

Kristus som målning

En kvalitativ idéanalys av Johannes från Damaskus ikonteologi.

Kandidatuppsats i TL 232, 15hp
Martin Fouladi
Examinator: Fredrik Wenell
Handledare: Roland Spjuth
Examinationsdatum: 2017-05-31

Abstract

This bachelor thesis aims to describe and evaluate St John of Damascene theology of icons. This is done by analyzing his three speeches, composed in the work *Three Apologetic Treatises against those Decrying the Holy Images*. The main question answered is; what essential theological motifs does John use as foundation in his view on icons? The main question has been divided into two subquestions; how does John understand the icon as an image? and, what is according to John the christological and ontological foundation for the idea of images? The conclusion is then discussed in the purpose to highlight essential theological motifs in John's view on icons, that can contribute with perspective to a positioning on icons in a free church context.

Keywords: St John of Damascene, holy images, icon, christology, ontology, platonism.

Förkortningar

GT	Gamla Testamentet
ÖTH	Örebro Teologiska Högskola

Innehåll

Abstract.....	1
Förkortningar	1
Innehåll.....	1
Kapitel 1: Inledning	1
1.1 Syfte och problemformulering.....	2
1.2 Material.....	2
1.3 Avgränsning	3
1.4 Metod och Teori	4
1.5 Forskningsöversikt.....	5
1.6 Definitioner.....	8
1.7 Disposition	9
Kapitel 2: Bakgrund.....	10
2.1 Johannes av Damaskus.....	10
2.2 Dispytens historia.....	11
2.2.1 Dispytens politiska och kulturella aspekter	14
2.2.2 Dispytens teologiska differens	15
Kapitel 3: Analys av Johannes ikonteologi.....	18
3.1 Johannes förståelse.....	18
3.1.1 Johannes perspektiv på tillvaron.....	18
3.1.2 Johannes tolkning av Guds avbildsförbud	20
3.1.3 Johannes förståelse om avbildande av immateriella väsen.....	22
3.1.4 Johannes förståelse om ikonerna som vittne.....	22
3.2 Gud blev människa.....	23
3.2.1 Inkarnationen	24
3.2.2 Kristologin från Chalcedon.....	24
3.2.3 Den kristologiska harmonin.....	25
3.3 Ett förhärsligt tillstånd	26
3.3.1 Kristus och helgonen lever.....	27
3.3.1.1 Ikonmotivet interagerar	28
3.4 Ikonens vara och urbilden.....	29
3.4.1 Urbilden	29
3.4.2 Avbilden	30
3.4.3 Relation mellan urbild och avbild.....	30
3.4.3 Materia är inget hinder.....	32
3.5 Sammanfattning	33
3.5.1 Johannes förståelse.....	33
3.5.2 Gud blev människa.....	33
3.5.3 Förhärsligt tillstånd.....	34
3.5.4 Ikonens vara och urbilden.....	34
Kapitel 4: Diskussion.....	35
4.1 Johannes och frikyrklig teologi.....	35
4.1.1 Det materiella som förmedlare av det heliga	35
4.1.2 Frälsningens innehåll	36
4.1.3 Vad avbildar Kristus och frälsningen?	37
4.1.4 Kontextuella skillnader	38

Kapitel 5: Slutsatser	40
5.1 Johannes av Damaskus ikonteologi	40
5.2 Utvärdering och vidare forskning	41
Litteraturförteckning	42
Tryckta källor	42
Internet	43

Kapitel 1: Inledning

Under sju- och åttahundratalet kom östkyrkan att genomgå en djup kris som hade rötter i de stridigheter som fördes om ikonens vara eller icke vara i det bysantinska riket. Ur striden kom en mer explicit ikonteologi att växa fram rörande ikonens legitimitet och syfte i det religiösa livet.

När den protestantiska reformationen och den senare svenska väckelserörelsen kom, var det inte längre traditionen som stod i centrum. En stor del av de religiösa uttryck som formulerats och förmedlats genom kyrkans tradition, kom att förkastas utifrån förståelsen att skriften föregår traditionen. Det kan uttryckas i protestantismens latinska slagord som *sola scriptura* och *ad fontes*. Den svenska frikyrkorörelsen växte fram ur den del av väckelserörelsen som brukar benämnas nyevangelismen.¹ När nyevangelismen bröt fram under andra halvan av artonhundratalet var det inte kyrkobyggnaden, liturgin eller synens sinnesintryck som stod i centrum för väckelsen. Istället kom troendegemenskapens enkla samlingar, Ordet och hörselns sinnesintryck att vara i centrum. Man menade att Gud främst fanns i *relationen*, både den vertikala och horisontella. Liturgiska element som riter, bilder, symboler och ordningar kom därför nästan att förkastas helt. Det blev synligt när väckelserörelsen fick fastare former och införskaffade gudstjänstlokaler eller andra andaktsrum som till stor del saknade utsmyckning.² En generell förståelse om symboler var att de inte ansågs vara föremål för förmedlande av något gudomligt. Den protestantiska reformationen i allmänhet och väckelserörelsen i synnerhet kom att begränsa det sakramentala perspektivet och på vissa håll försvann det helt.³ Väckelserörelserna kom till stor grad att präglas av ett mer avsakraliserat perspektiv.

Sedan väckelserörelsens framväxt har den svenska kyrkokartan genomgått stora förändringar. Den frikyrkliga rörelsen har under de senaste decennierna generellt haft en negativ tillväxt. Sverige har haft en stor invandring av människor som inte bekänner sig som kristna, eller som tillhör en annan kyrkofamilj än den protestantiska eller dess evangeliska subfamilj. Under ungefär samma tid har den ekumeniska rörelsen vuxit och fått mer inflytande. Kyrkofamiljerna har närmat sig och influerat varandra, vilket jag *par excellence* tycker mig se i frågan om ikoner. I frikyrkliga andaktsrum, gudstjänstlokaler och hem har jag uppmärksammat upphängda ikoner. Min uppfattning är att ett generellt frikyrkligt användande av ikoner har skett utan någon större ikonteologisk reflektion. Symboler och bilder var några av de saker frikyrkorörelsen motsatte sig under dess framväxt, men nu tycks symboler och bilder på vissa håll gjort ett intåg i frikyrkan. Har den svenska frikyrklighe-

¹ Berntson, Nilsson och Wejryd 2012, 262–266.

² Halldorf och Wenell (red) 2014, 70–71.

³ Halldorf och Wenell (red) 2014, 77.

tens på vissa håll genomgått en traditionsförändring? I mötet med människor som anser sig tillhöra frikyrkan tycks en generellt delad förståelse vara att en traditionsförändring har skett på vissa håll. Det öppnar upp för frågan om vad en ikonteologi som historiskt har tillskrivits ikoner innebär?

Mig veterligen har inte några empiriska undersökningar genomförts om vilken närvaro och roll ikoner har i en frikyrklig kontext. Närvaron av ikoner i en frikyrklig kontext har också uppmärksamats av talarna i podcasten *Aten och Jerusalem*.⁴ Podcasten leds av två frikyrkligt profilerade teologer och i ett avsnitt diskuteras frågan om avbildstankens legitimitet utifrån texter i Gamla testamentet. Det görs tillsammans med avsnittets gäst Øyvind Tholvsen, som skrivit en exegetisk kandidatuppsats kring avbildsförbudet i tio Guds bud. Utifrån en frikyrklig infallsvinkel diskuteras viktiga frågor som berör ikonens relation till avgudadyrkan, människans förmåga att avbilda Gud, församlingen som Guds avbild och huruvida avbildsförbudet fortfarande gäller.

Intresset för att undersöka teologin kring ikoner, kommer utifrån mina egna reflektioner om det mänskliga förnuftets oförmåga att möta Gud bortom det som är synligt. Mitt intresse anser jag delvis har väckts utifrån att jag har evangelisk-frikyrklig bakgrund med ett intresse för den ekumeniska rörelsen. Genom att undersöka Johannes av Damaskus ikonteologi, en av de främsta historiska ikonförsvararna i östkyrkan, så hoppas jag bidra till en djupare ikonteologisk förståelse.

1.1 Syfte och problemformulering

I uppsatsen kommer jag undersöka hur Johannes av Damaskus förstår avbildstanken i sin ikonteologi. Min förhoppning är att arbetet ska bidra till en djupare insikt om Johannes förståelse av ikoner och hans bakomliggande teologiska motiv. Syftet är att analysen ska bidra till en ökad ikonteologisk förståelse, som kan ge perspektiv för ett ställningstagande om ikoner i en frikyrklig kontext.

Min problemformulering lyder; *Vilka centrala teologiska motiv använder Johannes av Damaskus som grund för sin syn på ikoner?* För att undersöka vad Johannes använder för centrala teologiska motiv som grund för sin syn på ikoner, behöver jag besvara följande underfrågor; *Hur förstår Johannes ikonerna som en avbild?* och *Vad är enligt Johannes avbildstankens kristologiska och ontologiska grund?*

1.2 Material

För att besvara min frågeställning ska jag analysera Johannes av Damaskus ikonteologi i hans verk *Tre försvarstal mot dem som förkastar de heliga bilderna*. För att få ett bredare perspektiv över Jo-

⁴ Johnsson och Axelsson, n.p. Online: <https://atenochjerusalem.podbean.com/e/28-%C3%B8yvind-tholvsen/> (åtkomst 170413).

hannes av Damaskus ikonteologi kommer jag också att läsa det ”kapitel” han tillägnar ikoner i sitt andra verk *Den ortodoxa tron*. Andrew Louths verk *St John Damascene tradition and originality in Byzantine theology*, Jaroslav Pelikans verk *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)* samt John Meyendorffs verk *Bysantinsk Teologi: Historik och Lära* kommer också att användas. För ett fördjupande studium av Johannes ikonteologi är framförallt Louth, Pelikan och Meyendorffs verk om Johannes ikonteologi viktiga. Deras verk redogör för bildstriden på ett grundligt sätt utifrån ett brett urval av primärkällor och breda perspektiv på vad som påverkade hans teologi.

1.3 Avgränsning

Valet att analysera Johannes av Damaskus ikonteologi i studiet om ikonteologi, har sin grund i att både Johannes bidrag och bildstriden som varade i östkyrkan var unika.

I den bysantinska bildstriden hade diskussionen om ikonens vara eller icke vara sin utgångspunkt ur frågor rörande inkarnationen, kristologi och Guds avbildsförbud. Bildstriden som fördes i öst var på så sätt unik och saknar jämförligt motstycke med en senare bildstrid i väst.⁵ När bildstriden ägde rum i väst under reformationen präglades diskussionen av ett annat perspektiv där ordet stod i kontrast till bilden, vilket delvis hade sin grund i boktryckarkonsten. Den bildteologiska reflektionen som förts i väst kom därför att sakna det fokus på avbildstankens centrala teologiska motiv som genomsyrat diskussionen i öst.⁶ Utifrån valet att analysera hur ikonerna förstås och vilka centrala teologiska motiv som ligger till grund för avbildstanken, avgränsas arbetet till den bysantinska bildstriden i öst.

Johannes av Damaskus räknas tillsammans med patriarken Nikeforos av Konstantinopel och abboten Theodoros⁷ som de främsta försvararna av ikoner.⁸ Valet att avgränsa arbetet till att endast gälla Johannes av Damaskus har gjorts utifrån följande avvägningar. Valet beror delvis på att Johannes var verksam under den första perioden av bildstriden i öst, till skillnad från Nikeforos och Theodoros som var verksamma under stridens senare del.⁹ Hans försvar av ikoner blev på så sätt ett grundläggande fundament över de mest centrala och viktiga föreställningarna som ligger till grund för avbildstanken och den utvecklade ikonteologin.¹⁰ I takt med att den teologiska dispyten utveck-

⁵ Ladner 1931, 14.

⁶ Sigurdson 2006, 229–230.

⁷ Olika benämningar förekommer, däribland Theodoros Stoudites.

⁸ Sigurdson 2006, 216.

⁹ För vidare beskrivning, se rubrik 2.2 *Dispytens Historia*.

¹⁰ Louth 2002, 219.

lades under bildstridens gång, kom Nikeforos och Theodoros att utgå från centrala teologiska motiv. Johannes på ett grundligt sätt använt sig av i sitt försvar för ikoner.¹¹ Valet beror också på möjligheten att fördjupa och fokusera min analys på Johannes ikonteologi för att bidra till en underbyggd förståelse om ikonerna och avbildstanken.

Vidare avgränsas arbetet till Johannes verk *Tre försvarstal mot dem som förkastar de heliga bilderna* eftersom dess explicita syfte är att försvara en viss hållning i fråga om ikonernas legitimitet och syfte.¹² Det kapitlet Johannes tillägnar ikoner i sitt verk *Den ortodoxa tron* kommer inte att stå i centrum för analysen, utan läses endast i syfte av fördjupning.¹³

Den mest centrala frågan under bildstriden, såväl som avbildstanken är föreställningen om att avbilda Gud, vilket i synnerhet får sitt uttryck i avbildande av Jesus Kristus. Meyendorff skriver att, ”Den teologiska striden mellan de ortodoxa och ikonoklasterna gällde i grund och botten Kristus-bilden, för tron på Kristi gudom hade som avgörande utgångspunkt dels Guds väsens obeskrivbarhet och dels inkarnationen som gjorde Honom synlig.”¹⁴ Fokuset för arbetet kommer därav att vara på föreställningen att avbilda Kristus, även om närliggande beröringspunkter som avbildande av helgon kommer att lyftas fram.

Arbetet har inte som uppgift att granska den exegetiska tolkningen av enskilda bibelord på ett djupare plan. Uppgiften består däremot i att förstå och analysera den teologi som uppstår när flera bibelord kopplas till varandra och tillsammans utgör ett påstående eller trossats.

1.4 Metod och Teori

Uppsatsens analys av *Tre försvarstal mot dem som förkastar de heliga bilderna* kommer att genomföras utifrån en *induktiv* ansats. Genom närläsning av materialet består uppgiften i att söka svar på de två underfrågorna som presenteras under rubriken 1.1 *Syfte och problemformulering*.

För att förstå hur Johannes av Damaskus tolkar ikonerna som en avbild och vilka centrala teologiska motiv han utgår ifrån, används idéanalys som metod. Kristina Boréus och Göran Bergström skriver att en idé kan vara ”såväl en föreställning om verkligheten, som en värdering av företeelser eller en föreställning om hur man bör handla”¹⁵. Valet att använda en idéanalys som metod för upp-

¹¹ jmf Johannes ikonteologi med Sigurdson 2006, 221–223.

¹² Damaskenos 2008.

¹³ Damaskenos 2014.

¹⁴ Meyendorff 1974, 82.

¹⁵ Bergström och Boréus 2012, 140.

satsen kommer av frågeställningens syfte, att visa på vilka centrala teologiska motiv som ligger till grund för avbildstanken och en ikonteologisk förståelse.

