



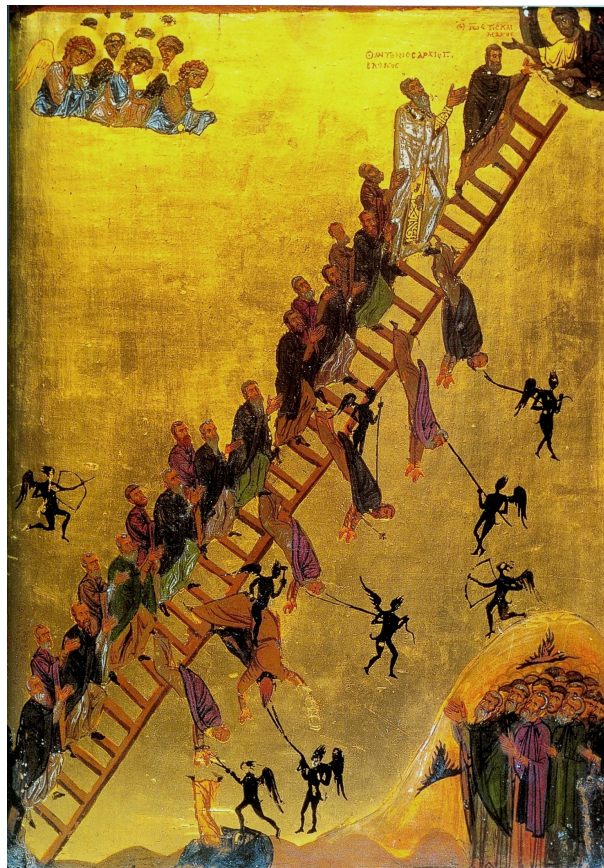
DET TEOLOGISKE
MENIGHETSFAKULTET

DET SUBLIME BEGJÆRET I HELLIGGJØRELSEN

*EN ANALYSE OG DRØFTING AV GREGOR AV NYSSA OG PSEUDO-DIONYSIOS
AREOPAGITTEN SIN FORSTÅELSE AV BEGJÆRETS ROLLE I HELLIGGJØRELSEN.*

Eirik H. Mong

Veileder: Postdoktor Kristin Graff-Kallevåg



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

Det teologiske menighetsfakultet, 2015, høst.

AVH504: Spesialavhandling med metode (30 ECTS)

Studieprogram: Profesjonsstudium i Teologi

Immortal Heat, O let Thy greater flame
Attract the lesser to it; let those fires
Which shall consume the world first make it tame,
And kindle in our hearts such true desires.
As may consume our lusts, and make Thee way:
Then shall our hearts pant Thee, then shall our brain
All her invention on Thine altar lay,
And there in hymns send back Thy fire again.
Our eyes shall see Thee, which before saw dust,
Dust blown by wit, till that they both were blind:
Thou shalt recover all Thy goods in kind,
Who wert disseized by usurping lust:
All knees shall bow to Thee; all wits shall rise,
And praise Him Who did make and mend our eyes.

- *George Herbert (Love II)*

FORORD

Denne avhandlingen har gitt meg mye. Det har vært noen stunder med frustrasjon. Det har vært noen stunder med fortvilelse. Men det har vært mest læringsglede og inspirasjon.

Avhandlingen er i stor grad basert på at jeg har sittet med nesa i bøker fra 400-600-tallet. Det er til tider komplisert og tung lesing, men når man først knekker koden, er gleden stor. Å skrive en avhandling som baserer seg på kirkefedre gjør en ydmyk. Ovenfor det store de skrev, og de liv de levde. Det bringer ikke bare ydmykhet, men også inspirasjon. Inspirasjon til se at tenkning, studier og skriving i seg selv er ære til Gud. Ikke bare forberedelse til et yrkesliv.

Det viktigste i dette forordet er å takke.

Først og fremst vil jeg takke veileder Kristin Graff-Kallevåg som har hørt på gode og dårlige idéer, gitt gode tilbakemeldinger, hatt høye forventinger og pekt meg i riktig retning når jeg har lest og skrevet meg vill.

Jeg vil takke avhandlingsvenner på lesesalen. For å holde ut høye sukk. For å ta imot ”fist-bumps” når jeg har løst en floke. For kaffepauser. For kaffe når jeg har vært tom. Og for både avhandlingsprat og adspredelser under mangfoldige lunsjer.

Jeg vil takke min far, Egil Mong, for å lese korrektur og for at han aldri gir opp å korte ned setningene mine.

