein (2011): "Å bli lik Gud. Protestantisk teologi i møte med ortodoks tradisjon", i: Rise, S. m.fl. (red): *En bok om Gud*, s. 61-77. Tapir Akademisk Forlag, Trondheim
- Rogobete, Silviu Eugen (2002): "Mystical Existentialism or Communitarian Participation?: Vladimir Lossky and Dumitru Staniloae", i: Turcescu, Lucian (red.): *Dumitru Stăniloae. Tradition and Modernity in Theology*. S. 167-206. The Center for Romanian Studies, Iasi, Oxford, Oregon, Florida
- Schopenhauer, Arthur (2000): *Verden som vilje og forestilling*. Innledning og tekstutvalg ved Johan Fredrik Bjelke. Solum Forlag, Oslo
- Turcescu, Lucian (red.) (2002): *Dumitru Stăniloae. Tradition and Modernity in Theology*. The Center for Romanian Studies, Iasi, Oxford, Oregon, Florida
- Tollefsen, Torstein Teodor (2011): "Den treenige Gud. Striden om Gudsbegrepet i antikken", i: Rise, S. m.fl.: *En bok om Gud*, s. 39-59. Tapir Akademisk Forlag, Trondheim

Ware, Timothy (1997): *The Orthodox Church*. Penguin Books, London

Webster, John (2004): "Incarnation", i: Jones, Gareth (red): *The Blackwell Companion to Modern Theology*, s. 204-226. Blackwell Publishing, Malden, Massachusetts

Wyller, Egil A (1996): *Lyset fra Bysants. Den kristnede greske tanke*. Spartacus forlag

Bibelen:

Det norske bibelselskaps oversettelse av 2011

The Orthodox Study Bible (2008). Thomas Nelson Inc., St. Athanasius Academy of Orthodox Theology, Elk Grove, California