

ATT SKÅDA GUD

enligt den bysantinska teologin¹

Det finns ett ganska märkligt stycke hos Anastasios av Sinai, abbot i ett kloster på berget Sinai. Man kallade honom ”den nye Mose”; han avled i början på 700-talet. I kapitel åtta² av sin polemiska skrift mot monofysiterna, kallad *Odenos* (vägvisaren), anklagar Anastasios sina motståndare för att i Guds fall blanda ihop naturen (*physis*) med *prosopon*. Denna term står vanligen för personen, men bokstavligen betyder den ”ansikte.” Som stöd för särskilnaden mellan *physis* och *prosopon* hänvisar Anastasios till evangelietexten om de allra minsta änglarna som alltid ser den himmelske Faderns ansikte (*prosopon*). Att det är omöjligt att se Guds natur (*physis*) verkar vara så fullkomligt självklart att Anastasios nöjer sig med att citera texten om ansiktet för att visa att *prosopon* är någonting annat än *physis*. Därefter hänvisar han till vad som sägs i Första Korinthierbrevet om mötet ansikte mot ansikte. Han anmärker att det sägs *prosopon pros prosopon* och inte *physis pros physin*. Det är inte naturen som ser naturen, utan personen som ser personen.

Samma tanke återfinns man hos dem som försvarade ikonerna under den ikonoklastiska kontroversen. Den ikonoklastiska synoden år 754 åberopade mot användandet av ikoner ett argument som kejsar Konstantin V hade formulerat: vad föreställer egentligen kristusikonerna? Säger man att det är de två naturerna tillsammans så blir det monofysitism. Man blandar ju då ihop det gudomliga och det mänskliga och förvärrar det ytterligare genom att försöka fånga gudomen på bild. Om man å andra sidan säger att ikonerna föreställer endast Kristi mänsklighet förfaller man till nestorianism genom att skilja på de två oskiljbara naturerna. Theodoros Studitos gav det ortodoxa svaret på det ikonoklastiska argumentet genom att förklara olikheten och likheten mellan bild och förebild. Bilden är alltid olik förebilden till sitt väsen (*kath'ousian*), men den liknar den till hypostasen (*kath'hypostasin*) och till namnet (*kath'onoma*). Vad som avbildas på kristusikonerna är det människo-blivna Ordets hypostas, inte hans gudomliga eller mänskliga natur.³ Denna dogmatiska grundval för vördnaden inför ikoner är av stor betydelse för

¹ Detta är en del av den kurs med samma namn som Vladimir Lossky höll läsåret 1945-46 på Ecoles des Hautes-Etudes i Paris.

² P.G. 89, kol 132.

³ *Antirrheticus* III, P.G. 99, kol 405 B.

gudsskådandet. Det rör sig om gemenskap med Kristi person, i vilken de två naturernas energi, den skapades och den oskapades, går in i varandra. Denna tanke skulle senare – efter Maximos – utvecklas av Johannes av Damaskus (död 749).

Den helige Johannes av Damaskus börjar sin bok *Om den ortodoxa tron* med att kategoriskt hävda omöjligheten av att lära känna Gud till sin natur.

Vare sig människorna eller de himmelska makterna, keruberna och seraferna, kan lära känna Gud annat än genom hans egen uppenbarelse. Han står över varat genom sin natur. Därmed är han alltså också upphöjd över all kunskap. Hans väsen kan inte beskrivas annat än apofatiskt, genom negationer. Vad vi på beskrivande vis (*kataphatikos*) säger om Gud visar inte på hans natur, utan på hans egenskaper, det som finns i naturen (*ta peri ten physin*).⁴

Detta är det som visar sig *ad extra* – Dinoysios' *dynameis* och kappadokiernas energier. Johannes av Damaskus talar om energier framför allt i kristologiskt sammanhang. Liksom Maximos gör han skillnad mellan de gudomliga och mänskliga energierna i Gudsmänniskan. Det som allra mest borde intressera oss är hur läran om energierna används på förklaringen, denna uppenbarelse av det gudomliga i det människoblivna Ordet. Johannes av Damaskus tar upp detta ämne två gånger i sin *Framställning av den ortodoxa tron*⁵ och i en predikan om förklaringen.⁶