Uppsatsen gör inga anspråk på att studera en frikyrklig teologi om ikoner. Diskussionen har enbart en *tentativ* ansats, att öppna upp för samtal om viktiga föreställningar och centrala teologiska motiv i mötet med Johannes ikonteologi. För att bidra till en ökad ikonteologisk förståelse som kan ge perspektiv för ett ställningstagande om ikoner i en svensk frikyrklig kontext. Det innebär att inga anspråk görs om vad en korrekt eller heltäckande frikyrklig teologi är.

Uppsatsen skrivs inom det systematiska teologiska forskningsfältet. Den systematiska teologin är också en hermeneutisk vetenskap, som likt all vetenskap bygger på en förförståelse och tolkning om tillvaron. Den historiska och sociologiska kontexten är därför mycket viktig vid en hermeneutisk metodik. Identifierade hermeneutiska svårigheter med arbetet består delvis i utmaningen att förstå och göra rättvisa för det teologiska samtalet som utspelat sig i en omfattande historisk kontext. Bildstriden i öst utspelades under lång tid och innefattade kulturella och politiska aspekter, en redogörelse ges därför i kapitel 2 om dispytens historia och viktiga aspekter. En annan identifierad utmaning är att i diskussionen göra rättvisa för Johannes ikonteologi och att lyfta fram aktuella frågor ifrån skilda kontexter som kan bidra till arbetets syfte.

Björn Vikström anser att ingen tolkning är förutsättningslös, det är därav viktigt att vara medveten om sin egen förförståelse för att inte riskera analysens validitet.¹⁶ Vid min analys över Johannes av Damaskus ikonteologi är jag medveten om mitt egna teologiska utgångsläge. Präglad av svensk evangelisk frikyrklighet och med ett intresse för den ekumeniska rörelsen, söker jag ändå eftersträva en objektiv och kritisk hållning under arbetsprocessen. Definitioner av olika centrala begrepp för metodiken klagörs under rubriken 1.6 *Definitioner*.

1.5 Forskningsöversikt

Den forskningsöversikt som presenteras här sträcker sig från sent 1800-tal till tidigt 2000-tal och innehåller såväl modern forskning som mer reflekterande verk. ifrån vår samtid. Forskningsöversikten speglar den bredd av discipliner och perspektiv som bildstriden i östkyrkan kommit att analyserats utifrån.

Vissa forskare har velat reducera bildstriden till enbart en politisk strid, medan andra forskare anser att konflikten var en strikt teologisk dispyt om olika lärofrågor.¹⁷ Jaroslav Pelikan, kristendomshistoriken och professorn vid Yale University anser att striden inte bör tolkas som antingen en

¹⁶ Vikström 2005, 13.

¹⁷ Pelikan 1974, 92.

strikt politisk, social eller teologisk strid. Han anser snarare att konflikten berörde alla tre aspekter som därav medförde en stor påverkan på varandra.¹⁸ Pelikan har gett ett unikt bidrag till det moderna samtalet om bildstriden genom sin utförliga sammanställning av stridens teologiska, politiska och sociala aspekter i verket *The Christian Tradition: The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*.¹⁹ I sitt verk har Pelikan sammanställt en grund genom en bred källhistorik av historiska källor, kyrkofäder, historiker och teologer. Därav har skapat en gedigen grund för vidare forskning om konflikten. Teologer som Ola Sigurdson refererar flitigt till Pelikans verk.

En av de framstående samtida forskarna inom den ikonoklastiska striden och ikonteologi anses vara Andrew Louth, professor i patristik och bysantinska studier vid Durham University. Louths bidrag har sin utgångspunkt både i ett teologiskt och historiskt perspektiv, med verk och artiklar som *St John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology*²⁰ och *Beauty Will Save The World: The Formation of Byzantine Spirituality*²¹. Forskare som Pelikan och Louth visar på att den bildstriden och den ikonteologi som kom att utvecklas, är en del av en större kontext där olika kontextuella faktorer påverkar varandra.

En annan framstående ortodox teolog var John Meyendorff. Han var amerikansk präst och lärare vid St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, New York. Meyendorff gav ut flertal verk och publikationer där han behandlar en bredd av ämnen. De områden som är särskilt intressanta för detta området är hans verk om bysantinsk spiritualitet och ikonteologi. Meyendorff har skrivit ett kapitel om ikonstriden i sitt verk *Bysantinsk Teologi: Historik och Lära*, där han behandlar stridens teologiska, kulturella och politiska aspekter.²² Särskilt intressant är Meyendorffs kulturella koppling bildförsvararnas platoniska argument, vilket inte lyfts fram så markant hos Pelikan eller Louth.

Andra mycket betydelsefulla ikonteologiska författare under 1900-talet var Leonid Ouspensky och Vladimir Lossky. Båda var rysk ortodoxa som emigrerat till Frankrike, där de skrev sina verk som kom att bli populära. Tillsammans har Lossky och Ouspensky skrivit boken *The Meaning of Icons* där de framförallt behandlar ikonens mystiska roll i transfigurationen.²³ Lossky har även ensam författat böcker som *Ljus av ljus: Teologiska texter*, där han behandlar samma ämne. Ouspensky har framförallt kommit att skriva *Ikonens teologi*, ett utförligt verk som behandlar ikonteologi.

¹⁸ Florovsky 1950, 79.

¹⁹ Pelikan 1974.

²⁰ Louth 2002.

²¹ Louth 2004, 67–77.

²² Meyendorff 1974.

²³ Sigurdson 2006, 224–229.

logi och den ikonoklastiska striden i östkyrkan utifrån ett främst teologiskt perspektiv. Trots att Ouspensky utöver sin konstutbildning inte hade någon akademisk bakgrund, så kom hans litterära verk att bli populära och uppskattade.

Ett generellt drag i samtida sekundärlitteratur har varit att betrakta konflikten utifrån ett politiskt eller konsthistoriskt perspektiv på bekostnad av konfliktens teologiska och religiösa aspekter.²⁴ En svensk forskare som främst skrivit om konflikten utifrån ett konsthistoriskt perspektiv är Anne Karahan, konsthistoriker vid Stockholms universitet.²⁵

Ola Sigurdson, professor i religionsvetenskap vid Göteborgs universitet är en av få svenska akademiker som skrivit om ikonteologi och den ikonoklastiska striden utifrån ett systematiskt teologiskt perspektiv. Det gör han i sitt antropologiska verk *Himmelska Kroppar: Inkarnation, Blick, Kroppslighet*.²⁶ Sigurdson skriver även om konfliktens historik, samt om ikonens roll i relation mot modernitetens konsthistoriska utveckling, utifrån ett mer filosofiskt perspektiv.

Även om en svensk akademisk forskning utifrån ett kvantitativt perspektiv varit tunn på området, tycks det ändå finnas ett inhemskt intresse att fördjupa sig inom ikonteologi. Inte minst visas detta hos den ekumeniska rörelsen och tidskriften Pilgrims utgåva *Guds avbild*.²⁷ Pilgrims utgåva tycks visa på ett intresse bland troende om att föra samtal om ikonteologi.

I podcastavsnittet *Aten och Jerusalem* som nämns i inledningen, beskrevs kort några områden som lyfts fram ska här kort vidareutvecklas. En fråga är huruvida avbilden blir föremål för en felaktigt riktad tillbedjan. Där vördnaden går till materian eller avbilden istället för den avbildade personen. Utifrån avbildsförbudet av Gud i Gamla Testamentet ställs frågan huruvida förbudet har upphört att gälla efter Guds inkarnation i Jesus Kristus. Till det hör frågan om människan verkligen har förmågan att skapa en avbild som kan representera Gud. Vidare lyfts även frågan är om inte troendegemenskapen bör ses som Guds avbild efter dess gestaltande som Kristi kropp. Frågor om avbildernas praktiska konsekvenser är en aspekt som lyfts fram. Avbilder kan förstås styrka en maktstruktur, då bruket av ikoner får socioekonomiska implikationer. Bilderna blir genom tillbedjan föremål för en "centraliserings" förskjutning, det vill säga att tillbedjan ställs i relation med ett specifikt föremål. Utifrån ett mer praktiskt perspektiv får det uttryck i att en viss typ av tillbedjan kräver att man måste ta sig till en specifik plats eller införskaffa ett specifikt föremål. En liknande aspekt

²⁴ Pelikan 1974, 92.

²⁵ Anne Karahan - Department of Culture and Aesthetics. Online: <http://www.su.se/ike/english/about-us/contact/employees/staff-at-art-history/anne-karahan-1.221223> (åtkomst 170220).

²⁶ Sigurdson 2006.

²⁷ Halldorf (red) 1997.

som tas upp är att ikonerna påfallande ofta speglar våra egna föreställningar om hur vi önskar att Kristus är. Det vill säga att bilden bär spår av konstnärens egna karaktärsdrag och uppfattningar om Kristus. En annan fråga är om inte muslimer och judar lättare kan förstå och relatera till en kristen tro som inte innefattar bilder. Behöver vi verkligen distansera oss ifrån en judisk eller muslimsk bildteologi.

1.6 Definitioner

För att undvika missförstånd kring betydelsen av vissa centrala begrepp i arbetet definieras de mer precist här.

Begreppet *ikon* innefattar i den bysantinska användningen alla typer av representationer av Kristus, Guds Moder eller helgonen och till viss del änglar. Den bysantinska förståelsen innefattar alltså inte endast målningar på träpaneler, utan statyer, kors, bilder vävda i tyg, takmålningar i kyrkobyggnader m.m. Begreppet ikon har efter den konst-historiska användningen sedermera kommit att förstås synonymt med religiösa bildmotiv som är målade på en träpanel. I analysen används begreppet primärt utifrån den senare förståelsen om inget annat anges.²⁸

Avbildstanken har sitt centrum i föreställningen om att avbilda Gud.²⁹ En generell förståelse är därför att beskrivningar i fråga om avbildande av Gud, implicit förstås innefatta avbildande av helgon.

Med *intelligibla* avses något översinnligt, som endast kan uppfattas med tanken.³⁰ Det intelligibla beskrivs i en fotnot i Johannes texter vara "[h]ärlett av latinets intellectus som återger grekiskans nous, förnuft i djupaste mening. Den intelligibla världen är en osynlig och immateriell värld."³¹

Med *ikonoklaster* eller *bildstormare* avses den massan som antingen vill förbjuda avbildning av Kristus, helgonen eller som vill förstöra ikoner eller förbjuda vördande av ikoner.

Med *ikonofiler* avses den massan som vill försvara användningen av bilderna och dess legitimitet. Det innefattar föreställningen att avbilda Gud och helgonen, samt visa vördnad för dem.

Med begreppet *frikyrka* åsyftas de svenska frikyrkliga samfunden eller stiftelser, vilka kom att bildas eller utvecklas från 1800-1900-talets väckelserörelser. Det innefattar stiftelser och trossam-

²⁸ Louth 2002, 194–195.

²⁹ För vidare beskrivning, se rubrik 1.3 *Avgränsning*.

³⁰ Intelligibel SAOB. Online: <http://www.saob.se/artikel/?seek=intelligibel&pz=6> (åtkomst 170528).

³¹ Damaskenos 2008, 159. Redaktör för notregistret är okänd. Mitt tillägg av hakparentes.

fund som *Equmenia*, *Evangeliska-Fosterlands Stiftelsen*, *Evangeliska Frikyrkan*, *Pingst* och *Svenska Alliansmissionen*.

1.7 Disposition

För att förstå Johannes ikonteologi utifrån mina underfrågor behövs Johannes texter sättas in i ett större sammanhang, i ett redan pågående samtal. I kapitel två beskrivs därför en levnadsbeskrivning om Johannes, en kronologisk överblick av bildstridens historia, dess politiska och kulturella aspekter, samt dispytens teologiska kärnfrågor. I uppgift att besvara mina två underfrågor görs i kapitel 3 en idéanalysen på *Tre försvarstal mot dem som förkastar de heliga bilderna*. Kapitlet innehåller en spegling av centrala aspekter i analysen, gentemot andra teologers förståelse av Johannes utifrån underfrågorna. I analysen besvaras underfrågorna och därmed också huvudfrågan. I kapitel 4 besvaras arbetets syfte, då aktuella teman från svaret på huvudfrågan diskuteras för att synliggöra viktiga teologiska motiv för ett ställningstagande om ikoner i en frikyrklig kontext. Det görs med hjälp av samtidsanalyser om frikyrkan i boken *Between the State and the Eucharist* och podcastavsnittet *Aten och Jerusalem*. I kapitel 5 lyfter jag fram viktiga slutsatser och teman som framkommit av analysen och diskussionen, samt utvärderar forskningsmetoden och ger förslag för fortsatt forskning.

Kapitel 2: Bakgrund

2.1 Johannes av Damaskus

För att få en djupare tillgång till Johannes texter kan det vara viktigt att förstå vem Johannes av Damaskus³² var. Ytterst lite är dokumenterat om Johannes personliga liv, men vi vet att han föddes i en förmögen kristen familj i Damaskus runt år 650 e.Kr. under namnet Mansur. Damaskus som ligger i nuvarande Syrien tillhörde vid denna tiden det muslimska riket Umayyad efter erövringar av landet.³³ Damaskus kom därför aldrig att tillhöra det bysantinska riket där kristendomen var statsreligion. Johannes växte upp i skuggan av Islams framväxt, och hans far var personlig förvaltare åt kalifens tillgångar. Johannes tillhörde en förmögen familj och kom därför att få en gedigen akademisk utbildning. Han följde sina fars fotspår i yrket som förvaltare åt kalifen, till omkring år 700 e.Kr. då han beslöt sig för att lämna yrket som förvaltare för att istället bli munk. Han flyttade ifrån Damaskus till Mar Saba-klostret³⁴ i Judeens öken och tog vid sitt inträde i klostret namnet Johannes. I Mar Saba-klostret kom han att formulera sitt bidrag till bildstriden och bli en av de viktigaste försvararna under bildstridens första period.³⁵ Det palestinska området var likt Damaskus under muslimsk erövring, därför kom den bildfientliga politiken i det bysantinska riket aldrig att ha en direkt påverkan på Johannes kontext. Troligtvis kom Johannes endast hinna uppleva några år av ikonoklasm, då i formen av en lokal palestinsk variant. De tidigaste fynden för ett florerande av ikonoklasm i Jerusalem-området kan dateras till 720 e.Kr.³⁶ Bildstriden i östkyrkan kom primärt att utspela sig i det bysantinska rikets huvudstad Konstantinopel. Johannes kom därför att främst rikta sina texter mot det bysantinska rikets makthavare och deras drivna politik. Att Johannes var bosatt utanför det bysantinska riket var både till fördel och nackdel för hans skrivande. Han kunde författa sina verk i ”trygghet”, från de förföljelser som utgick ifrån det bysantinska rikets ikonoklastiska kejsare. Tryggheten kom av det skydd som fanns under hans levnad i Umayyad, samt den distans som fanns mellan Konstantinopel och Judeen. Distansen och skyddet under det muslimska riket, gjorde emellertid att hans bidrag till en början kom att gå obemärkt förbi. Det var först efter hans död runt år 750 e.kr. som hans bidrag kom att få inverkan.³⁷

³² Olika benämningar förekommer, däribland Johannes Damaskenos.

