

MÖTE MED LEVANDE GUD

En gång när Mose vaktade fåren åt sin svärfar Jetro, prästen i Midjan, drev han dem till andra sidan öknen och kom till Guds berg, Horeb. Där visade sig Herrens ängel för honom i en eldslåga som slog upp ur en törnbuske. När Mose såg att busken stod i låga utan att brinna upp tänkte han: ”Vilken märklig syn! Jag måste gå dit och se varför busken inte brinner upp.” Då Herren såg att han gick för att se efter ropade Gud till honom ur törnbusken: ”Mose! Mose!” Han svarade: ”Ja, här är jag.” Herren sade: ”Kom inte närmare! Ta av dig dina skor, du står på helig mark.” Och han fortsatte: ”Jag är din faders Gud, Abrahams Gud, Isaks Gud och Jakobs Gud.” Då skylde Mose sitt ansikte. Han vågade inte se på Gud (2 Mos 3:1-6).

Kyrkofäderna och den brinnande busken

Gud, sade Augustinus, är på en gång den som är oss närmast – *interior intimo meo*, djupare inom mig än jag själv är – och den som är helt annorlunda – *superior summo meo*, den som övergår oss fullständigt och som bara Sonen kan uppenbara. Ty ”ingen har någonsin sett Gud. Den ende Sonen, själv Gud och alltid nära Fadern, han har förklarat honom för oss” (Joh 1:8). Det är den paradox som Johannes Chrysostomos försöker ge uttryck åt i sina homelior *om Guds ofattbarhet*.¹

Efter Philon och före Dionysios utvecklade kappadokierna och Johannes Chrysostomos begreppet *apofas* eller den negativa metoden, i avsikt att lyfta fram Guds översinnlighet. Med detta ville de visa att allt som kan sägas om Gud är att han är bortom all bekräftelse.² Men de låste sig inte i detta negativa perspektiv. I sina strider med Eunomios, som bekände Guds översinnlighet, men inte Treenigheten,³ förknippade de tvärtom upplevelsen av den brinnande busken med Kristi förklaring. När Mose en gång blivit odödlig betraktar han inte längre Gud bakifrån, utan ser Kristus ansikte mot ansikte och talar med honom.⁴

¹ I synnerhet i homelior III till V, Paris, Cerf, samling ”Sources chrétiennes” 28 bis, 1970, detta emot eunomierna.

² M.-A. Vannier, ”Aux sources de la voie négative », *Revue des sciences religieuses* 72, 1998, s 403-419.

³ Se V. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1962, s 61-74 ; B. Sesbouë, *Saint Basile et la Trinité* Paris, Desclée, 1998.

⁴ Se Johannes Chrysostomos, *Homelia 56 I Matthaeum*, PG 58, col 549-558.

När Gregorios av Nyssa kommenterar episoden med den brinnande busken presenterar han för övrigt inte någon radikal apofatism. Han söker ”innebörden av att Mose trädde in i mörkret och såg Gud.” Sålunda förklarar han att

denna berättelse verkar i någon mån motsäga den tidigare gudsuppenbarelsen. Då var det i ljuset som Gud visade sig, och nu är det i mörkret. Vi skall emellertid inte tro att det inte stämmer överens med den normala följdordningen i den andliga verklighet som vi här begrundar. Texten visar oss genom detta att den religiösa kunskapen först är ljus för dem som tar emot den. Det som är motsatt fromheten är ju mörker, och mörker skingras av ljuset. Ju längre ens ande framskrider, ju mera den genom en allt större ihärdighet lär känna verkligheten och närmar sig gudsskådandet, desto mera inser man dock att Gud är osynlig. Man lämnar bakom sig hela det yttre skenet, inte bara vad sinnena uppfattar, utan också vad intelligensen tror sig förstå, och vänder sig allt mer inåt. Så till slut tränger man med andens hjälp in i det osynliga och okännbara och skådar Gud. I detta består den sanna kunskapen hos den som söker. Hans skådande är att inte se, ty den han söker är bortom all kunskap, i allt avskild genom sin ofattbarhet som av ett stort mörker. Det är därför som mystikern Johannes, som har trätt in i detta ljusa mörker, säger att ”ingen har någonsin sett Gud.” Genom detta nekande visar han att all kunskap om det gudomliga väsendet är ouppnåelig, inte bara för människor, utan för all intelligent natur, av vilket slag det än är. När Mose har avancerat i kunskap förkunnar han alltså att han ser Gud i mörkret, det vill säga att han nu vet att det gudomliga är det som övergår all kunskap och all andens fattningsförmåga. ”Mose gick in i mörkret där Gud var”, säger berättelsen. Vilken Gud? ”Han som gör mörkret till sitt skydd”, säger David, som också han hade invigts i de dolda mysterierna i samma hemliga helgedom.