Kristi kropp förhärligades samtidigt som den fördes från icke-vara till existens; det är därför som gudomens härlighet också kan sägas vara kroppens härlighet... Denna heliga kropp har aldrig varit främmande för den gudomliga härligheten.⁷

Vid förklaringen blev inte Kristus till något han tidigare inte var, utan han visade sig för sina lärjungar sådan som han var. Han öppnade deras ögon och gav syn åt de blinda.⁸

⁴ Kap IV, P.G. 94, kol 800.

⁵ *ibid.*, 18, P.G. 94, kol 1188 BC.

⁶ P.G. 96, kol 564-565.

⁷ *Ibid.*, kol 564.

⁸ *Ibid.*

Det var samma person, det inkarnerade Ordet, som lärjungarna såg på Tabors berg, men de hade blivit i stånd att betrakta honom i hans eviga härlighet och förnimma den gudomliga naturens energi.

I Gud, Ordet som blev människa, är allt gemensamt – det som hör till köttet liksom det som hör till den oändliga gudomen. Man medger dock ändå att den gemensamma härligheten har en annan källa än den gemensamma förmågan att lida. Men det gudomliga är starkare (än det skapade) och ger kroppen sin härlighets glans, medan det själv (såsom varande gudomlig natur) inte tar del i passionerna, i det lidelsefulla.⁹

Detta är läran om energierna tillämpad på kristologin. Även om den gudomliga naturen i sig är ouppnåelig, så tränger sig dess energi, dess eviga härlighet in i den skapade naturen och ger av sig själv åt den. Kristi mänsklighet deltar genom den hypostatiska föreningen i den gudomliga härligheten och låter oss se Gud.

Johannes av Damaskus frågar sig varför Basileios kallade eukaristin för Kristi kropps och blods ”avbild” (*antitype*). Han kallade dem avbild, säger han, med tanke på den kommande verkligheten. Det betyder inte att eukaristin inte skulle vara Kristi kropp och blod, utan att vi nu deltar i gudomen genom nattvarden, medan vi då kommer att delta i ande, uteslutande genom synen (*dia mones tes theas*). Genom att de tar del i den gudomliga härligheten

kommer de rättfärdiga och änglarna att stråla som solen i det eviga livet, tillsammans med vår herre Jesus Kristus. De skall alltid se honom och ses av honom, finna en oändlig glädje i honom och lova honom med Fadern och den Helige Ande i evighet.¹⁰

Mötet ansikte mot ansikte är gemenskap med Kristi person, ett ömsesidigt förhållande - vi ser och blir sedda. Det är ett seende-deltagande av och i gudomligheten i den gudomliga härlighet som får de rättfärdiga att stråla som solen.

⁹ *Ibid.*, kol 565.

¹⁰ *De fide orthodoxa*, IV, 27, P.G. 94, kol 1228.

Johannes av Damaskus, denne bysantinske skolastiker som sammanfattade fädernas lära under den kristologiska perioden – de första 700 åren – försatte på ett definitivt vis läran om gudsskådandet i det kristologiska perspektivet. Hela den senare bysantinska teologin följde detta. Det finns emellertid en annan aspekt av problemet med gudsskådandet som den helige Johannes inte har utvecklat. Det är dess subjektiva sida, som har att göra med människans person som träder i kontakt med Gud. Det är en fråga som befinner sig på det pneumatologiska läroplanet. Vi har sett att Cyrillos av Alexandria ger tydligt uttryck för den Helige Andes roll i gemenskapen med Gud. Det är i den Helige Ande som vi deltar i den gudomliga naturens skönhet. Det är i honom som Ordets gudomlighet visar sig för oss, så att vi, när vi betraktar den människoblivne Sonen, ”inte längre känner honom efter köttet”, utan i den härlighet som hör till hans gudomlighet. Och ändå är köttet inte främmande för denna upplevelse, eftersom Kristi kropp har förvandlats av det gudomliga ljuset.