³³ Louth 2002, 198.

³⁴ Olika benämningar på klostret förekommer.

³⁵ Louth 2002, 197–198.

³⁶ Louth 2002, 196–197.

³⁷ Sigurdson 2006, 217. Samstämmigt med Pelikan och Louth.

2.2 Dispytens historia

Bildstriden utspelade sig under en mycket ansträngd period i det bysantinska riket på 700- och 800-talet. Riket genomlevde både inre stridigheter och yttre hot. De yttre hoten bestod i att riket under 600-talet attackerades av både perser och araber. Bysantinska rikets geografiska område kom under en period endast att sträcka sig en bit utanför huvudstaden och riket ansågs lida mot sitt slut. Men trots de yttre hoten återfick riket sin forna styrka under 800-talet.³⁸

De inre stridigheterna kom av att den kristna bildkonsten som växt fram under tidigt 200-tal³⁹, hade börjat ifrågasättas. Striden om ikoners vara eller icke vara, varade mellan 700- till 800-talet och kom att orsaka en djup kris i det bysantinska riket. Konflikten hade både teologiska, kulturella och politiska aspekter. Ikonerna var ett viktigt fundament i östkyrkans religiösa uttryck, i synnerhet genom det vardagsnära utövandet i liturgiska praktiker och ingav implicita bekännelser.⁴⁰ Fram till bildstriden fanns en outtalad praxis kring religiösa bilder som var erkänd, även om det fanns en avsaknad av mer bearbetade och explicita teologiska formuleringar.⁴¹ Ett tecken på en outtalade praxis, samt behovet av en mer explicit teologi är då den kristna bildkonsten lyftes fram för samtal i den ekumeniska synoden som hölls i Trullo 691-692 e.Kr. Synoden författade bland annat ett påbud i kanon 82, att avbildande av Kristus bör ske i formen av hans mänskliga gestalt och inte likt vissa äldre bildframställningar då han gestaltats som ett lamm.⁴² Bildstriden kom att engagera människor ifrån olika samhällskategorier som teologer, makthavare, munkar, ämbetsmän och lekmän. De båda grupperna i dispyten angav belägg för sina argument genom att hänvisa till skriften och traditionen tycks argumenten från traditionen innehåll motsägelser som talade emot båda parterna.⁴³

Bildstriden inleddes 726 e.Kr. då den bysantinska kejsaren Leo III (regeringstid 717-741 e.Kr.) utlyst ett förbud mot alla typer av religiösa bilder. Förbudet varade mellan 726 till 843 e.Kr. med undantag för åren 786-815, vilket innebar att det blev straffbart att både måla, inneha och vörda ikoner.⁴⁴ En begynnande ikonoklasm hade vuxit fram bland makthavarna i riket redan innan bildförbudets tillträde. Patriarken Germanos I av Konstantinopel (715-730 e.Kr.) är det första vittnet om

³⁸ Louth 2004, 67–68.

³⁹ Meyendorff 1974, 70.

⁴⁰ Louth 2004, 67–77.

⁴¹ Sigurdson 2006, 216.

⁴² Louth 2002, 196.

⁴³ Pelikan 1974, 91.

⁴⁴ Sigurdson 2006, 216–217.

en ikonoklasm som ska ha florerat vid hovet. Lite är känt om Germanos, men man vet att hans försvar för bilderna ledde till att han tvingades avgå som patriark efter kejserliga påtryckningar.⁴⁵

När Leo III förbjöd ikoner var Johannes av Damaskus en av de första att förvara ikonernas legitimitet och dess plats i det andliga livet. Johannes texter som skrevs till försvar av ikonerna, anses först ha nått det bysantinska riket under 800-talet.⁴⁶ När Konstantin V efterträdde sin far Leo III som kejsare trappade han upp förföljelserna av sina meningsmotståndare. Han sammankallade till synoden i Hieria år 756⁴⁷ för att särskilt lyfta bildfrågan. Konstantins avsikt var inte endast att rensa bilderna från kristendomen, utan även ifrån klosterväsendet.⁴⁸ Synoden i Hieria anses ha styrts utifrån Konstantin V:s avsikt att bekämpa bildförsvararna, bland annat genom att föra dispyten till en högre argumentationsnivå genom ett förberett dokument för synoden.⁴⁹ Ett av dokumentets argument som lyftes fram under synoden, var att en sann bild måste vara lik sin urbild till dess essens.⁵⁰ Vilket medförde att ett avbildande av Kristus inte är möjligt, eftersom Kristus består av två naturer, vilket leder in till två potentiella fallgropar. ”Antingen så åtskiljs Kristi två naturer (’nestorianism’) eller att blanda samman Kristi två naturer (’monofysitism’)”⁵¹. Bildstormarna betraktade avbilder som en kristologisk heresi, de menade att endast eukaristin kan betraktas som den enda sanna bilden av Kristus.⁵²

Vid tiden för synoden i Hieria var Johannes texter inte kända av vare sig hans meningsmotståndare eller andra bildförsvarare. Även om hans texter inte fanns tillgängliga i det bysantinska riket, var det vitt känt att han var en bildförsvarare. Han kom därför att fördömas tillsammans med patriarken Germanos av kejsar Konstantin.⁵³ Johannes kom bland annat att formulera sina argument utifrån tidigare försvarsargument från Leontios av Neapolis och Basileios av Caesarea (ca 330-379 e.Kr.)⁵⁴.⁵⁵ Leontios formulerade sina argument till försvar mot de anklagelser som riktats ifrån en

⁴⁵ Meyendorff 1974, 72.

⁴⁶ Louth 2002, 198.

⁴⁷ Sigurdson anger år 754 e.Kr.

⁴⁸ Meyendorff 1974, 82.

⁴⁹ Sigurdson 2006, 218.

⁵⁰ Sigurdson 2006, 218.

⁵¹ Sigurdson 2006, 218.

⁵² Pelikan 1974, 93–94.

⁵³ Louth 2002, 197.

⁵⁴ McGrath 1993, 11.

⁵⁵ Sigurdson 2006, 217.

tidigare dispyt med judar. Leontios försvarade sin hållning mot anklagelser om att kristna bedrev avgudadyrkan då de vördade ikoner, relikier och kors.⁵⁶

Det var först efter Konstantins död år 775 e.Kr. som förföljelserna mildrade. Hans son kejsar Leo IV hade då tagit över makten tillsammans med sin hustru Irene. Irene som var positivt inställd till religiösa bilder och lyckades påverka sin make till att mildra förföljelserna. Efter Leo IV död år 780 utsågs hans nioåriga son Konstantin VI till tronföljare, men Irene hade i praktiken makten under Konstantin VI unga år. När patriarken Paulus IV avsagt sitt ämbete år 784 e.Kr. begärde Irene påven Hadrianus att sammankalla till ett ekumeniskt koncilium. Syftet med konciliets sammanträde var att visa tecken på det bysantinska rikets förändrade officiella hållning i bildfrågan. Innan konciliets sammanträde år 786 e.Kr. i Konstantinopel, hade Irenes sekreterare Tarasios valts till ny patriark.⁵⁷ Vid konciliets sammanträde i Konstantinopel år 786⁵⁸ anses förföljelserna ha upphört.⁵⁹

När det andra ekumeniska konciliet ägde rum i Nicaea år 787 e.Kr. fastslog man ett flertal punkter rörande bildfrågan. Det slogs bland annat fast att Konstantins V:s synod i Hieria var here-tisk⁶⁰ och att det är skillnad mellan att vörda och tillbe en bild. Konciliet menade att tillbedjan endast var tillbörlig Gud själv, medan vördnad innebar att ha en rätt inställning till bilderna eftersom man menade att vördnaden går till urbilden.⁶¹ Efter det andra konciliet i Nicaea återställdes en bildvänlig hållning i det bysantinska riket, konciliet innebar emellertid inte slutet för bildstriden.⁶² En maktkamp uppstod några år senare mellan kejsar Konstantin VI och hans mor Irene. Modern stod kvar som segrare och Konstantin gick i exil år 790. Irene kom att vara ensam regent fram tills hon störtades från makten år 802, då hennes finansminister Nikeforos utropades till kejsare. Efter att Nikeforos utropats till kejsare kom en ny patriark av Konstantinopel med samma namn, Nikeforos. Patriarken Nikeforos kom att bli en av de tre stora ikonförsvararna i östkyrkan. Kejsar Leo V blev regent år 813 och två år efter (815), återupptogs striden efter att den bildvänliga hållningen bytts ut mot en mer bildfientlig politik. Kejsar Leo V blev efterträdd av Mikael II (regeringstid 820-829 e.Kr.) som makthavare som därefter blev efterträdd av sonen Theofilos (regeringstid 829-842 e.Kr.).

⁵⁶ Louth 2004, 73.

⁵⁷ Sigurdson 2006, 219.

⁵⁸ Louth anger två olika år, 786 och 787. Troligtvis anses bildstriden upphöra i och med båda koncilierna, varefter det senare konciliet äger rum 787.

⁵⁹ Louth 2004, 68.

⁶⁰ Sigurdson 2006, 219.

⁶¹ Sigurdson 2006, 219.

⁶² Sigurdson 2006, 220.

Leo V, Mikael II och Theophilos drev alla tre en bildfientlig politik, deras tid som regenter utgör den andra ikonoklastiska perioden.⁶³ Under den andra perioden försvarades bilderna av patriarken Nikeforos (750-829) och Theodoros abbot av Studio-klostret (759-826).⁶⁴ Det är inte särskilt troligt att den andra periodens försvarare som Nikeforos och Theodoros kände till Johannes av Damaskus texter.⁶⁵ Under den andra perioden varade en intensiv politiska maktkamp, regenter och kyrkliga ämbetspersoner byter av varandra efter antingen ha dött eller gått i exil. Bildstriden upphörde emellertid vid kejsar Theofilos död år 842, då hans änka Theodora blev förmyndarregent för sonen Mikael III. Theodora och sonen Mikael III återupprättade rikets officiella hållning för bilddyrkan, var efter bildstriden anses vara över.⁶⁶

2.2.1 Dispytens politiska och kulturella aspekter

Vissa forskare menar att dispyten om ikonernas anständighet endast bör förstås som en strikt politisk konflikt, en maktkamp som blivit förklädd i kyrkliga lärofrågor.⁶⁷ Henri Grégoire, en tidigare forskare vid bysantinska studier anser att det saknas belägg för att en teologisk strid mellan olika antika skolor skulle ha ägt rum. Grégoire argumenterar för att de segrande i efterhand skulle ha lyft fram olika kristologiska argument. Även om man inte går så långt att man hävdar att hela dispyten var strikt politisk, är det troligt att alla typer av lärofrågor samtidigt var kulturella och politiska frågor. En förändring i olika teologiska och filosofiska lärofrågor innebar därmed en direkt påverkan på politiska och kulturella aspekter.⁶⁸ En förändring påverkade inte endast kyrkan, utan hela samhället i den östromerska civilisationen av kloster, akademi, hem, rättsväsende, tillverkning av konst m. m.⁶⁹

Meyendorff anser att den grekiska regionens genomsyrande av hellenism före kristendomens erövring, varit en bidragande faktor till grekernas förkärlek för religiösa avbilder.⁷⁰ Han anser också att andra kristna folkgrupper i öst, särskilt armenier och syrier varit betydligt mindre benägna att använda sig av bilder. Meyendorff pekar på att det är av naturliga orsaker som kejsare med arme-

⁶³ Meyendorff 1974, 74.

⁶⁴ Meyendorff 1974, 74.

⁶⁵ Louth 2002, 198.

⁶⁶ Sigurdson 2006, 223.

⁶⁷ Pelikan 1974, 92.

⁶⁸ Florovsky 1950, 79.

⁶⁹ Damaskenos 2008, 87–88.

⁷⁰ Meyendorff 1974, 68–69.

niskt eller isauriskt ursprung stödde ikonoklasmen.⁷¹ De östliga delarna av det bysantinska riket som inte talade grekiska bestod under 700-talet nästan endast av monofysiter.⁷²

Det bysantinska rikets konfrontation med islam anses var en bidragande politisk faktor till bildstriden. Araberna hade erövrat stora delar av tidigare romersk mark, däribland Palestina, Syrien och Egypten.⁷³ Den politiska konfrontationen med Umayyad låg i såväl militanta som ideologiska frågor, vilket bidrog till en psykologisk strid rikena emellan.⁷⁴ Muslimerna riktade bland annat anklagelser om mångguderi, utifrån bekännelsen till treenighetsläran och avguderi på grund av bruket av religiösa bilder.⁷⁵ Meyendorff anser att det var föraktet och anklagelser ifrån muslimerna ”som kejsarna av östlig härstamning reagerade för”⁷⁶, vilket ledde till den kejsarliga strävan att rena kristendomen.⁷⁷ En sådan förståelse lägger bildstridens upphov i olika kulturella och utrikespolitiska faktorer.⁷⁸ Meyendorff anser att dispyten till en början inte behandlade frågan om Kristi person, även om den senare mynnade ut i en fortsatt kristologisk debatt.⁷⁹

Förstörelsen av meningsmotståndarnas texter och bilder, var ett faktum. Besluten vid det andra konciliet i Nicea år 787 vittnar om förstörelsen av de ikonoklastiska texterna.⁸⁰ Nicephorus av Konstantinopel vittnar om samma hänsynslösa förstörelse, då ikonoklasterna plundrat och förstört ikoner; ”throughout this time the churches that were built were dedicated without sacred relics”⁸¹.

2.2.2 Dispytens teologiska differens

En förekommande uppfattning bland moderna historiker är att den ikonoklastiska dispyten bottnar i en meningsskiljaktighet om huruvida materiella föremål kan förmedla något heligt som mottas genom fysisk kontakt.⁸² Pelikan anser att en sådan uppfattning är väldigt osannolik eftersom den iko-

⁷¹ Meyendorff 1974, 68.

⁷² Meyendorff 1974, 68–69.

⁷³ Meyendorff 1974, 69.

⁷⁴ Meyendorff 1974, 69.

⁷⁵ Meyendorff 1974, 69.

⁷⁶ Meyendorff 1974, 69.

⁷⁷ Meyendorff 1974, 69.

⁷⁸ Meyendorff 1974, 69.

⁷⁹ Pelikan 1974, 91.

⁸⁰ Cooperatorum Veritas Societas (red), n.p. Online: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0325-0787,_Concilia,_The_First_Seven_Ecumenical_Councils_%5BHistory_And_Canons%5D,_EN.pdf (åtkomst 170521).

⁸¹ Pelikan 1974, 92–93. Ett andrahands citat, ej tillgång till primärkällan.