FORORD	5
1 INNLEDNING	9
1.1 PROBLEMSTILLING	9
1.2 MATERIALE	11
1.3 METODE	12
1.4 TIDLIGERE FORSKNING OG FELTETS HISTORIE	15
1.5 DISPOSISJON	16
2 BEGREPSAVKLARING	19
2.1 BEGJÆR OG SEKSUALITET: EPITHYMIA, POTHŌ, AGAPĒ OG ERŌS.....	19
2.2 HELLIGGJØRELSE	21
3 ANALYSE	23
3.1 GREGOR AV NYSSA OM BEGJÆR I HELLIGGJØRELSEN	23
3.1.1 Nyssas forståelse av helliggjørelse	23
3.1.2 <i>On the Soul and the Ressurrection</i>	24
3.1.3 <i>On the Making of Man</i>	27
3.1.4 <i>Life of Moses</i>	29
3.1.5 <i>Homilies on Song of Songs</i>	32
3.2 KONKLUSJON – ANALYSE AV GREGOR AV NYSSA.....	35
3.3 PSEUDO-DIONYSIOS OG BEGJÆRET I HELLIGGJØRELSEN	39
3.3.1 <i>Ps-Dio sin forståelse av helliggjørelse</i>	39
3.3.2 <i>The Ecclesiastical Hierarchy</i>	40
3.3.3 <i>The Mystical Theology</i>	41
3.3.4 <i>Divine Names</i>	44
3.4 KONKLUSJON – ANALYSE AV PS-DIO	47
4 KOMPARATIV DRØFTING AV FIGURANTENE	49
4.1 DRØFTING AV UNDERPROBLEMSTILLING 1	49
4.1.1 <i>Kropp-sjel forholdet i oppstigningen til Gud</i>	49
4.1.2 <i>Hvordan relateres kropp-sjel forholdet til begjæret?</i>	51
4.1.3 <i>Implikasjonene av kropp-sjel forholdet for begjæret i helliggjørelsen</i>	52
4.2 DRØFTING AV UNDERPROBLEMSTILLING 2.....	54
4.2.1 <i>Det rasjonelt styrte begjæret</i>	54
4.2.2 <i>Det irrasjonelle i møte med ekstasen og det ukjente mørket</i>	55
4.3 KONKLUSJON	57
5 EN SYSTEMATISK-TEOLOGISK DRØFTING AV BEGJÆRET I HELLIGGJØRELSEN	59
5.1 FIGURANTENES ABSTRakte TEOLOGI MOT LUTHERS SYN PÅ ARBEID OG DET DAGLIGDAGSE	59
5.2 GUDOMMELIG BEGJÆR I ROM 8, 18-30: FORENENDE TANKER	63
5.3 HVORDAN KAN MAN FORSTÅ BEGJÆR SOM ET ELEMENT I HELLIGGJØRELSEN?	67
6 OPPSUMMERING	69
BIBLIOGRAFI	71

1 INNLEDNING

1.1 PROBLEMSTILLING

Gregor av Nyssa og Pseudo-Dionysios Areopagitten (Ps-Dio) skriver i sine forfatterskap om oppstigningen til Gud, det vi i dag kaller helliggjørelse. I denne forbindelse blir begjær et sentralt element for begge. Dette kan være noe overraskende i møte med en "klassisk" kristen forståelse av begjær, fordi begjær har i kristne sammenhenger blitt nevnt i relasjon til synd. Denne avhandlingen tar opp spørsmålet om begjærets rolle i helliggjørelsen. Dette spørsmålet mener jeg er viktig på grunn av en moderne kristen misforståelse av begjær har ført til at man i dag ikke lenger anser begjær som en del av kristen spiritualitet. Å knytte begjæret til helliggjørelse er å knytte det til et sentralt moment ved kristen spiritualitet.

Hos de to kirkefedrene jeg analyserer i denne avhandlingen nevnes begjær i ulikt ordelag, både positivt og negativt. Selv om begjær for dem er sentralt i helliggjørelsen er det tydelig at hos disse to kirkefedrene - og i kristen historie - har begjær også en negativ konnotasjon. Det finnes altså en dobbelthet i forståelsen av begjær. Dette blir helt eksplisitt hos Nyssa i hans diskusjon med sin søster Macrina i *On the Soul and the Resurrection*:

For if, on the one hand, the activity of such movements within us is to be held as arising from our kinship with the brutes, such movements I mean as were enumerated in our previous discussion (...) it was affirmed that virtue consists in the good employment of these movements, and vice in their bad employment, (...), and found that through desire above all we are brought nearer God, drawn up, by its chain as it were, from earth towards Him.¹