Denna pneumatiska aspekt av gudsskådandet kommer främst till uttryck i spiritualiteten som en nådeupplevelse. När vi studerar de asketiska läror som har att göra med kontemplation kan vi konstatera två felaktiga inriktningar. Det är dels Evagrios’ intellektualism, som kommer från Origenes med hans platonska spiritualism, dels messalianernas påtagliga upplevelser, där Gud materialiserar sig, ikläder sig påtaglig form och träder i kontakt med människan. Mellan de två finns den mystik som har känslan som mittpunkt, den upplevda och prövade nåden. Det är denna som finns i de ”andliga homelior” som tillskrivs Makarios och i läran om kontemplation hos Diadochus av Photike. Diadochus är mera saklig än Makarios och tar avstånd från alla bilder, men är samtidigt främmande för Evagrios’ intellektualism. Denna intellektualism överträffas på ett radikalt sätt i det extatiska språnget hos Dionysios och Maximos. Där sker ett slags genombrott av den skapade naturens gränser mot föreningen med Gud som övergår allt förstånd och all gnos, både den som hör till känslan och den som hör till den intellektuella kontemplationen. Genom handling och skådande blir människan, som enligt Maximos ”bärs på kärlekens vingar”, överlägsen materians och formens sammansättningar. Hon höjer sig mot det förgudligade tillståndet och når bortom motsättningen mellan det påtagliga och det tänkta, som båda hör till det skapades sfär. Det är därför som man inte rätt kan beskriva det som syns i

kontemplationen, eftersom det inte hör till det skapade. Isak syriern sade vid mitten på 700-talet:

Det som hör till den kommande tidsåldern kan inte beskrivas direkt eller i sig självt. Man kan bara känna till det genom ett visst slags enkel kunskap...

Och han upprepar Dionysios' ord: "okunskapen överträffar all kunskap."¹¹ Dionysios' tankegångar, som togs över av Maximos, kom att bli den läromässiga basen för en mystik där hela människan engageras i gemenskapen med Gud till hela sitt väsen. Jag säger inte att denna spiritualitet inte fanns före Maximos. Vi har kunnat se denna förening i bönen mellan hjärta och förstånd (*nous*) redan hos Diadochus av Photike (400-talet), en förening som utgör det mest typiska draget i den spiritualitet som är bekant under namnet hesychasm.

Hesychasterna har inte något gott rykte i Västerlandet. Skulden till det ligger främst hos vissa moderna kritiker som avsiktligt har blandat in samfundstvister i studier av spiritualitetens historia. Jag aktar mig för att göra som de genom att bli apologetisk om hesychasmen, i synnerhet som det är en fråga som bara indirekt berör vårt ämne. Men det är inte desto mindre nödvändigt att rensa bort några idéer om den så kallat hesychastiska bönen som alldeles uppenbart är felaktiga.

1) Hesychasmen är inte en andlig rörelse, utan helt enkelt en form av munkliv som är helt och hållet tillägnad bönen.

2) I motsats till allt man har sagt om hesychasterna är denna bönekonst inte ett mekaniskt tillvägagångssätt, vars mål är att provocera fram en extas. De hesychastiska munkarna eftersträvar inte alls några mystiska tillstånd, utan söker tvärtom *neptis* – nykterhet, inre uppmärksamhet, förening mellan förstånd och hjärta och kontroll över hjärtat genom förnuftet; de söker andens "hjärteväkt" och "hjärtats tystnad" (*hesychia*). Det är det typiskt kristna uttrycket för *apatheia*, där handling och kontemplation inte betraktas som två olika livsstilar, utan tvärtom sammanfaller i "den andliga verksamheten", i *praxis noera*.

¹¹ Wensincks utgåva, s 8-9.