⁸² Alexander 1958, 5.

noklastiska kritiken inte låg i ett förakt av Guds förmedling av nåd genom materiella ting.⁸³ Båda grupperna hade en sakramental teologisk övertygelse rörande Kristi närvaro i realpresens i eukaristin. Skillnaden låg i att ikonoklasterna menade att Kristus verkliga närvaro var begränsad till eukaristin, Kristi närvaro fanns inte i andra materiella föremål som bilder.⁸⁴

Den ikonoklastiska dispyten kom vid ett tidigt skede att intimt knytas samman med de kristologiska stridigheter som under 400-600 talet e.Kr. splittrat kyrkan i öst.⁸⁵ Båda grupperna i dispyten bekände sig till treenighetsläran och var eniga om att Kristus är *bilden* av den osynlige Guden (Kol 1:15). Men det hindrade inte ikonofilerna och ikonoklasterna från att resonera väldigt olika. Ikonofilerna ansåg att det var på grund av att Kristus är bilden av den osynlige Guden som man kan avbilda honom. Ikonoklasterna ansåg utifrån samma logik att det var därför man inte kunde avbilda Kristus. Traditionen talade både för respektive mot båda grupperna. Kristendomens tidigaste apologeter tog det gammaltestamentliga förbudet mot att avbilda Gud på allvar, i enlighet med en judisk förståelse. I vissa äldre bildframställningar som gjordes under kyrkans tidiga år, kom Kristus därför inte att återges i sin mänskliga gestalt. Han kom istället att avbildas som ett lamm, som ”förelöparen”⁸⁶ pekade mot.⁸⁷ När en ekumenisk synod hölls i Trullo 691-692 e.Kr. beslöt synoden att det inte endast var legitimt att avbilda Kristus efter hans mänskliga gestalt, utan man påbjöd en sådan avbildning istället för formen av ett lamm.⁸⁸

Till en början kom dispyten att präglas av att båda grupperna delade en gemensam oro för de församlingsmedlemmar som var analfabeter eller hade en låg utbildning.⁸⁹ Ikonofilerna ansåg att bilderna uppfyllde en speciell funktion för de mindre lärda, då de förmedlade Bibelns budskap till människor som på annat sätt inte skulle kunna tillgodogöra sig det. Johannes skriver att ”bilderna är de olärdas böcker”⁹⁰ och Pelikan poängterar att det är därför Johannes argumenterar för att bilderna ”could be worshiped, kissed, and embraced with the heart, instead of being read”⁹¹. Ikonoklasterna

⁸³ Pelikan 1974, 93–94.

⁸⁴ Pelikan 1974, 93–94.

⁸⁵ Meyendorff 1974, 68.

⁸⁶ Syftar på Johannes döparen.

⁸⁷ Mango och Janson (red) 1972, 139–140.

⁸⁸ Louth 2002, 196.

⁸⁹ Pelikan 1974, 94.

⁹⁰ Damaskenos 2008, 67.

⁹¹ Pelikan 1974, 94.

ansåg däremot att det var av samma anledning som ikonerna inte kunde vördas, då de mindre lärda inte har samma teologiska förståelse och lätt kan förväxla Skaparen med det skapade.

Omsorgen om de mindre lärda och frågan om Kristi person, kom att utvecklas till en djupare filosofisk diskussion om målningens vara. Till frågor om huruvida ikonerna kan förmedla Kristi fulla person, samt huruvida den vördnad som riktas mot ikonerna går till avbilden eller dess urbild. Pelikan skildrar dispytens både kristologiska och ontologiska aspekter när han uttrycker följande; "Was it the noumenon or only the phenomenon of this image [Kristus] that could be described and circumscribed in a picture?"⁹².

Meyendorff anser att religiösa grekisk hellenistiska författare hade tonat ner sin egna användning av religiösa bilder, samt utvecklat idén om urbilden i polemik mot kristendomens bilddyrkan. Hellenismen ville distansera sig ifrån uppfattningen att gudomen tagit sin boning i bilden, något man menade var kristnas förståelse, för att upphöja den hellenistiska religionens överlägsenhet.⁹³ Föreställningen om urbilden kom senare att anammas av ikonförsvararna och blev ett av de mest centrala argumenten i argumentation för de heliga bilderna.

⁹² Pelikan 1974, 96. Mitt tillägg av hakparentes.

⁹³ Meyendorff 1974, 69.

Kapitel 3: Analys av Johannes ikonteologi

3.1 Johannes förståelse

Johannes tolkning av ikoner bygger på hans grundläggande förståelse av tillvaron. Meyendorff menar något liknande då han påstår att en särskild religionsfilosofisk och antropologisk förståelse är nödvändig för förståelsen kring Johannes bakomliggande teologiska motiv.⁹⁴ I kapitelavsnittet 3.1 ges en fördjupad förståelse om Johannes perspektiv över tillvaron, vilket indirekt ligger till grund för hans förståelse om ikoner. Avsnittet behandlar följande tre ämnesområden, en överblick kring Johannes tolkning av tillvaron, tolkning av avbildsförbud i Gamla Testamentet, föreställningen om att avbilda av det immateriella och ikonerna som vittne.

3.1.1 Johannes perspektiv på tillvaron

Ett framträdande perspektiv för Johannes förståelse rörande ikoner, är idén om att vissa materiella objekt i världen har förmågan att förmedla något heligt.⁹⁵ Han finner stöd för perspektivet i olika bibeltexter och kyrkans tradition, däribland 2 Kung 4:29 och 2 Kung 13:21. Den föregående är berättelsen om när Elisha ger sin stav till tjänaren Gehazi för att genom den uppväcka en död pojke, den senare texten är när ett lik kastas i Elishas grav och fick liv igen när den kom i beröring av Elishas benknötar. Detta sakrala perspektiv visas bland annat då Johannes skriver; ”Om Gud gör under genom [Elishas] ben, är det tydligt att han kan göra det också genom bilder, stenar och mycket annat”⁹⁶. Ett sakralt perspektiv menar jag bland annat får uttryck i förståelsen om ikoners funktion för övernaturliga fenomen, vilket kommer vidareutvecklas senare.⁹⁷ Perspektivet om särskilda objekts förmåga att förmedla det heliga kan förstås som ett tydligt sakralt perspektiv på det skapade.

Johannes syn på materia är en annan viktig förståelse som ligger till grund för hur han ser på tillvaron. Han har en positiv syn på materia, som något gott som Gud har skapat. Det går i polemik mot hans meningsmotståndare som han anser betrakta materia med skepticism och förakt.⁹⁸ I sitt perspektiv över tillvaron är Johannes präglad av Dionysios Areopagitens nyplatoniska föreställning.⁹⁹ Johannes skriver,

⁹⁴ Meyendorff 1974, 82.

⁹⁵ Damaskenos 2008, 59 och 70.

⁹⁶ Damaskenos 2008, 70. Mitt tillägg av hakparentes.

⁹⁷ Se rubrik 3.3 *Ett förhålligat tillstånd*.

⁹⁸ Damaskenos 2008, 52–53.

⁹⁹ Damaskenos 2008, 213–214 och Louth 2002, 223.

Om det gudomliga ordet i sin omtanke om vår analogi alltid förser oss med det som kan *leda oss uppåt* och då också omger det som är odelat och oformat med vissa drag, varför skulle det då inte avbilda sådant som är försett med former enligt den oss förtrogna naturen, som är efterlängtat men inte kan ses eftersom det inte är närvarande?¹⁰⁰

Johannes finner stöd för sin platoniska föreställning i bland annat följande bibeltext, ”Ty alltsedan världens skapelse har hans osynliga egenskaper, hans eviga makt och gudomlighet, kunnat uppfattas i hans verk och varit synliga.”¹⁰¹ (Rom 1:20). Ulf Jonsson beskriver platoniska och den nyplatoniska föreställningen och dess inflytande på kristna tänkare enligt följande;

Den form av platonism som kom att få störst inflytande på det kristna tänkandet var nyplatonismen, en platonsk förnyelserörelse som uppstod på 200-talet e. Kr. och vars centralfigur är filosofen Platinos (ca 205-270). Hos Platinos är filosofi och religion sammanvävda till ett enda sammanhängande tankesystem. Platinos talade om Gud som >>det utesägliga Ena<<, som alltings ursprung och till vilket allting ska återvända. Detta gudomliga Ena är helt immateriellt. Redan Platon själv hade talat om *förvärvandet av kunskap* som ett själens uppstigande till det gudomliga. Hos Platinos spelar detta tema en helt central roll: genom att förvärva kunskap återvänder själen från vår materiella värld till det immateriella gudomliga Ena.¹⁰²

Louth anser att Johannes inte kan sägas ha en renodlad platonisk föreställning om tillvaron då han utifrån Johannes användning av Dionysios tankar skriver följande, ”We noted, when looking at John’s presentation of human progress towards the truth in the early chapters of the *Dialectica*, that John rejects an oversimplified Platonism, and sees the soul as attaining transcendent reality through the senses, rather than by abandoning them.”¹⁰³. Till skillnad från platonismen består inte Johannes perspektiv av en strävan att bli immateriell utan att låta materian transformeras, vilket kommer utvecklas senare.¹⁰⁴ Johannes tillförlitlighet till människans sinnen och förvandlande av materian anser jag även är framträdande i hans verk *Tre försvarstal mot dem som förkastar de heliga bilderna*. Han skriver, ”Kanske du står över materien, du som blivit immateriell, och som okroppslig hånar du allt synligt, men eftersom jag är människa och klädd i en kropp vill jag gärna *umgås kroppsligt med det heliga och se det*.”¹⁰⁵. Betydelsen om människans sinnen och kroppens funktion i mötet med Gud har en central roll i Johannes antropologiska föreställning som utvecklas nedan.

Den sakrala förståelsen har även en viktig roll i framträdandet av hans antropologiska förståelse, där människan består av både kropp och ande.¹⁰⁶ Människan förstås utifrån föreställningen om

¹⁰⁰ Damaskenos 2008, 113–114. Min kursivering.

¹⁰¹ Bibel 2000 används om inget annat anges.

¹⁰² Jonsson 2004, 48.

¹⁰³ Louth 2002, 217.

¹⁰⁴ Se rubrik, 3.3 *Ett förhålligat tillstånd*.

¹⁰⁵ Damaskenos 2008, 65. Min kursivering.

¹⁰⁶ Damaskenos 2008, 109–110.

en förening mellan det materiella och andliga, eviga och förgängliga, osynliga och synliga. Föreställningen att människans kropp och ande är sammanvävda med varandra har inverkan att människan inte kan skåda det intelligibla¹⁰⁷ bortanför det kroppsliga.¹⁰⁸ Louth ger en liknande bild när han kommenterar Johannes antropologiska syn,

When he comes to discuss worship facing East, he begins by making the point that since human beings are composed of visible and invisible substance, we therefore offer a "double worship" to God, just as we are baptized in water and the Spirit [...] Because human kind exists on the border between spiritual and material reality, this is reflected in human religion¹⁰⁹

Föreställningen att människan består av både ande och materia har en inverkan att Johannes vänder sig mot öster då han ber. I likhet med Louths beskrivning anser jag att Johannes förståelse om att erfara Gud genom sinnena, är korrekt förståelse av honom.¹¹⁰ Johannes antropologiska förståelse ligger även till grund för hans förståelse om frälsningen. I syndafallet anses bilden om människan som Guds *avbild* ha fragmenterats, men blivit återupprättad då Gud genom inkarnationen förenar det mänskliga med det gudomliga.¹¹¹

Johannes har ett sakralt perspektiv om särskilda föremåls förmåga att förmedla något heligt. Hans antropologiska föreställning om föreningen mellan ande och materia får sitt uttryck i människans själ som inte kan skiljas från kroppen. Förening mellan människans olika komponenter bör förstås utifrån en holistisk förståelse om människan, där hon inte kan skåda det intelligibla bortom det materiella. Johannes perspektiv på tillvaron skiljer sig därför från ett renodlat platoniskt synsätt. Inte minst blir det tydligt i Johannes perspektiv på Guds människoblivande, då människan på ett ultimat sätt förenats med Gud.

3.1.2 Johannes tolkning av Guds avbildsförbud

Föreställningen att människans kropp och ande är intimt sammanvävda med varandra, har inverkan att människan inte kan skåda det intelligibla bortanför det materiella. Jag ska här visa på hur Johannes sakrala perspektiv relaterar till tolkningen av bibeltexter om Guds avbildsförbud.

Johannes förstår avbildsförbudet som att det var omöjligt att avbilda Gud före inkarnationen eftersom Gud både är obeskrivbar och immateriell. Han finner stöd för sin förståelse utifrån texter i Gamla Testamentet som förbjuder avbildning (2 Mos 34:13; 17, 5 Mos 4:12-20; 5:7-9). Ett försök

¹⁰⁷ En frekvent använt begrepp av Johannes, se rubrik 1.6 *Definitioner*.

¹⁰⁸ Damaskenos 2008, 109–110.

¹⁰⁹ Louth 2002, 180. Mitt tillägg av hakparentes.

¹¹⁰ Damaskenos 2008, 65.

¹¹¹ Damaskenos 2008, 107–108. Vidareutvecklas under rubriken 3.2 *Gud blev människa*.

att avbilda Gud före inkarnationen är inte bara omöjligt, utan förbjudet och därmed en synd.¹¹² Förbudet anses ha sin grund i människans villfarelse att tillbe det skapade istället för Skaparen.¹¹³ Det är därför Gud förstås tillrättavisa Israels folk, när Han poängterar att de inte såg någon gestalt vid uppenbarelse på Sinai berg (5 Mos 4:12). En annan viktig förståelse för hur Johannes tolkar avbildsförbudet är en skillnad han gör mellan ren och förvrängd tillbedjan. Han anser att förbudet inte bör förstås som ett förbud för avbildande i sig eftersom Gud ger beskrivning om hur immateriella väsen skall formas för tillbedjan tillägnad Herren (2 Mos 25:40).¹¹⁴ Johannes tolkar texten om Guds avsky för avbildande av tjurarna vid Sinai berg, som att detta var del i en ”förvrängd” tillbedjan. Israel skapade i denna händelse sina egna gudar då de trodde att avbilden *var* Gud (2 Mos 32:4).¹¹⁵ Liknande tolkning görs utifrån Paulus indirekta hänvisning till föregående bibeltext i Romarbrevet 1:23.¹¹⁶ Johannes skriver bland annat att, ”Om någon gör en bild av människor, boskap, fåglar och kräddjur eller något annat skapat till en gudabild, utesluter vi honom.”¹¹⁷ Det görs alltså en skillnad mellan avbilder tillägnade Gud och avbilder tillägnade andra gudar, även om avbildande *av* Gud var förbjudet.¹¹⁸ Liksom det finns både offer som behagar Gud och offer som inte behagar Gud, så förstås inte avbildande i sig självt som förbjudet.¹¹⁹ Ett annat exempel är babylonierna som prisade sina gudar med instrument, medan Israels folk riktade en rätt tillbedjan till Gud genom bruk av instrument.¹²⁰ Han förstår det som att kristna fått den fulla gudskunskapen och urskillningsförmågan att skilja mellan vad som kan avbildas och inte, till skillnad från Israels folk (2 Mos 32:4).¹²¹ Meyendorff poängterar i likhet med min argumentation att Johannes inte betraktade Gamla Testamentets avbildsförbud som ett absolut bildförbud.¹²²

¹¹² Damaskenos 2008, 81.