När han kommer dit tar han emot i ord samma lära som mörkret tidigare hade gett honom. Detta tror jag sker för att vår tro på denna doktrin skall stärkas av det gudomliga ordet. Det som det gudomliga ordet först och främst förbjuder är ju att människan identifierar Gud med någonting som de känner till. Därigenom förstår vi att det enda

förståndet åstadkommer med sina koncept för att nå och omfatta den gudomliga naturen är att skapa ett beläte, inte att göra Gud känd.⁵

Härav följer valet av den negativa metoden. Paradoxen kvarstår dock, och Gregorios av Nyssa lyfter fram den när han påpekar att ju större erfarenhet av Gud en människa har, desto mera undslipper han henne. Det är detta som är meningen med övergången från ljus till mörker. För Gregorios av Nyssa är emellertid inte mörkret detsamma som dunkel och gudsfjärmande. Tvärtom, ty

molnet på Sinai föreställer en fullkomligare form av gemenskap med Gud, bortom den ljusvision i vilken Gud visar sig för Mose i början av hans färd, i den brinnande busken. För Gregorios finns inte skådandet av det gudomliga väsendet, och därför visar sig Gud först som ljus, sedan som mörker. Föreningen framstår som en väg bortom skådandet, *theoria*, bortom intelligensen, där som kunskapen försvinner och endast kärleken blir kvar, eller snarare kunskapen blir till agape.⁶

Detta är en förståelse som inte hör till intellektet, utan till upplevelsen. Det är det tredje plan som Pascal talade om i sina *tankar*. Det är förresten vad som anges av Herrens svar på Moses fråga om hans namn i Andra Mosebok 3:14: ”jag är den jag är.” I sig själv är detta ett gåtfullt svar, men det kompletteras av dessa ord, som visar Guds närhet till och omsorg om sitt folk: ”Herren, era fäders Gud, Abrahams, Isaks och Jakobs Gud, har uppenbarat sig för mig. Han säger: jag har gett akt på er och vad som har drabbat er i Egypten.” På så vis sänds Mose tillbaka till sitt folk och dem som har bildat det.

Vad är ”epektasen”?

Gregorios fortsätter sin utläggning med att fråga sig:

Vem skall följa Mose när han går genom sådana upplevelser och upphöjer sin ande till sådana höjder? När han stiger från höjd till höjd på sin väg mot det som är ovan, stiger han ständigt högre än sig själv. Han började med att lämna bergets fot, varvid han särskilde sig från alla de som saknade kraft att stiga upp för berget. När han hade kommit upp hörde han basunerna; och efter det trädde han in i

⁵ Gregorios av Nyssa, *Vie de Moïse* 162-165, Paris, Cerf, samling “Sources chrétiennes » 1 bis, s 211-213.

⁶ V. Lossky, *A l’image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, s 31 ; *Östkyrkans mystiska teologi*, Artos 1997, kapitel 2.

gudskännedomens dolda och osynliga helgedom. Inte ens där förblev han emellertid, utan han gick vidare till ”templet som ej är byggt av människohand.” Ty detta är det slutgiltiga målet för den som förmår stiga så högt.⁷

Tvärtemot den grekiska tanken, för vilken fullkomligheten fanns i det orörliga, försätter Gregorios av Nyssa denna i fortskridandet, rentav ett ständigt fortskridande. Detta kallar han epektas. På så vis når han bortom den ursprungliga negativa metoden och preciserar att ”skåda Gud är att följa honom dit han leder.”⁸

Att aldrig kunna tillfredsställa denna längtan är verkligen att skåda Gud. Ändå måste vi brinna av längtan efter att se mer än vad som är möjligt att se, och sålunda ständigt se bortom det som är möjligt att se. Så skall ingen gräns finnas för stigandet upp mot Gud, eftersom den Sköne är obegränsad, och längtan som stiger mot honom aldrig hejdas av någon mättnad... Gud vill få oss att förstå ungefär det här: du drivs av stor längtan mot det som ligger framför dig och du tröttnar inte i ditt lopp. Samtidigt vet du att det goda är gränslöst, men att längtan alltid söker mera. Minns därför att hos mig finns så stor plats att du aldrig kan löpa till dess slut. Detta lopp är dock ur en annan synvinkel sett detsamma som stabilitet.⁹

Med hjälp av oxymoroner¹⁰ erbjuder oss Gregorios av Nyssa en oändlig utveckling där gudsskådandet blir verklighet. Han visar oss att denna utveckling inte alls är detsamma som splittring, utan tvärtom bidrar till den inre enheten och väsendets fullkomnande. Det är därför som den är liktydig med stabilitet och, kan man lägga till, med människans gudomligblivande.