3) Den andliga verksamheten innefattar en böneteknik, vars mål är kontrollen över kropp och själ. Detta betyder på intet vis att hesychasternas metod bara består av yttre former och tenderar att göra bönen mekanisk.

4) Målet för en hesychast är inte att betrakta den kommande tidsålderns goda, den gudomliga verkligheten och det oskapade ljuset; allt detta är enbart uttryck för den gemenskap med Gud som han söker utan uppehåll.

5) Hesychasmen är inte ett sentida påfund hos bysantinska munkar. Man kan finna element som är typiska för den så kallat hesychastiska bönen hos Diadochus, Johannes Klimakos och Hesichios av Sinai. Den första systematiska framställning av den inre börens teknik som vi känner till anses vara av Symeon den nye teologen. Även om det inte är Symeon själv som har skrivit den, som Hausherr utan övertygande skäl anser, förefaller ändå denna traktat om metoden för inre bön ha skrivits under samma epok, det vill säga vid början av 1000-talet.

Den helige Symeon, som den bysantinska kyrkan har gett namnet ”den nye teologen” (”ny” efter Gregorios av Nazianzos, som kallas Gregorios teologen) levde på slutet av 900-talet och början av 1000-talet. Sannolikt dog han 1022. Symeon utvecklar samma tanke om *orate theophania* som vi har funnit hos Dionysios, Maximos och Johannes av Damaskus. Men Maximos och Johannes av Damaskus talar om skådandet av den gudomliga härligheten främst i ett kristologiskt sammanhang, i samband med Kristi förgudligade mänsklighet, genom vilken vi deltar i det gudomliga ljuset. Symeon försätter samma fenomen på det pneumatologiska planet. För honom rör det sig framför allt om en uppenbarelse av den Helige Ande i oss, livet i nåden som inte kan förbli dolt, utan visar sig i det andliga livets högre tillstånd som ljus. De moderna kritikerna är så besatta av tanken på messalianism att de ser den överallt där det gudomliga ljuset kommer på tal. Ändå är den främsta källan till våra kunskaper om messalianismen just Johannes av Damaskus. I samband med förklaringen utvecklar han ju som vi har sett en lära om skådandet av den gudomliga härligheten som vissa kritiker säkert skulle ha dömt ut som messalianism om de hade funnit den hos en ”hesychastisk” författare. Men när man redan har tagit ställning glider man över de besvärande styckena i tystnad istället för att med deras hjälp precisera vad Johannes av Damaskus anklagar messalianerna för. Han säger det ändå

tydligt: vad som inte är renlärt hos dem är deras pretentioner på att verkligen förnimma det gudomliga väsendet med sina fysiska sinnen. Låt oss återvända till Symeon och fråga oss hurdan den är till sin natur, denna vision av det gudomliga ljuset som utgör det centrala temat för de flesta av hans texter. Är det en sinnesförnimmelse eller en intellektuell vision? Symeon svarar inte på det, men när han talar om upplevelsen av det gudomliga och oskapade ljuset använder han sig av antinomiska uttryck. Han säger att det syns och samtidigt kallar han det för "osynligt ljus." Det är en verklig gudomlig eld, oskapad och osynlig, evig och kroppslös, fullkomligt oföränderlig och oändlig, osläckbar och odödlig, ofattbar och bortom allt skapat.¹² Detta ljus

avskilde mig från allt som är synligt och osynligt och lät mig se det oskapade... Jag förenades med Den som är oskapad, oförgänglig, oändlig och osynlig.¹³

Liksom hos Dionysios är det ett utträde ur det skapade varat, en förening i okunskapen. Det är därför den eviga verklighet i vilken man deltar hör varken till sinnena eller till förståndet, precis som hos Dionysios och Maximos. Just därför att den överträffar både förståndet och sinnena uppfattas den av hela människan och inte bara av en begränsad del av henne.