¹¹³ Damaskenos 2008, 46–47.

¹¹⁴ Damaskenos 2014, 192–193.

¹¹⁵ Damaskenos 2008, 83–84 och 92.

¹¹⁶ Damaskenos 2008, 102.

¹¹⁷ Damaskenos 2008, 86.

¹¹⁸ Damaskenos 2008, 60.

¹¹⁹ Damaskenos 2014, 192–193.

¹²⁰ Damaskenos 2008, 138.

¹²¹ Damaskenos 2008, 105.

¹²² Meyendorff 1974, 73.

I periferin av Johannes förståelse finns en föreställning att bildkonsten var etablerad i judisk sed, då Salomo utsmyckningar av templet med bilder på tjurar, lejon och granatäpplen ansågs legitimt (2 Krön 4; 1 Kung 6:23-29).¹²³

3.1.3 Johannes förståelse om avbildande av immateriella väsen

Johannes anser att det är legitimt att avbilda immateriella väsen, men avbilder av det immateriella kan endast ”ge en dunkel förståelse” genom materiella eller kroppsliga framställningar.¹²⁴ En grundläggande regel för hur Johannes betraktar avbildande av immateriella väsen, är att avbildande endast är möjligt om väsendet har visat sig för människan i en gestalt.¹²⁵ Därav anses det endast vara legitimt att avbilda den gestalt som väsendet har visat sig i. Bibeln beskriver hur flera övernaturliga väsen visat sig i olika skepnader, däribland änglar och Gud. Det blir tydligt inte minst då den helige Anden i flera bibeltexter beskrivs ha formen av en duva, även om Han inte *är* en duva. Johannes anser att avbildande av det immateriella inte kan ge en fullständig bild av väsendet, därför betecknar han dem som ”skuggbilder”¹²⁶. Utifrån Dionysios tankar anser Johannes att analogier inte kan nå fram till ett omedelbart beskådande av det intelligibla.¹²⁷ Liksom Gud klär de högre och bildlösa tingen med bilder i Bibeln, så anses också vi kunna klä bilder efter det som gestaltas i vår natur.¹²⁸ Det är därför Johannes förklarar att Israels folk kunde utforma keruber och andra väsen, då Mose blivit given en förebild (2 Mos 25:8-40). En förståelse att avbilder av immateriella väsen endast kan förmedla en ”dunkel förståelse”, skiljer sig därmed ifrån en förståelse om avbilder av Kristus och helgonen, som leder till beskådande av det intelligibla.¹²⁹

3.1.4 Johannes förståelse om ikonerna som vittne

När ett immateriellt väsen på ett särskilt sätt har handlat eller tagit en gestalt kan avbilder och symboler fungera som ett vittne för en historisk händelse eller skeende. Hans föreställning grundar sig i en förståelse om att israeliterna vördade olika symboler under Gamla Testamentets tid. En explicit skillnad mellan symboler och avbilder görs inte hos Johannes. Föreställningen att avbilder ses som vittnen är en återkommande men subtil föreställning hos Johannes. Belägg för perspektivet framförs

¹²³ Damaskenos 2008, 56–57 och 135.

¹²⁴ Damaskenos 2008, 49.

¹²⁵ Damaskenos 2008, 115–116.

¹²⁶ Ett återkommande begrepp Johannes använder som har koppling till nyplatonismen, se rubrik 3.4.1 *Urbilden*.

¹²⁷ Damaskenos 2008, 49.

¹²⁸ Damaskenos 2008, 49.

¹²⁹ Damaskenos 2008, 49.

genom att hänvisa till hur mannat och Arons stav lades i förbundsarken (Hebr 9:4)¹³⁰. Ett annat bibliskt exempel är när Gud befaller Israels folk att plocka upp tolv stenar ur Jordan floden för att påminna om hans handlande (Jos 4:3-8).¹³¹ Mannat, Arons stav och stenarna anses inte vördas för sin materias skull, utan för att de vittnade om den osynliga Gudens handlande.¹³² En avbild anses på liknande sätt representera en historisk händelse som väcker en påminnelse och förkunnelse om något särskilt, därav anses avbilden förstås som ett vittne. Ett motiv för avbildstanken är föreställningen att gestalta något viktigt, i funktionen av ett vittne som påminner och vittnar om händelsen. Föreställningen om ikonerna som ett vittne är en återkommande förståelse som bland annat lyfts upp under ikonens kristologiska aspekter.¹³³

3.2 Gud blev människa

Ett av de mest fundamentala och centrala motiven för Johannes förståelse av ikoner, utgår ifrån föreställningen att Gud blev människa. Guds fulla människoblivande i Kristus är det som möjliggör avbildande av Gud eftersom han av fri vilja tagit sig ett ansikte. Johannes skriver,

När den kroppslige och gestaltlöse, ofattbare och obeskrivlige och omätlige, som i sin upphöjda natur fanns i Guds gestalt, antog tjänargestalt och i denna begränsade sig till fattbarhet och mätbarhet och tog på sig en kropps prägel, då kan du måla honom på en tavla och sätta upp honom som tagit på sig att bli synlig.¹³⁴

Citatet anser jag bygger på två viktiga föreställningar i Johannes förståelse om inkarnationen; att Gud av fri vilja valt att bli synlig och att Gud faktiskt blev människa. Meyendorff uttrycker att, ”Tyngdpunkten hos Johannes ligger på den förändring som inträffade i relationerna mellan Gud och den synliga världen när han blev människa. Av egen fri vilja blev Gud synlig genom att anta materiell gestalt och ge materien ny funktion och värdighet.”¹³⁵

Johannes förståelse om Guds människoblivande, är det som omkullkastar ett tidigare förbud mot att avbilda Gud. Johannes två betoningar i sin förståelse om inkarnationen, leder till en djupare kristologisk förståelse som jag anser har sin grund i den kristologiska doktrinen från konciliet i Chalcedon 451 e.Kr.

¹³⁰ Anspelar på 2 Mos 16:33-34 och 4 Mos 17:10, båda GT texterna anger att mannat och staven lades framför förbundstecknet.

¹³¹ Damaskenos 2008, 55.

¹³² Damaskenos 2008, 50–55.

¹³³ Se rubrik, 3.2 *Gud blev människa*.

¹³⁴ Damaskenos 2008, 48.

¹³⁵ Meyendorff 1974, 73. Citatet har modifierats med anledning av stavning.

3.2.1 Inkarnationen

Inkarnationen är fundamentet för Johannes förståelse av frälsningen, avbildstanken och människans gudomliggörande. Jag ska visa på, samt vidareutveckla två centrala teologiska aspekter som framkommer i Johannes förståelse om inkarnationen. Den första är att Gud av *fri vilja* valde att bli människa och den andra är att Gud valde att *begränsa* sig till materia genom att bli människa.

Förståelsen av inkarnationen utifrån de aspekterna är något som omkullkastar tidigare avbildsförbud som givits av Gud. Johannes skriver, ”Därför gör jag frimodigt en bild av Gud den osynlige, men inte som den osynliga gudomen utan som en bild av Guds synliga kropp.” Förbudet om att avbilda Gud i Gamla Testamentet hade sin grund i att det var ett omöjligt uppdrag eftersom Gud både är obeskrivlig och immateriell. En bild som gör anspråk på att avbilda Gud före inkarnationen anses därav endast leda till avgudadyrkan.¹³⁶ När Gud av fri vilja valde att bli människa går han in under materiens begränsningar, visar han det obeskrivliga då han tar sig ett ansikte. Förståelsen över inkarnationen som en brytpunkt, kommer av Guds fria vilja att bli fullt ut människa, samtidigt som han är fullt ut Gud. Förståelsen över hur inkarnationen avlägsnar avbildsförbudet har ett tydligt samband med Johannes kristologiska övertygelser. Den kristologiska föreningen mellan Kristi två naturer som kommer i inkarnationen möjliggör förståelsen av avbildstanken.

3.2.2 Kristologin från Chalcedon

Den kristologiska doktrinen som sammanfattades under konciliet i Chalcedon, anser jag *par excellence* ligger till grund för Johannes ikonteologi. Vilket visas då Johannes utifrån ett tydligt teologiskt fundament skriver, ”Köttets natur blev inte gudom, men liksom Ordet blev kött utan att förändras och förblir vad det är, så blev köttet Ordet utan att förlora vad det är men blev likställt med Ordet i hypostasen.”¹³⁷. Hans förståelse är i enlighet med den definition som formulerats i Chalcedon; att ”varje natur behåller sin egenart”¹³⁸. Leonid Ouspensky hävdar något liknande när han uttrycker, ”Ikonen av Jesus Kristus, av Gud-Människan, är ett bildligt uttryck för Chalcedondogmen; i själva verket representerar den personen i Gud-Sonen som blev människa, som är ’av samma väsen som Fadern med hänsyn till sin gudom och av samma väsen som vi, i oss lik i allt utom i synden’”¹³⁹. Johannes anser att något mycket väsentligt händer då Ordet blir människa. I föreningen

¹³⁶ Damaskenos 2008, 105.

¹³⁷ Damaskenos 2008, 46.

¹³⁸ Meyendorff 1974, 71.

¹³⁹ Ouspensky 2000, 188. Stavning modifierad av Ola Sigurdson.

mellan Kristi två naturer sker något nytt som blir grunden för hans ikonteologi.¹⁴⁰ Den tydliga kopplingen mellan ikonerna och den chalcedoniska doktrinen anser jag bidra till en förståelse om att ett hot mot avbilden också är ett hot mot den kristologiska bekännelsen. Avbilden förstås därav inte som ett villospår som skulle leda bort från tron, utan som en hjälp för upprätthållandet av en sann ortodoxi.¹⁴¹ I kommande kapitelavsnitt visar jag på den chalcedoniska doktrins betydelse för centrala teologiska föreställningar i hans ikonteologi.

3.2.3 Den kristologiska harmonin

En fundamental förståelse för Johannes ikonteologi ligger i hans antropologiska och kristologiska föreställning.¹⁴² Johannes kristologiska föreställning kännetecknas utifrån ett ”harmoniskt” perspektiv, i föreningen mellan Kristi två naturer. Harmonin består i en ständigt pågående ”medling” mellan det andliga och materiella, eviga och förgängliga, osynliga och synliga; i inkarnationen utan att naturerna ”sammanblandas”¹⁴³. Hans antropologiska föreställning om människan som bestående av både ande och kropp, anses genom syndafallet ha fragmenterats och påverkat människan som Guds avbild. Genom inkarnationen och den kristologiska harmonin anses frälsningen komma, då Gud förenar det gudomliga med det mänskliga. Frälsningen anses ha sin grund i föreställningen om inkarnationens fulländade i den harmoniska föreningen mellan Kristi två naturer.¹⁴⁴ Johannes skriver,

Änglarna fick inte del i gudomlig natur men av dess kraft och nåd. Men människor får del i Guds natur, alla de som tar emot Kristi heliga kropp och dricker hans dyra blod. Ty Kristi kropp är förenad med gudomen i en person och i den är två naturer oskiljaktigt förenade i en person och vi får del av de två naturerna, av kroppen på ett kroppsligt vis och av gudomen på ett andligt, eller snarare av båda på bådas sätt.¹⁴⁵

Ett drag som är mycket centralt för Johannes kristologiska förståelse är att människans natur blivit upphöjd, helig och odödlig som en följd av inkarnationen.¹⁴⁶ Han skriver, ”men nu sedan gudomen blandat sig med vår natur som ett livgivande och frälsande läkemedel, har vår natur blivit upphöjd och försatt i odödlighet.”¹⁴⁷ På liknande sätt anser Louth att inkarnationen blev bekräftelsen om ma-

¹⁴⁰ Damaskenos 2008, 45–48.

¹⁴¹ Damaskenos 2008, 99.

¹⁴² Johannes antropologiska förståelse, se rubrik 3.1.1 *Johannes perspektiv på tillvaron*.

¹⁴³ Damaskenos 2008, 107–108. Likhet med den Chalcedonska bekännelsen.

¹⁴⁴ Damaskenos 2008, 58.

¹⁴⁵ Damaskenos 2008, 117.

¹⁴⁶ Damaskenos 2008, 86.

¹⁴⁷ Damaskenos 2008, 86.

terians värdighet.¹⁴⁸ Sigurdson visar att det finns en tydlig relation mellan inkarnationen och människans frälsning, genom att visa på kopplingen mellan den kristologiska harmonin och transfigurationen (gudomliggörelsen) av människan.¹⁴⁹ Effekten av den kristologiska harmonin förstås som ett upprättande av människan som Guds avbild, genom pånyttfödelsen får människan del av gudomligheten och blir lik Gud.

Ikonen betraktas på så sätt inte endast som ett förkunnande av sanningens väg, utan om frälsningen i inkarnationen som leder till människans gudomliggörelse. Johannes ser försvaret av ikoner som ett försvar av evangeliets och kristendomens rätta lära.¹⁵⁰

Förståelsen av att Gud av fri vilja valde att bli synlig genom sitt människoblivande är grunden för avbildstanken och Johannes ikonteologi. I inkarnationen sker en återupprättelse av människans natur, genom den kristologiska harmonin. Det harmoniska perspektivet har sin grund i den kristologiska doktrinen som formulerats under kyrkomötet i Chalcedon, vilket blir tydligt i Johannes formuleringar i sina texter. Den kristologiska föreningen i inkarnationen möjliggör för en transfiguration av människan. Avbildstanken har således sitt teologiska motiv i förkunnelsen om människans frälsning.

3.3 Ett förhärligat tillstånd

I kapitelavsnittet kommer jag att redogöra för en central men underliggande föreställning i Johannes förståelse om avbildstanken. En del av redogörelsen syftar i att visa på föreställningens betydelse i relationen mellan avbildstankens kristologiska och ontologiska grund.

Johannes förutsätter att avbilden har till uppgift att skildra motivobjektets förhärligade tillstånd. Han understryker förståelsen med att hänvisa till hur människan blir förhärligad ”om vi delar hans lidande för att också få dela hans härlighet.”¹⁵¹ (Rom 8:17). Vi ska bli lika Gud (1 Joh 3:2) då han har gjort oss till sina söner och därmed till arvtagare (Gal 4:7).¹⁵² När avbilden förmedlar objektet i ett förhärligat tillstånd har den också inverkan att fungera som ett vittne eftersom den sekundärt vittnar om den osynliga Gudens handlade i en materiell värld.¹⁵³ Förståelsen sker utifrån samma princip när det gäller avbilder av förhärligade helgon som vittnar om martyrskapets väg dit. Per-

¹⁴⁸ Louth 2002, 214.