Inneboendets tema

Gregorios av Nyssa lägger ännu större tonvikt på Guds inneboende i var och en än på gudsskådandet. Detta visar sig i synnerhet i hans ”homelia över den sjätte saligprisningen.” Där säger han:

⁷ Gregorios av Nyssa, *Ibid.* 167, s 215.

⁸ *Ibid.* 252, s 281

⁹ *Ibid.* 239, s 271; 242-243, s 273.

¹⁰ Retoriskt tillvägagångssätt som innebär att man sätter samman två ord som verkar motsäga varandra.

Vad som här erbjuds den vars inre blick har renats förefaller mig inte vara åskådandet av Gud ansikte mot ansikte. Det som denna underbara formulering erbjuder oss är kanske vad Ordet i klarare termer säger åt några andra: *himmelriket är inom er*. Så skall vi förstå att när man har renat sitt hjärta ser man den gudomliga naturens avbild i sin egen skönhet.¹¹

Den ortodoxe teologen Lossky kommenterar och säger att det

rör sig om Ordets inneboende i själen, ett inneboende vars mystiska upplevelse inte är annat än ett långsamt medvetandegörande. Det är de andliga sinnenas upplevelse av Kristi närvaro i oss, ett återvändande till sig själv – samt den extatiska upplevelsen, ett utgående ur sig själv, när man i kärlek strävar mot Ordet sådan han är i sig själv, det vill säga mot Guds ofattbara natur.¹²

Man kan förstå varför Eckhart, som var en trogen läsare av Gregorios av Nyssa, har lånat och utvecklat kappadokierns tolkning av det bibliska begreppet inneboende.

Gregorios av Nyssa talar kanske inte om det som Etienne Gilson kalla ”Andra Moseboks metafysik”,¹³ men han är inte blind för den ontologiska dimensionen i texten från Andra Mosebok. Vad han främst intresserar sig för är emellertid mötet Mose har med levande Gud. Det är en upplevelse som har mindre med skådande att göra än med en inbjudan till ett ständigt fördjupande, ett ständigt förnyat möte med levande Gud och Guds inneboende i själen. Detta är något som får en ny karaktär av inkarnationen. För att ge en uppfattning om epektasen han talar om skall vi avsluta med en bild han ger av den i sin ”kommentar till Höga Visan.” Han skriver där:

Det är som om någon stod vid den källa som Skriften säger har sprungit fram ur jorden i begynnelsen och vars flöde är så rikt att hela jorden vattnas av den. Den som närmar sig källan hänförs av detta vatten utan slut som bara fortsätter att flöda och breda ut sig. Men han kan inte

¹¹ PG 44, col 1269, citrad av V. Lossky i *Vision de Dieu*, s 71.

¹² V. Lossky, *ibid.* s 74.

¹³ *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, andra utg. 1978, s 51 ; *Philosophie et Incarnation*, under utgåva, Geneve, Ad Solem.

säga att han har sett allt vattnet. Hur skulle han kunna se det som ännu är dolt under jorden? Så länge han förblir vid källan som sprudlar kommer han alltså att bara ha börjat att betrakta vattnet, ty det fortsätter att breda ut sig och flödar ständigt på nytt. Så är det med den som betraktar den gudomliga och obegränsade skönheten. Det han utan uppehåll upptäcker visar sig för honom som absolut nytt och häpnadsväckande i förhållande till det som han redan har förstått. Han beundrar därför det som i varje stund uppenbarar sig för honom och önskar hela tiden mer, ty det som han inväntar är ännu härligare och gudomligare än det han har sett.¹⁴

Marie-Anne Vannier

¹⁴ Gregorios av Nyssa, *La colombe et la ténèbre*, Paris, cerf, samling « Foi vivante » 281, 1992, s 145-146.