Gud är ljus, säger Symeon, och han ger sin glans åt alla som förenar sig med honom, i samma mån som de är renade. Då finner den slocknade själens lampa, det vill säga det fördunklade sinnet, att den har tänts på nytt, därför att Guds eld har nuddat den. Oh under! Människan förenas med Gud andligen och kroppsligen, ty hennes själ skiljer sig inte från anden och kroppen skiljer sig inte från själen. Gud förenar sig med hela människan.¹⁴

Vi är långt ifrån Origenes' och Evagrius' intellektualistiska mystik här, flykten från sinnenas värld till förståndets. Men vi är också fjärran från messalianernas sinnesförnimmelser. Alexandrinarna förändligade det sinnesmässiga och messalianerna materialiserade det andliga. Här kommer det gudomliga ljuset till hela människan, till människans person. Det kommer

¹² 1886 års utgåva (Smyrna), II, I, I.

¹³ *Ibid.*

som en oskapad realitet som transcenderar såväl ande som materia. Om man skall tala om andlig flykt här rör det sig inte om flykt bort från det påtagliga, utan om ett radikalt utträde ur det skapade för att nå den förgudligande enheten. Om man å andra sidan menar att det i denna upplevelse rör sig om materialisering av det gudomliga, så bör man hellre tala om förklaring av den skapade naturen, av kropp och ande. Det som förvandlar är den gudomliga nåden, som visar sig som oskapat ljus i vilket människan deltar helt och fullt. Hos Symeon betecknar ljuset i vilket fall ett möte med Gud, om det nu är människan som stiger upp mot Gud eller Gud som stiger ned till människan.

Jag såg ofta ljuset, säger Symeon. Ibland visade det sig inom mig, då min själ var stilla och tyst, eller så visade det sig bara i fjärran. Ibland var det helt fördolt. Jag kände då en stor sorg och trodde att jag aldrig skulle se det igen. Men så snart jag började fälla tårar och ge prov på frigjordhet från allt, i fullkomlig ödmjukhet och lydnad, visade sig ljuset på nytt som solen som långsamt träder fram bland molnen och sprider glädje. Så gjorde du, Outsäglige, Osynlige, du som ger rörelse åt allt och som ingen kan röra. Varje stund visade du dig och dölde dig; dag och natt försvann du och uppenbarade dig på nytt för mig. Du skingrade molnet som omslöt mig, du öppnade min andes öron och renade dess blick. När jag till slut var som du ville visade du dig för min renade själ genom att komma till mig, osynlig. Och plötsligt uppenbarade du dig som en andra sol, oh osägbara, gudomliga nåd.¹⁵ Jag tackar dig för att du, som är gudomlig över allt som är, har förenat dig till en enda ande med mig, utan sammanblandning eller förändring... Jag tackar dig för att du har uppenbarat dig själv för mig som dagen utan afton, som solen utan nedgång, oh du som inte har någonstans att gömma dig. Ty du har aldrig flytt undan, du har aldrig föraktat någon. Det är vi som har gömt oss och inte vill gå till dig.¹⁶

Man finner inget av ett opersonligt, extatiskt tillstånd i Symeons upplevelse av det gudomliga ljuset. Det mänskliga medvetandet försjunkar inte i betraktandet av en opersonlig gudom. Det är tvärtom gemenskapen med den personlige Guden som gör att det inte går att uttrycka denna upplevelse av ljuset i människoord. Vad Symeon försöker säga med ord som motsäger

¹⁴ Homelia 25.

¹⁵ Homelia 90.

varandra ger oss en aning om denna gemenskap med den levande Guden i hans oskapade ljus:

När vi når fullkomligheten kommer inte längre Gud till oss som innan, utan bild och utan form... Ändå kommer han i en viss bild, Guds bild. Gud visar sig knappt i någon form eller hamn, utan låter sig skådas i sin enkelhet, formad av det formlösa ljuset, ofattbar och outsäglig. Jag kan inte säga något mer. Han visar sig dock i all tydlighet, man kan känna igen honom. Han talar och hör på ett obeskrivligt vis. Den som av naturen är Gud samtalar med dem som han har gjort till gudar av nåd, som en vän talar med sina vänner, ansikte mot ansikte. Han älskar sina barn som en fader och älskas av dem över alla mått; han blir inom dem till en underbar kunskap, en otrolig lyhördhet. De kan inte rätt tala om honom, men kan heller inte tiga... Den Helige Ande blir inom dem allt det som skrifterna säger om Guds rike – pärla, senapskorn, jäst, vatten, eld, bröd, livsdryck, säng, brudkammare, brudgum, vän, broder och fader. Men vad skall jag säga om det som är outsägligt? Det som intet öga sett och intet öra hört och som ingen människa har kunnat föreställa sig, hur skulle detta kunna beskrivas med ord? Vi har erhållit allt detta och tagit emot det inom oss genom Guds gåva, men vi kan på intet vis omfatta det med förnuftet eller uttrycka det i ord.¹⁷

Vad som låter sig anas här på jorden är den kommande tidsålderns tillvaro, genom den första extasen och den ständiga gemenskapen med det gudomliga som finns hos de heliga. Enligt Symeon är nämligen extaser och hänryckningar bara för de oerfarna, som till naturen ännu inte är anpassade till upplevelsen av det oskapade.¹⁸ Denna nya möjlighet finns emellertid hos alla kristna, ty den är ingenting annat än dopets nåd. Symeon upprepar ofta detta. I motsats till vad man kunde tro lägger han stark tonvikt på det sakramentala. Men nåden måste inte bara tas emot i sakramentet, utan ”vinnas med stor möda och arbete.” Den måste aktualiseras och levas, alltså uppenbara sig och låta sig märkas i vårt andliga liv.

Om källan flödar i oss måste ju strömmen som kommer från den vara synlig för dem som har ögon att se med. Men om detta sker inom oss,

¹⁶ Introduktion till den gudomliga kärlekens sånger, P.G. 120, kol 509.

¹⁷ Homelia 90.

utan att vi upplever det eller är medvetna om det, är det helt visst att vi heller inte kommer att känna det eviga liv som kommer av det. Vi förblir lika blinda och okänsliga i det eviga livet som vi är i det nuvarande.¹⁹

Man kan inte vara kristen på allvar om man inte har upplevt ljuset, en medveten gemenskap med Gud:

Vi talar inte om sådant vi inte känner till; det är om det som vi känner till som vi vittnar. Ty ljuset lyser i mörkret, i natten och på dagen, i våra hjärtan och i våra sinnen. Detta ljus upplyser oss utan slut och utan förändring, beständigt och utan att någonsin fördunklas. Det talar, verkar, lever och ger liv, det förvandlar dem det upplyser till ljus. Gud är ljus och dem som han gör värdiga att skåda honom, de ser honom som ljus; de som har tagit emot honom har tagit emot honom som ljus. Ty hans härlighets ljus går före hans ansikte och det är omöjligt att han visar sig annat än i ljus. De som inte har sett detta ljus har inte sett Gud, ty Gud är ljus. De som inte har tagit emot detta ljus har ännu inte fått nåden, ty när man får nåden tar man emot det gudomliga ljuset och Gud... De som ännu inte har tagit emot det, som ännu inte har tagit del av ljuset, befinner sig fortfarande under lagens ok. De är i skuggornas och bildernas rike, slavinnans barn. De kan vara kungar eller patriarker, biskopar eller präster, prinsar eller tjänare, lekmän eller munkar, de befinner sig alla utan undantag i mörkret och vandrar i dunklet om de inte vill omvända sig som de borde. Ty det är omvändelsen som är porten som öppnar mot ljuset i mörkrets rike. De som ännu inte är i ljuset har alltså inte gått igenom omvändelsens port (notera att "omvändelsens port" ersätter Origenes' "kunskapens port")... Syndens trälar avskyr ljuset, därför att de är rädda för att det skall uppenbara deras dolda verk.²⁰

I ljuset lär vi känna Gud, men vi lär också känna oss själva och vi dömer oss själva. Hos Evagrius framstår, under gudsskådandet, människans ande som en gudsliknande varelse. Hos Symeon är det först av allt vår olikhet som visar sig i det gudomliga ljuset.