¹⁴⁹ Sigurdson 2006, 225.

¹⁵⁰ Damaskenos 2008, 43–44.

¹⁵¹ Damaskenos 2008, 120.

¹⁵² Damaskenos 2008, 56.

¹⁵³ Damaskenos 2008, 50.

spektivet på som ett ikonen är framträdande även när avbilden speglar bildmotivet i sitt förhärlligade tillstånd.¹⁵⁴

Johannes föreställning om ikonen som ett medlingsföremål mot ett förhärlligat tillstånd och i funktionen som ett vittne, är ett viktigt fundament i *periferin* av Johannes förståelse om ikoner. Pelikan uttrycker något liknande när han hävdar att dispyten inte främst hade sin utgångspunkt i en oenighet kring Guds användning av materia.¹⁵⁵

3.3.1 Kristus och helgonen lever

Att målningen speglar ett förhärlligat tillstånd bygger på föreställningen att Kristus och helgonen har förhärlligats och lever i realpresens.¹⁵⁶ Förhärlligandet av människan har sitt centrum i inkarnationen, då Gud beständigt har förenat det gudomliga med det mänskliga utan att sammanblanda naturerna.¹⁵⁷ Den heliga människan har gudomliggjorts genom pånyttfödelsen ”i vatten och ande” och betraktas som levande efter sin jordiska död. Johannes förstår alltså inte endast Kristus som verkligt uppstånden redan nu, utan även helgonen. I inkarnationen anses människonaturen fått del av ett nytt tillstånd,¹⁵⁸ där Gud har upphöjt vår natur och gjort den odödlig.¹⁵⁹ Johannes visar på en sådan förståelse då han skriver; ”[om de heliga] som verkliga och levande inför Gud, och att de heligas andar finns och med Guds kraft hjälper dem som är värdiga och i behov.”¹⁶⁰ Föreställningen om de heliga som levande har stöd i bibeltexter som Matt 17:1-4 och Upp 6:9-11. Den föregående är skildringen om Jesus förvandlas på härlighetens berg då Mose och Elia kommer. Den senare bibeltexten är skildringen om de heliga som levande, i gemenskap med Gud i väntan på domen. Att Kristus och helgonen är förhärlligade och lever får sitt uttryck i att döden hanteras annorlunda i förhållande till Gamla Testamentets tid. Johannes exemplifierar det med att visa hur döda sörjdes under det gamla förbundet medan de heligas död nu högtidshålls. Det har också fått inverkan att beröring av lik inte anses göra människan oren, då kristna i kontrast till det gamla förbundets tid tar till-

¹⁵⁴ Ikonen som vittne, se 3.1.4.

¹⁵⁵ Se rubrik 2.2.2 *Dispytens teologiska differens*.

¹⁵⁶ Damaskenos 2008, 90.

¹⁵⁷ Damaskenos 2008, 58.

¹⁵⁸ Damaskenos 2008, 107–108.

¹⁵⁹ Damaskenos 2008, 86.

¹⁶⁰ Damaskenos 2008, 149. I Symeon styliten den yngres verk *Om bilder*, finns endast bevarat i fragment. Mitt tillägg av hakparentes.

vara på helgonens relikier.¹⁶¹ Föreställningen om att Kristus och helgonen anses vara levande och har tilldelats härligheten från Gud, leder till en förståelse att de interagerar med människan.¹⁶²

3.3.1.1 Ikonmotivet interagerar

Föreställningen om att personen som avbildats på ikonmotivet lever, ligger till grund för Johannes förståelse om att ikonmotivet interagerar med människan genom målningen.¹⁶³ I flera av de utsagor Johannes citerar ifrån kyrkohistoriska personer förstås ikonerna vara föremål i en övernaturlig interaktion mellan ikonmotivet och betraktaren.¹⁶⁴ Den övernaturliga interaktionen tar sig bland annat uttryck i vägledning av människan, en transfigurationsprocess¹⁶⁵ av henne eller som ett föremål för demonutdrivning¹⁶⁶. Det är inte ikonerna i sig själv som interagerar med betraktaren, utan det levande och avbildade objektet ”bakom” ikonerna. Distinktionen görs bland annat när Johannes skriver att en avbild skiljer sig ifrån sin urbild eftersom den inte ”har någon av själskrafterna, och då varken kan tänka, tala, fatta eller röra någon lem.”¹⁶⁷ Interaktionen mellan det avbildade objektet och människan begränsas därför inte till att endast innefatta människor som betraktar avbilden, eftersom det inte är målningen i sig själv som handlar. En utsaga från bland annat Johannes Chrysostomos styrker en sådan förståelse då ett övernaturligt interagerande kan kopplas till personer som inte vid tillfället betraktar ikonerna.¹⁶⁸ Kristus och helgonen förstås på så vis som vägledare för människorna genom att vara både hjälpare och vittnen, vilket delvis kommer till uttryck eller förmedlas genom ikonerna.¹⁶⁹

Det är en förståelse som ligger nära en senare utvecklad föreställning om ikoner som återfinns hos Sigurdson. Sigurdson beskriver ikonerna som ett fönster mot himmelriket, igenom vilken härligheten strålar *faller in på oss*.¹⁷⁰ Det jordiska och himmelska rummet förstås konvergera i ikonerna, i vilken en interaktion får sitt uttryck.

¹⁶¹ Damaskenos 2008, 58–59.

¹⁶² Damaskenos 2008, 58–59 och 90.

¹⁶³ Damaskenos 2008, 55 och 73–74.

¹⁶⁴ Damaskenos 2008, 73–74.

¹⁶⁵ Damaskenos 2008, 81–82.

¹⁶⁶ Damaskenos 2008, 92.

¹⁶⁷ Damaskenos 2008, 111.

¹⁶⁸ Damaskenos 2008, 73.

¹⁶⁹ Damaskenos 2008, 112 och 149.

¹⁷⁰ Sigurdson 2006, 227.

Det omvända perspektivet betyder emellertid att betraktaren av ikonerna också blir den som betraktas: ”Ikonens värld är vänd *mot människan*.”¹⁷¹ [...] Man skulle kunna säga att ikonens ”tredje dimension”, dess rum, ligger framför den snarare än bakom den, dvs i det verkliga rummet framför ikonerna. Därmed förenas de personer som representeras av ikonerna med de personer som betraktar ikonerna av samma rumslighet. Detta ligger i linje med ikonens strävan att placera människan i en annan värld än den hon vanligtvis hör hemma i.¹⁷²

En senare ikonteologisk förståelse likt Sigurdsons beskrivning menar jag är i linje med en underliggande implicit förståelse hos Johannes. Den underliggande likheten är att mötet mellan betraktaren och personen i ikonmotivet leder till en interaktion vars syfte är att leda till en existentiell förening med ett förhärlikt tillstånd. Den senare ikonteologiska förståelsen hade kunnat tolkas utifrån ett renodlat konstfilosofiskt perspektiv; hur konsten förhåller sig till rummet. I beskrivningen diskuteras emellertid ikonerna som specifikt konstföremål, vilket jag anser bör påverka tolkningen av citatet. Det med anledning av att ikonerna historiskt har tillskrivits en bakomliggande teologi och på så sätt skiljer sig ifrån andra konstföremål.

Förståelsen att inkarnationens kristologiska grund möjliggjort människans gudomliggörelse, leder till föreställningen om att Kristus och helgonen lever efter sin jordiska död. De är en del av ett förhärlikt tillstånd och interagerar med människan, vilket visar på en viktig platonisk distinktion Johannes gör i sin föreställning mellan avbilden och urbilden.

3.4 Ikonens vara och urbilden

Från ett historiskt perspektiv har argumentet om ikonens ontologi spelat en fundamental roll i försvaret mot anklagelserna om avgudadyrkan.¹⁷³ Jag ska här visa att föreställningen bygger på en tydlig platonisk idé, samt hur föreställningen relaterar till Johannes förståelse om kristologin och ett förhärlikt tillstånd.

3.4.1 Urbilden

Johannes förståelse om bilder grundar sig på föreställningen att det finns eviga bilder i Gud. De eviga bilderna kallar Johannes för urbilder, världen förstås bland annat vara en avbild som har sin urbild i Gud. Johannes finner stöd för sin föreställning om urbilder i olika bibeltexter. Föreställningen om en urbild återfinns ibland annat i Paulus ord, då Gud befäller Mose att uppföra tältet efter den förebild han visat honom på berget (Hebr 8:5). Lagen förstås vara en skuggbild av en himmelsk förebild (Hebr 10:1), liksom keruberna som ska avbildas i enlighet med dess förebild (2 Mos

¹⁷¹ Evdokimov 1970, 191. Sigurdsons översättning.

¹⁷² Sigurdson 2006, 227. Mitt tillägg av hakparentes.

¹⁷³ Se rubrik 2.2.2 *Dispytens teologiska differens*.

37:7-9), samt arken i enlighet med den förebild Gud gett (2 Mos 25).¹⁷⁴ En förståelse Johannes lyfter fram utifrån bibeltexterna är att en viss likhet måste finnas mellan avbilden och urbilden.¹⁷⁵ Ikonen har som avbild till uppgift att återge en redan verklig bild, vilken kan benämnas som en urbild eller förebild.

3.4.2 Avbilden

Johannes förståelse om en avbild skildras då han uttrycker följande, ”En bild är ett efterliknande, en modell eller ett avtryck och visar sig genom det avbildade. Dock liknar inte bilden det avbildade i allt - bilden är en sak och det avbildade en annan - och överhuvudtaget syns skillnader, eftersom det ena är något annat än det andra.”¹⁷⁶ En avbild skiljer sig från sin urbild eftersom den inte ”har någon av själskrafterna, och då varken kan tänka, tala, fatta eller röra någon lem.”¹⁷⁷ Avbilden förstås vara varken levande eller en fullständig återgivning, den kan därmed inte sägas vara identisk med sin urbild.¹⁷⁸ Louth har en samstämmig förståelse då han uttrycker, ”it is never completely like its model, otherwise there would be identity.”¹⁷⁹ Sigurdson uttrycker något liknande då han menar att ikonens yttersta syfte inte är att göra anspråk på hur Kristus faktiskt ser ut.¹⁸⁰

Johannes gör inte någon praktisk skillnad mellan Guds och människans försök att återge en urbild genom en avbild. Från ett teoretiskt perspektiv anser han att det finns en estetisk skillnad mellan människoverk och verk av Gud. Människan förstås inte heller kunna ge avbilden en annan essens än materia. Trots att människan inte kan återge en urbild vare sig till utformning eller essens är det inget hinder för en avbilds återgivning av urbilden. Att människan skapar avbilden betraktas inte som ett hinder i Johannes förståelse, för förmågan att skapa en avbild som har en varaktig relation till en urbild. Johannes ontologiska förståelse om avbilden, kan därför sägas ha en tydlig koppling till hans platoniska föreställning om relationen mellan avbild och urbild. Avbilden kan inte sägas göra några anspråk på att vara en fullständig återgivning eller på att vara levande i sig själv.

3.4.3 Relation mellan urbild och avbild

¹⁷⁴ Damaskenos 2008, 53–54.

¹⁷⁵ Damaskenos 2008, 127.

¹⁷⁶ Damaskenos 2008, 111.

¹⁷⁷ Damaskenos 2008, 111.

¹⁷⁸ Damaskenos 2008, 48.

¹⁷⁹ Louth 2002, 215.

¹⁸⁰ Sigurdson 2006, 226.

Relationen mellan urbild och avbild gestaltas i Johannes användning av liknelsen om ett husbygge. På samma sätt som när någon ska bygga ett hus, skapar man sig en ritning över det hus man tänkt bygga. Liksom ett hus inte är detsamma som ritningen över huset avbildar det likväl en idé om denna unika byggnad. En viss likhet mellan avbild och urbild är nödvändig, samtidigt som en full återgivning inte är möjlig.¹⁸¹ En återkommande aspekt i Johannes förståelse är att en avbild inte gör anspråk på att vara en fullständig återgivning av sin urbild. Johannes beskrivning om att ikonerna inte har någon av "själskrafterna"¹⁸², anser jag syftar på att den inte har samma essens som sin urbild. Fastän ikonerna inte kan sägas vara lik urbilden till sin essens, kan det likväl finnas en likhet med det avbildade. Det grundar sig på att likheten med urbilden inte är beroende av den konstnärliga exakthet i förhållande till målningens urmotiv, utan beroendet ligger i den *idé* som den avbildar.¹⁸³

Föreställningen om bildens ursprung och relation med urbilden anser jag bygger en platonisk föreställning om tillvaron. Den platoniska föreställningen synliggörs när Johannes refererar till Basileios av Caesareas ord; "Äran som visas bilden går vidare till urbilden"¹⁸⁴. Meyendorff menar att den platoniska föreställningen som tillskrivs Basileios egentligen härrör ifrån den hellenistiska religionen som i sin tur var influerad av nyplatonismen, vilka de kristna ikonförsvararna kom att hämta föreställningen ifrån.¹⁸⁵ Den platoniska föreställningen anser jag samtidigt är begränsad eftersom den endast rör idén om relationen mellan de båda bilderna och inte Johannes positiva syn och tillförlitlighet till människans sinnen. Louth säger något samstämmigt då han skriver; "John rejects an oversimplified Platonism, and sees the soul as attaining transcendent reality through the senses, rather than by abandoning them."¹⁸⁶ I polemik mot Johannes förståelse av människans sinnen kommenterar Ulf Jonsson Augustinus nyplatoniska föreställning där sinnena har en undervärderade roll,

Liksom Platon menade även Augustinus att vägen till kunskap om det eviga och gudomliga går via introspektion och självkännedom. Deras gemensamma devis lyder: "Gå in i dig själv!" Det är när människan vänder sin uppmärksamhet inåt och reflekterar över de olika själsförmögenheterna som porten öppnas för henne till kunskapen om det gudomliga. Ty människan är skapad till Guds avbild och det är i hennes eget inre, i själen som hennes likhet med Gud visar sig.¹⁸⁷

¹⁸¹ Utvecklas vidare under rubrikerna 3.4.1 *Urbilden* och 3.4.2 *Avbilden*.

¹⁸² Damaskenos 2008, 111. Citatet återges i en större kontext, se rubrik 3.3.1.1 *Ikonmotivet interagerar*.

¹⁸³ Damaskenos 2008, 65–66.

¹⁸⁴ Schaff och Wace (red) 1894, 8:200. Min översättning.

¹⁸⁵ Meyendorff 1974, 69–70.

¹⁸⁶ Louth 2002, 217.

¹⁸⁷ Jonsson 2004, 52–53.