Nyssa uttrykker tydelig at begjær kan bringer mennesket nærmere Gud, det vi kaller helliggjørelse. På den andre siden uttrykker han at feil bruk av begjær er negativt. Det er denne dobbeltheten denne avhandlingen vil undersøke. Hvordan er det mulig å se begjær som helliggjørelse? Dette er muligens vanskelig med bakgrunn i en forforståelse av begjær som synd, og det ikke lettere med Nyssas eksplisitte referanse til begjærets negative side. Med bakgrunn i dette vil avhandlingens hovedproblemstilling være: *Hvordan kan man forstå begjær som et element i helliggjørelsen?*

En kan ikke unngå det faktum at Ps-Dio og Nyssa bruker den greske termen *erōs* i denne sammenhengen, på grunn av dette begrepets store historie og den klassiske kristne forståelse av det. I Platons *Drikkegildet i Athen* beskriver Sokrates *Erōs* som en daimon som

¹ Schaff, Philip & Wace, Henry. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Father of the Christian Church 2. Series vol. 5: Gregory of Nyssa: *Dogmatic Treatises, Etc.* Grand Rapids: Eerdmans, 1954, s. 449.

”bringer bud og tolker og formidler fra gud til menneske, og fra menneske til Gud.”² I nyplatonisk filosofi blir *erōs* videreutviklet.³ Den moderne kristne forståelsen av *erōs* har vært som den egoistiske og kroppslige kjærligheten, en lavere form for kjærlighet enn *agape*, som blir forstått som uselvsk kjærlighet. Det er to ulike forståelse av disse ordene, som symboliserer to ytterpunkter. På hvert sitt ytterpunkt finner vi *erōs* – forstått som det erotiske og kroppslige, og den kristne *agape* – forstått som den ubetingede og uselviske kjærligheten. Men en slik betydningsdikotomi har ikke alltid blitt godtatt. Hvis vi går til 500-tallet ser vi at Ps-Dio avfeier en slik dikotomi.⁴ Når vi har to ulike uttrykk som omhandler kjærlighet og begjær - og en dualisme i forståelsen av begjær - blir kropp en naturlig fortsettelse. I kristen teologi blir mennesket sett på som en helhet med sjel og kropp, i motsetning til dualismen man ser i platonismen. Men hos teologer som er påvirket av nyplatonisk filosofi, slik som Nyssa og Ps-Dio, kan forholdet mellom kropp og sjel variere og være ulikt den holistiske oppfattelsen mange har i dag. Hvordan kan forståelsen av kropp-sjel forholdet påvirke begjærets rolle i helliggjørelsen? Dette fører oss til underproblemstilling1: *Hvilke implikasjoner kan ulike forståelser av kropp-sjel forholdet ha for hvordan man forstår begjær som element i helliggjørelsen?*

Den andre underproblemstillingen kommer fra noe Nyssa skriver i en av sine homilier om Høysangene. Naturlige tema når man utlegger høysangene er kjærlighet, kropp og begjær, men i starten av første homilie skriver han: ”If any bear a passionate and carnal habit of mind (...), let such persons not be imprisoned by their own thoughts and drag the undefiled words (...) down to the level of brutish, irrational passions (...).”⁵ Det virker som om Nyssa mener at ”følelsene” ikke skal handle om reelle, kroppslige følelser. Betyr dette at man skal forholde seg til begjær som en idé, en slags metafysisk entitet? Senere i denne homilien skriver han om å elske visdommen, og bruker det greske ordet *erasthēti*.⁶ Et par paragrafer etterpå skriver Nyssa: ”Let not any passionate and fleshly person (...) drag the meaning of the divinely

² Wyller, Egil A. *Drikkegildet I Athen: Symposion*. Oslo: Grøndahl Dreyer, 1994, s. 77.

³ Rist, John M. "A Note On Eros and Agape in Pseudo-Dionysius." *Vigiliae Christianae* vol 19, no. 1(1965): 235-43.

⁴ Luibhéid, Colm & Rorem, Paul. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1987, s. 80.

⁵ Norris, Richard A. *Homilies on the Song of Songs*. Writings from the Greco-Roman World vol. 13. Atlanta, Ga: Society of Biblical Literature, 2012, s. 15.