¹⁸ Homelia 45.

¹⁹ Homelia 57.

När vi av egen fri vilja genom omvändelsen träder in i det gudomliga ljuset är vi i detta livet anklagade och dömda. Denna anklagelse och dom sker emellertid, tack vare Guds kärlek och barmhärtighet i det fördolda, i djupet av vår själ, för att vi skall bli rena och få våra synder förlåtna. Endast Gud och vi själva kan då se de dolda djupen i våra hjärtan. De som redan i detta livet genomgår denna dom behöver inte frukta för någon andra genomgång. Men de som här på jorden inte vill träda in i ljuset för att bli anklagade och dömda, de som hatar ljuset, för dem skall Kristi återkomst uppenbara det ljus som nu ligger dolt och lyfta fram allt som gömts. Allt vi idag håller hemligt därför att vi inte vill öppna djupet av vårt hjärta i ånger kommer då att i ljuset inför Guds ansikte visa sig inför hela universum, och det som vi verkligen är skall uppenbaras.²¹

Ljuset är alltså domen. Det är också Kristi återkomst, som redan har skett för dem som lever i gemenskap med Gud. Upplevelsen av det oskapade ljuset går ju utöver gränserna för det skapade, den för oss ut ur tid och rum och leder till ”den åttonde dagens mysterium.” På så vis sammanfaller den mystiska kontemplationen hos Symeon med den apokalyptiska visionen.

Herrens dag skall aldrig komma för dem som har blivit ljusets och den gryende dagens barn, för dem som ständigt vandrar i ljuset, ty de är alltid med Gud och i Gud. Herrens dag kommer alltså inte att visa sig för dem som redan har upplysts av det gudomliga ljuset, men den kommer att plötsligt komma till dem som förblir i lidelsernas dunkel, dem som lever i världen och håller fast vid förgängliga rikedomar. För dem kommer dagen att visa sig plötsligt och oväntat och den kommer för dem att vara outhärdlig som elden.²²

I den kommande tidsålderns förgudligade tillstånd kommer den Helige Ande att visa sig som ljus, men det är Kristi person som skall ses.

Hans Helige Andes nåd skall lysa som en sol över de rättfärdiga och du, oh sol som ingen kan nå, skall stråla mitt ibland dem. Då skall alla upplysas efter måttet av sin tro och sina verk, sitt hopp och sin kärlek,

²⁰ Homelia 79, 2.

²¹ Homelia 57.

efter måttet av den renhet och det ljus som din Ande gett, oh du ende Gud av oändlig omtanke.²³

Kristus skall då skådas av alla och han skall själv skåda de heligas oräkneliga skaror, samtidigt som han ständigt ser var och en. På så vis kommer det att förefalla var och en som om Kristus såg bara honom och talade till och tog emot bara honom. Ingen skall sörja över att Kristus inte har känt igen honom eller ignorerat honom... Utan att själv förändras kommer Kristus att låta sig ses på annorlunda sätt av var och en. Han skall träda in i gemenskap med var och en i den mån man är värdig att ta emot honom.²⁴

Om det vore tillåtet att använda en sådan modern terminologi på 1000-talets bysantinska teologi, skulle man kunna säga att detta gudsskådande, som inte är skådandet av väsendet, bär dragen av en existentiell gemenskap. Samtidigt som det handlar om gemenskap mellan den skapade och den oskapade naturen rör det sig ju också om att varje människa tas emot av Gud och blomstrar. Gud vänder sig personligen till var och en. Paulus' ord, ”jag skall känna honom såsom jag är känd av honom” innebär här en personlig gemenskap med den levande Guden. Denne är inte bara en allmän natur, utan också Gud för var och en.

Vladimir Lossky

²² *Ibid.*

²³ Homelia 27.

²⁴ Homelia 52.