Johannes har liksom Augustinus ett nyplatoniskt perspektiv, vilket jag tidigare visat på genom Johannes influenser av Dionysios Areopagiten som var präglad av nyplatonismen.¹⁸⁸

Att inte vörda en ikon betraktar Johannes som en förolämpande handling mot urbilden.¹⁸⁹ Han skriver bland annat att den som inte visar vördnad för en ikon är fiende till Kristus och Guds Moder.¹⁹⁰ Det får mig att undra hur intimt Johannes betraktar relationen mellan avbild och urbild, samt vad det får för praktiska konsekvenser. Har förolämpningen sin rot i en förändrad praktisk syn på relationen mellan av- och urbild, eller i människans inställning och därmed förhållningssätt till bilden? Han uttrycker samtidigt vid ett enstaka tillfälle att avsikten bakom en visad vördnad eller omfamning av ikonerna alltid bör utforskas.¹⁹¹

3.4.3 Materia är inget hinder

Förståelsen om relationen mellan de båda bilderna, ger en förståelsen att materian inte står som ett hinder dem emellan. Johannes citerar Leontios av Neapel i hans försvar mot samtida judar,

Om du jude förebrår mig att jag vördar korsets trä som Gud, varför förebrår du inte Jakob att han böjde sig mot änden av sin stav? Men det är tydligt att han inte gjorde det för att hedra trästycket utan för att han böjde sig för Josef. Så prisar vi Kristus genom korset men prisar inte själva trästycket.¹⁹²

Johannes positionerar sig i polemik mot sina meningsmotståndare då han menar sig ha en positiv syn på materia.¹⁹³ Materian är inte något som bör föraktas utan något gott som Gud har skapat, därför ses inte materia som ett hinder för tillbedjan.¹⁹⁴ Liksom vår tillbedjan inte blir offer för materian vid mottagandet av nattvardsgåvorna eller vid lovsångens melodi, så blir inte heller vördnaden offer för avbilden.¹⁹⁵ Materian förstås endast som ett hinder för tillbedjan av Gud om tillbedjan har för avsikt att gå till det materiella eller om avbilden förstås vara gud. Förståelsen att om materian skulle vara ett hinder i tillbedjan av Gud bygger alltså på idén att den har för avsikt att gå till den materiella avbilden.¹⁹⁶ Johannes ontologiska förståelse om ikoner grundar sig i en platonisk föreställning om avbild, urbild och relationen dem emellan. Den platoniska föreställningen styrks av Johannes

¹⁸⁸ Se rubrik, 3.1.1 *Johannes perspektiv på tillvaron*.

¹⁸⁹ Damaskenos 2008, 57.

¹⁹⁰ Damaskenos 2008, 87.

¹⁹¹ Damaskenos 2008, 137.

¹⁹² Damaskenos 2008, 69.

¹⁹³ Damaskenos 2008, 53.

¹⁹⁴ Damaskenos 2008, 52.

¹⁹⁵ Damaskenos 2008, 53.

¹⁹⁶ Damaskenos 2008, 45–46.

harmoniska perspektiv på förståelsen om kristologins frälsning, förståelsen om människans transfiguration och idén om ett förhärligat tillstånd.

3.5 Sammanfattning

Detta kapitelavsnitt har till uppgift att sammanfatta den analys som genomförts i kapitlet, samt de viktiga slutsatser som tagits. Redogörelsen följer analysen i kronologisk ordning.

3.5.1 Johannes förståelse

Hur Johannes förstår ikonerna som en avbild har sin grund i hur han ser på tillvaron. Hans förståelse om människan som Guds avbild grundar sig på en antropologisk föreställning, där människan består av ande och kropp i förening. Genom syndafallet har föreställningen om människan som Guds avbild fragmenterats, men blivit återupprättad med inkarnationen. I Guds människoblivande förenar Han beständigt den mänskliga naturen med den gudomliga i perfekt harmoni, vilket möjliggör hennes gudomliggörelse.

Materia förstås utifrån ett positivt perspektiv och har en fundamental roll för Johannes antropologiska förståelse. Hans platoniska föreställning om sökandet efter det andliga i tillvaron bygger på tankar kopplade till Dionysios. Johannes platoniska föreställning är begränsad eftersom den skiljer sig i synen på människans sinnen. Materia betraktas som en förutsättning för mötet med det gudomliga och inte som ett hinder i det. Johannes förståelse om en intim förening mellan ande och kropp i människan har inverkan att mötet med Gud måste ske genom materia.

Johannes förstår inte avbildsförbudet i Gamla Testamentet som ett absolut bildförbud. Det grundar sig i hans tolkning om Guds instruktioner hur immateriella väsen ska avbildas, så som keruberna på tabernaklet. Han antar regeln att avbildsförbudet endast gäller immateriella väsen som inte visat sig i någon gestalt. Föreställningen om att avbilda Gud under Gamla Testamentets tid anser han därav inte var möjligt, då Gud både är obeskrivlig och osynlig. Han förstod det som strängt förbjudet att avbilda Gud under Gamla Testamentets tid, då det endast kan leda till avgudadyrkan.

3.5.2 Gud blev människa

Att Gud av fri vilja blev människa och valde att begränsa sig efter materiell form är fundamentet för föreställningen om att avbilda Gud och de förhärligade helgonen. Guds människoblivande i inkarnationen är det som förändrar förståelsen om Guds tidigare avbildsförbud. Hans ikonteologiska förståelse som har sin grund i inkarnationen, har sin grund i den kristologiska doktrin som formulerats under konciliet i Chalcedon år 451. Förståelsen om inkarnationen och dess tydliga koppling till doktrinen från Chalcedon leder till föreställningen om den kristologiska harmoni som återupprättar

människan. I inkarnationen återupprättas människan som Guds avbild, då Kristus förenar det mänskliga med det gudomliga. Guds människoblivande leder till en förståelse om människans gudomliggörande. Ikonen betraktas således som ”beviset” på Guds människoblivande och förstås som ett förkunnande av frälsningen.

3.5.3 Förhärligat tillstånd

En viktig föreställning för Johannes ikonteologi och hans förståelse om avbildstanken, är att den har till uppgift att skildra ikonmotivets förhärligade tillstånd. Föreställningen om människans gudomliggörande leder till en förståelse om att hon fått del av ett förhärligat tillstånd. En sådan föreställning stöds av olika bibeltexter om Kristus som förhärligad och att människan ska få del av härligheten. Det innebär att Kristus och helgonen anses vara levande efter sin jordiska död och interagerar med människan, vilket får sitt uttryck inte minst då den avbildade förstås interagera med betraktaren av avbilden. Ikonen kan på så vis bli ett föremål för bland annat vägledning, demonutdrivning och transfiguration av betraktaren.

3.5.4 Ikonens vara och urbilden

Föreställningen om ikonerna som en avbild bygger på en idé att den avbildar en verklig ”urbild”. En urbild är personen som bildmotivet avbildar, exempelvis Jesus Kristus. Föreställningen grundar sig i olika bibeltexter om avbildande efter givna förebilder, liksom förebilden som gavs till Mose om tabernaklet struktur. En viss estetisk likhet mellan avbild och urbild är nödvändig utifrån förståelsen i nämnda bibeltexter, där avbilder formas efter en given förebild. Avbilder som är gjorda av människor kan inte till fullo kunna återge en urbild, vare sig till materiell utformning eller essens. Trots det anses avbilden ha en varaktig relation till urbilden, då likheten är beroende av den idé den avbildar. Johannes ontologiska förståelse om avbilden kan därför sägas ha en tydlig koppling till hans platoniska föreställning. Det finns en relation mellan de båda bilderna som har inverkan att vördnaden som visas avbilden går den till urbilden. Trots att föreställningen bygger på en tydlig platonisk struktur har Johannes platoniska perspektiv ha begränsningar. Människans sinnen och hennes beroende av materia i mötet med Gud, har i hans perspektiv en viktig roll, vilket skiljer sig från en fullständig platonisk förståelse.

Kapitel 4: Diskussion

En induktiv ansats användes i analysen i kapitel 3 då uppsatsens två underfrågor besvarades. I diskussionen kommer centrala teologiska teman att diskuteras utifrån vad som framkommit i analysen. Diskussionen har till uppgiften att utifrån en *tentativ* ansats synliggöra viktiga teologiska motiv som kan ge perspektiv till ett frikyrkligt ställningstagande om ikoner. Det för att besvara uppsatsens syfte om att bidra till en ökad förståelse av ikonteologi som kan ge perspektiv till ett ställningstagande om ikoner i en frikyrklig kontext. Diskussionen sker utifrån frågor som framkommit inledningen i podcastavsnittet och samtidsanalyser över frikyrkan i boken *Between the State and the Eucharist*.

4.1 Johannes och frikyrklig teologi

4.1.1 Det materiella som förmedlare av det heliga

I analysen dras slutsatsen att Johannes förståelse om ikoner bygger på en platonisk föreställning om relationen mellan avbild och urbild. Lika så bygger hans perspektiv på material i tillvaron, på en platonisk föreställning som har koppling till Dionysios. I likhet med Louth anser jag dock att Johannes delvis har en platonisk föreställning eftersom han inte förringar kroppens sinnen. Johannes har en positiv syn på materia som grundar sig i förståelsen att materia inte betraktas som ett hinder i mötet med Gud. Material betraktats endast som ett hinder om vi har för avsikt att vördnaden riktas till material eller föremålet och inte till dess urbild. Genom att visa vilken föreställning som kan uppfattas som främmande i Johannes ikonteologiska perspektiv avser jag bidra till ett ställningstagande om ikoner i en frikyrklig kontext. Kommande stycke har till uppgift att visa att ett platoniskt perspektiv om tillvaron i föreställningen om av- och urbilder inte behöver upplevas som främmande för ett frikyrkligt perspektiv. Istället vill jag visa på att synen på materia kan upplevas som främmande.

Joel Halldorf, högskolelektor i kyrkohistoria vid Teologiska Högskolan i Stockholm skriver i boken *Between the State and the Eucharist* att ett frikyrkligt sökande efter ”autenticitet”, lett till en skeptisk hållning gentemot materia.¹⁹⁷ Halldorf beskriver sökandet efter det sant autentiska som något som finns bortom det materiella. Han skriver,

The concrete and material, be it a written prayer or a vase of flowers, is perceived as something hindering the presence of God. This mirrors an inner-outer dualism, where the concrete is seen as creating a

¹⁹⁷ Halldorf och Wenell (red) 2014, 68.

complexity that obstructs either the *authentic spontaneous expression of the inner, or a direct dependence* on the divine.¹⁹⁸

Föreställningen om sökandet efter det autentiska bortom materia anser jag har platoniskt spår. Halldorf anser att sökandet har sin grund i en dualistisk förståelse som härrör från nominalismen. Han skriver utifrån Lori Branch och Charles Taylors tankar,

In her investigation of the rise of spontaneous prayer Lori Branch points to the "crisis of representation" in the early modern West as a background to the opposition against written prayers. This crisis led to an uncertainty as to whether words, signs, and symbols are really able to represent and communicate the divine. In a similar manner Charles Taylor has characterized modernity as an "age of authenticity," arguing that the modern disenchantment of the world resulted in a relocation of truth and divine presence from "out there"—nature and the social order, including ritual—to man's soul. Truth becomes internalized and subjectivized, and authenticity the cherished ideal: the natural, unconstrained expression of internalized truth. The ancient words of an old, written prayer are now seen as an obstacle to rather than a vehicle of grace.¹⁹⁹

Jag undrar om synen på materia är det som ligger till grund för olika sätt att förstå avbilder och dess teologi? En olik syn på materia anser jag främst får sitt uttryck i människans gensvar till Gud. Genom ett praktiskt exempel vill jag synliggöra en skillnad som jag anser finns mellan perspektiven i synen på materia. Praktiskt uttryckt så skulle sannolikt en hypotetisk person som företräder Johannes perspektiv inte ha några problem att uttrycka sin tillgivenhet till Gud genom att kyssa en ikon. En hypotetisk företrädare för Halldorfs perspektiv skulle sannolikt inte uttrycka sin tillgivenhet till Gud genom att kyssa en ikon såvida det verkligen inte anses som en autentisk handling. Förhållandet till materia anses enligt Halldorfs påverkats utifrån ett värderande av olika centrala motiv, så som motivet "autenticitet".

Attraktionen i Johannes förståelse ligger därmed i att den kan användas för polemik mot ett generellt frikyrkligt perspektiv som tonat ned betydelsen av det materiella. Förståelsen för de olika perspektivens sätt att betona materia kan vara viktigt för vidare jämförelse och reflektioner om ikonteologi.

4.1.2 Frälsningens innehåll

I analysen dras slutsatsen att Johannes förståelse om inkarnationen är grunden för hans avbildstanke och ikonteologi. Han betonar två aspekter i Guds människoblivande som är centrala för avbildstanke, att Gud av *fri vilja* valde att begränsa sig efter materia när han *blev människa*. I inkarnationen förstås frälsningen komma, genom den kristologiska harmonin som bygger på den kristologiska doktrinen från Chalcedon. Den kristologiska harmonin upprättar föreningen mellan människans na-

¹⁹⁸ Halldorf och Wenell (red) 2014, 74. Min kursivering

¹⁹⁹ Halldorf och Wenell (red) 2014, 75.

tur och därav anses människans gudomliggörelse komma. Johannes förståelse av frälsningen genom inkarnationen är i enlighet med en ortodox förståelse av frälsningen.

Stämmer verkligen Johannes förståelse om att människans frälsning har sin grund i inkarnationen? En sådan förståelse kan uppfattas som främmande för ett frikyrkligt perspektiv om frälsningen och den frälsningsavgörande händelsen. Den protestantiska traditionen har i allmänhet betonat Jesu uppståndelse och inte Jesu födelse utifrån en läsning av evangelierna. En förståelse om att uppståndelsen är höjdpunkten för frälsningen har bland annat stöd utifrån faktumet att varken Markusevangeliet eller Johannesevangeliet nämner skildringen om Jesu födelse (jmf Mark 1; Joh 1; Luk 1-2; Matt 1-2). Den protestantiska traditionen anser att Bibeln föregår traditionen, vilket kan bidra till en förståelse bort ifrån Johannes betoning på den kristologiska harmonin. En förståelse om att det råder skilda betoningar mellan vilken händelse som anses vara frälsningsavgörande, kan få implikationer för ett ställningstagande om helgoniker.

Halldorf anser att ett traditionellt frikyrkligt perspektiv på frälsningen generellt förstods utifrån föreställningen att människan måste dö från sig själv.²⁰⁰ Hennes heliggörelse förstods på så sätt som den dualistiska föreställningen som beskrivs i citaten från Halldorf under rubriken 4.1.1 *Det materiella som förmedlare av det heliga*. Människans ”heliggörelse” uppfattades ske genom församlingstukt och efterföljelse i en troendegemenskap. En förståelse om att det råder en skillnad mellan perspektiven i föreställningen om människans heliggörelse; hennes liv efter sin jordiska död och interaktion med människor, kan ge konsekvenser för ett frikyrkligt ställningstagande om helgoniker. Ett ställningstagande mot en ortodox föreställning om människans heliggörelse, behöver i en frikyrklig kontext inte innebära ett totalt förkastande av helgoniker. En helgonikon kan förstås som ett vittnesbörd om Guds handlande i helgonets liv och den frukt som kom av det. Det utan att *per automatik* anamma en historisk ikonteologisk föreställning.

4.1.3 Vad avbildar Kristus och frälsningen?

En viktig frågeställning för ett ställningstagande om ikoner i en frikyrklig kontext är vilken roll ikonerna får. Tholvsen lyfter i podcastavsnittet upp att relationen mellan ikonerna och församlingen är något mycket väsentligt för en frikyrklig reflektion om ikoner. Tholvsen beskriver bland annat troendegemenskapen som den förkroppsligande och synliga bilden av Kristus.²⁰¹ En del av Kristi kropp anses man först vara om man delar en troendegemenskap. I boken *Between the State and the Eucharist* skriver Fredrik Wenell, lektor i systematisk teologi vid Örebro Teologiska Högskola hur den

²⁰⁰ Halldorf och Wenell (red) 2014, 79.

²⁰¹ Avsnitt 28 av *Aten och Jerusalem*.

svenska frikyrkan formats i mötet med ”folkhemmet”. Wenell anser att en generellt förändrad frikyrklig trosförskjutning har skett från församlingen till den autonoma individen. Förskjutningen har inneburit en betoning på den autonoma individens tro, vilket har bidragit till ett positivt värderande av särskilda företeelser. Det handlar bland annat om en känslomässig beröring, förståelse om frälsningen som en tidsspecifik händelse och den autonoma individens självbestämmande. Det till skillnad av en tidigare förståelse där den autonoma individens frälsning intimt hörde samman med lärjungaskap i en troendegemenskap. Wenell skriver att en förändrad ecklesiologisk förståelse inneburit att tyngdpunkten har förflyttats från troendegemenskapen till den autonoma individen. Han skriver,

The church as a new social body, which was the expected result of conversion in Baptist ecclesiology, was scattered and subsumed to the revivalist ecclesiology which was more at home in a nation gathered under the idea on the welfare state, folkhemmet. This theology has then developed in a nation that has guaranteed the autonomy of the individual, and has resulted in the autonomous individual's own experience becoming the ultimate judge of whether a true conversion has occurred or not. Conversion and salvation have been released from any external authority and a person can be converted without a relation to a church.²⁰²

Jag undrar om en del av attraktionen för ikoner i frikyrkan kommer av ikonens funktion som ett substitut för en förändrad ecklesiologisk förståelse? För en traditionell ecklesiologisk förståelse i frikyrkan kan ikonerna få en effekt som stärker den autonoma individens förståelse om att vara delaktig i Kristi kropp. Leder bruket av ikoner till en bekräftelse av den autonoma individens känsla av att vara en lem i Kristi kropp genom att observera Kristi kropp på en bild (ikonmotiv av Kristus eller helgonen) utan att nödvändigtvis dela en troendegemenskap (Kristi kropp)? En ikon som blir garanten för den autonoma individens delaktighet i Kristi kropp, är ur ett traditionellt ecklesiologiskt perspektiv i frikyrklig kontext inte fruktbart.

4.1.4 Kontextuella skillnader

En viktig aspekt att vara medveten om i ett ställningstagande om ikoner, är personliga erfarenheter och bakgrund. Nedan ska jag redogöra för några likheter och skillnader mellan kontexterna för att sedan avsluta diskussionen med två mer tillspetsade frågeställningar, i syfte att öppna upp för samtal om ikoner i en frikyrklig kontext.

Johannes levde i en historisk kontext och ett samhälle som stod inför stora kulturella och politiska förändringar. Kontexten under bildstriden var minst sagt omvälvande och innehöll bland annat kristologiska stridigheter, politiska maktkamper, förföljelser och yttre militärpolitiska hot. Den frikyrkliga kontexten har innefattat andra omvälvande aspekter som en stor flyktingtillströmning, en

²⁰² Halldorf och Wenell (red) 2014, 54.

generellt förändrad ecklesiologisk förståelse och olika utmaningar i mötet med postmodernismen. Diskussionen avslutas med två mer tillspetsade frågeställningar, för att öppna upp för samtal ikoner i en frikyrklig kontext.

Den första frågan är: hur det kommer sig att frikyrkorörelsen som under dess framväxt aktivt valt bort ikoner, nu tycks gett plats för ikoner i frikyrkohem och gudstjänstlokaler?²⁰³ Kan det vara så att ett bruk av ikoner primärt vuxit fram ur en insikt om att Gud *verkligen* blivit människa? En ”upphöjd” förståelse om materians värdighet, synens roll i mötet med Gud och om bilder som ”synens Bibel”?

Den andra frågan är: huruvida ett frikyrkligt perspektiv verkligen behöver distansera sig från en judisk eller muslimsk bildteologi?²⁰⁴ Kan inte ett ställningstagande mot ikoner vara attraktivt för muslimer och judar som kommer i kontakt med frikyrkliga miljöer, då det ligger närmare deras bildteologi? Ett frikyrkligt ställningstagande mot ikoner fyller en unik plats i den svenska kyrkokartan, då Ortodoxa och Katolska kyrkan använder sig av ikoner. Svenska kyrkan använder sig enligt min erfarenhet av bilder av olika slag, bland annat glasmålningar, takmålningar och till viss del ikoner eller andra avbilder. Har inte frikyrkan en unik plats och ett syfte att fylla i Sverige?

²⁰³ Se kapitel 1 *Inledning*.

²⁰⁴ Johnsson och Axelsson, n.p. Online: <https://atenochjerusalem.podbean.com/e/28-%C3%B8yvind-tholvsen/> (åtkomst 170413). Frågan grundar sig delvis utifrån podcastavsnittet *Aten och Jerusalem*.

Kapitel 5: Slutsatser

I analysen besvarades uppsatsens huvudfråga genom de två underfrågorna och i kapitel 4 i diskussionen besvarades uppsatsens syfte. Johannes ikonteologi analyserades utifrån en idéanalys och diskussionen lyfte centrala teman från analysen i relation till ett frikyrkligt perspektiv utifrån en tentativ ansats. I detta kapitel sammanfattas några viktiga slutsatser som kan bidra till ett perspektiv för ett ställningstagande om ikoner i en frikyrklig kontext. Kapitlet avslutas med en utvärdering om denna uppsats forskningsmetod, samt förslag till kommande forskning.

5.1 Johannes av Damaskus ikonteologi

Att Gud av fri vilja valt att bli människa i inkarnationen är en avgörande föreställning för avbildstanken. Den kristologiska grunden för Johannes avbildstanke är förståelsen att Gud blev människa, vilket anses vara en brytpunkt från tidigare avbildsförbud. Frälsningen förstås komma i inkarnationen, då människan återupprättas genom föreställningen om den kristologiska harmonin. Vilken har tydlig koppling till den kristologiska doktrinen som formulerades i Chalcedon. Ikonteologin har sin kristologiska grund i inkarnationen och dess kristologiska harmoni som har koppling till den Chalcedoniska bekännelsen. Inkarnationen har utifrån Johannes perspektiv en avgörande roll för idén att avbilda Gud, ikonerna tillskrivs på så sätt vara beviset för Guds sanna människoblivande. Föreställningen om inkarnationen som den frälsningsavgörande händelsen i Jesu Kristi liv och om gudomliggörelse av människan, kan upplevas som främmande för ett frikyrkligt perspektiv.

Johannes ikonteologi bygger på en platonisk föreställning om relationen mellan urbild och avbild. Den ontologiska förståelsen om avbilden bygger på att en viss likhet mellan avbild och urbild är nödvändig. En avbild kan aldrig sägas vara en fullständig återgivning, vare sig till estetisk utformning eller essens. Likväl anses avbilden ha en varaktig relation till sin urbild, då den avbildar ett specifikt objekt. Föreställningen om ikonens vara är således kopplat till hans platoniska föreställning. Avbilden kan därför inte sägas ha anspråk på att varken vara fullständig eller levande i sig själv.

Hans antropologiska förståelse om föreningen mellan det materiella och andliga, skapar en förståelse om materians nödvändighet i mötet med Gud. Den platoniska föreställningen om en relation mellan av- och urbilden har också konsekvensen att materian inte betraktas som ett hinder i mötet med Gud. Det är Johannes syn på materia i hans förståelse om ikoner som jag anser upplevs som främmande för ett frikyrkligt perspektiv och inte hans platoniska föreställning. En del av at-

traktionen för Johannes ikonteologiska förståelse är att hans förståelse om materia kan användas för polemik mot ett generellt frikyrkligt perspektiv.

I diskussionen visar jag på att ikonerna kan fungera som ett substitut för en förändrad ecklesiologisk förståelse i frikyrkan. En inverkan som styrker den autonoma individens delaktighet i Kristi kropp, då hon kan observera Kristi kropp på en målning utan att vara delaktig i en är inte fruktbart utifrån en traditionellt frikyrklig ecklesiologi.

5.2 Utvärdering och vidare forskning

Forskningsmetoden har haft både positiva och negativa konsekvenser för analysen. Den positiva konsekvensen i användningen av en induktiv ansats har varit till fördel för det valda forskningsområdet. Det med anledning av att den närliggande historiska kontexten så väl som det teologiska samtalet varit omfattande. En förförståelse om kontexten anser jag varit nödvändig för en god analys av Johannes ikonteologi. En risk med den induktiva metoden är att analysens validitet kan påverkas negativt av min förförståelse. Diskussionen som har skett utifrån en tentativ ansats har haft positiva konsekvenser utifrån uppsatsens syfte. Ansatsen har svarat mot uppsatsens syfte, att diskutera centrala ikonteologiska aspekter som kan bidra till ett perspektiv och ett ställningstagande om ikoner i en frikyrklig kontext. Om syftet för uppsatsen hade haft en annan betoning är det troligt att en tentativ ansats inte hade svarat mot uppgiften.

Ett förslag till vidare forskning är att empiriskt undersöka vilken närvaro ikoner har i frikyrkan idag och vilken implicit teologi som tillskrivs ikonerna. I kombination med en historisk analys om bilders närvaro och bildteologin i frikyrkorörelserna under dess begynnelse, hade en ackurat jämförelse kunnat ske mellan de historiska kontexterna.

Litteraturförteckning

Tryckta källor

- Damaskenos, Johannes. 2008. *Tre försvarstal mot dem som förkastar de heliga bilderna*. Översatt av Olof Andrén. Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag.
- Damaskenos, Johannes. 2014. *Den ortodoxa tron*. Översatt av Olof Andrén. Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag.
- Louth, Andrew. 2004. "Beauty Will Save the World: The Formation of Byzantine Spirituality." *Theology Today* 61, 67–77.
- Louth, Andrew. 2002. *St John of Damascene: Tradition and Originality*. New York: Oxford University Press.
- Pelikan, Jaroslav. 1974. *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*. Volym 2. Phoenix Edition 1977. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Chicago, USA: The University of Chicago Press.
- Meyendorff, John. 1974. *Bysantinsk Teologi: Historik och Lära*. Översatt av Sven Heilo. 2:a upplagan. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.
- Berntson, Martin, Bertil Nilsson, och Cecilia Wejryd. 2012. *Kyrka i Sverige: Introduktion till svensk kyrkohistoria*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.
- Mango, Cyril A. och H.W. Janson (red). 1972. *The Art of the Byzantine Empire 312-1453: Sources and Documents*. 5:e Ed. Toronto: University of Toronto press.
- Placher, William Carl och Derek R. Nelson. 1983. *A History Of Christian Theology: An Introduction*. 2nd ed. Louisville, USA: Westminster John Knox Press.
- Baynes, Norman H. och H. St. L. B. Moss (red). 1961. *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization*. Oxford.
- Florovsky, Georges. 1950. "Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy." *Church History* 19, 77–96.
- McGrath, Alister E. 1993. *Christian Theology: An introduction*. 4th ed. New York: Blackwell Publishing.
- Alexander, Paul J. 1958. *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*. Oxford.
- Sigurdson, Ola. 2006. *Himmelska Kroppar: Inkarnation, Blick, Kroppslighet*. Nr 6. Logos · Pathos. Göteborg: Glänta Produktion.

- Schaff, Philip och Henry Wace (red). 1894. *The Book of Saint Basil on the Spirit: De Spiritu Sancto*. Vol. 8 av 14, A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Redigerad av Jackson Blomfield. Grand Rapids, Michigan: Christian Classics Ethereal Library.
- Bergström, Göran och Kristina Boréus. 2012. *Textens mening och makt – metodbok i vetenskaplig text och diskursanalys*. 3:e utgåvan. Lund: Studentlitteratur AB.
- Jonsson, Ulf. 2004. *Med tanke på Gud: En introduktion till religionsfilosofin*. Andra omarbetade upplagan 2008. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.
- Halldorf, Peter (red). 1997. ”Guds avbild.” *Pilgrim* 2/97.
- Ouspensky, Leonid. 2000. *Ikonens teologi*. Översatt av Göran Ståhl. Skellefteå: Artos.
- Stoudites, Theodoros. 1860. *Antirrhetici tres adversus Iconomachos*. Redigerad av Jacques Paul Migne. Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Paris: Tomus Primus.
- Ladner, Gerhart B. 1931. ”Der Bilderstreit und die Kunst-Lehren der byzantinischen und abendländischen Theologie.” *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 50, 14.
- Halldorf, Joel och Fredrik Wenell (red). 2014. *Between the State and the Eucharist*. Eugene, Oregon: Pickwick Publication.
- Vikström, Björn. 2005. *Den skapande läsaren: Hermeneutik och tolkningskompetens*. Lund: Studentlitteratur AB.
- Evdokimov, Paul. 1970. *L'art de l'icône: Théologie de la beauté*. Paris: Desclée de Brouwer.

Internet

- Anne Karahan - Department of Culture and Aesthetics. Online: <http://www.su.se/ike/english/about-us/contact/employees/staff-at-art-history/anne-karahan-1.221223> (åtkomst 170220).
- Johnsson, Anton och Simon Axelsson. ”28. Øyvind Tholvsen” *Aten och Jerusalem*. No pages. Online: <https://atenochjerusalem.podbean.com/e/28-%C3%B8yvind-tholvsen/> (åtkomst 170413).
- ”Canon IX.” *The Seventh Ecumenical Council — The Second Council Of Nice*. Redigerad av Cooperatorum Veritas Societas. No pages. Online: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0325-0787,_Concilia,_The_First_Seven_Ecumenical_Councils_%5BHistory_And_Canons%5D,_EN.pdf (åtkomst 170521).
- Intelligibel SAOB. Online: <http://www.saob.se/artikel/?seek=intelligibel&pz=6> (åtkomst 170528).

Antal ord: 15 773