⁶ *ibid.*, s 25. Imperativ av *erōs*

insipred ideas and words down to the level of brutish irrationality.”⁷ Nyssa uttrykker eksplisitt at det han skriver om begjær ikke skal dras ned til et irrasjonelt nivå. Betyr det at begjæret skal kun være rasjonelt, og blir da irrasjonaliteten negativ? Dermed er min andre underproblemstilling: *Hvilken betydning har forståelsen av rasjonaliteten og irrasjonalitet for hvilken rolle begjæret får i helliggjørelsen?*

1.2 MATERIALE

På grunn av begrenset omfang og på grunn av grundighet har jeg valgt å begrense meg til to hovedkilder som skal analyseres. Origenes og Augustin er bare to av flere andre kirkefedre som ble vurdert. Ønsket om å være nøye, og det å kunne utføre en nøyaktig og rettferdig analyse ble valgt fremfor mangfold. Hadde jeg valgt tre eller fire ulike kilder ville gjennomgang og analyse blitt mindre grundig. Etter nøye vurdering falt valget på Gregor av Nyssa og Pseudo-Dionysios Areopagitten. Dette betyr ikke at jeg skal analysere alle deres verker, men jeg vil velge ut deler som er relevante. Da må jeg gå gjennom deres forfatterskap for å finne sammenhenger og argumentasjon.

Hvorfor valgte jeg Nyssa og Ps-Dio? Det finnes flere faktorer. Den første er deres levetid. Nyssa levde i det fjerde århundret (født 335 eller 336)⁸, og selv om det er vanskelig å si noe sikkert om Ps-Dio kan vi anta at han levde i femte eller sjette århundret.⁹ Dette er altså to forfattere fra ulike tidspunkt, men som i en kirkehistorisk sammenheng ikke er så langt ifra hverandre. Et annet poeng som gjør at jeg valgte Nyssa for denne avhandlingen er hans økumeniske profil. Dette handler i all hovedsak om at Nyssa har blitt brukt som teolog hos både øst- og vestkirken. Han er en høyt aktet kirkefar hos begge, på tross av hans geografisk østlige tilhørighet. Ps-Dio har også vært innflytelsesrik i både øst og vest, og kan dermed anses som økumenisk. Som mystiker og apofatiker har han hatt innflytelse på blant annet Maximus Bekjenneren, Gregor Palamas og Johannes av Damaskus i øst, og Gregor den Store, Teresa av Avila og Johannes av Korset i vest.¹⁰ Men det mest avgjørende for at jeg valgte

⁷ *ibid.*, s. 27.

⁸ Schaff & Wace 1954, s. 1.

⁹ Se J. Pelikans essay ”The Odyssey of Dionysian Spirituality” for mer om datering. Luibheid & Rorem 1987, s. 11-24.

¹⁰ Louth, Andrew. *Denys the Areopagite*. Outstanding Christian Thinkers. London: Continuum, 2001, s.113-126.

Nyssa og Ps-Dio var deres tydelige fokus på begjær i deres teologi. For Nyssa kan vi se det tydelig spesielt i hans asketiske verker og homiliene. Hos Ps-Dio er begjær et sentralt tema i *Divine Names*. I Ps-Dio sitt forfatterskap vil jeg i avhandlingen analysere og bruke *Divine Names*, *Mystical Theology* og *Ecclesial Hierarchy*. I Nyssa sitt forfatterskap har jeg valgt å prioritere *Homilies on Song and Songs*, *On the Soul and the Resurrection*, *Life of Moses* og *On the Making of Man* som analysemateriale for denne avhandlingen.

1.3 METODE

Denne avhandlingen er en tekstanalyse. Da er det flere spørsmål som må diskuteres, spesielt siden tekstene som skal analyseres er fra 400-600-tallet. Hva slags type tekst er dette, hva hensyn innebærer det? Finnes det en original mening å søke etter? Hva er mening? Hvordan kan jeg med min virkelighetsforståelse møte en tekst fra en annen tid og en annen kultur på en god måte? Det første skrittet på veien er å anerkjenne at man ikke kan finne den original meningen. Man vil aldri vite hva den er, eller om forfatteren i det hele tatt hadde én spesifikk mening i tankene. Jakten på en original mening vil dermed bare bli et luftslott. Det jeg derimot kan søke etter er et tema eller idé som gir mening. Dette innebærer at jeg anerkjenner at det er en avstand mellom meg som leser, og teksten - et *tolkningsrom*. Dette rommet fyller man ofte opp med sin person og sine forventninger til teksten.¹¹ Her ligger kunsten i teksttolkning. Videre skal vi se hva som finnes i dette tolkningsrommet, både hva vi bevisst fyller det med og hva vi tar med oss ubevisst.

For Gadamer vil en fortolkers forståelse være bestemt av dens historiske og personlige utgangspunkt. I dette tilfellet er det meg som leser av teksten. Jeg er betinget av min person (og alt det innebærer) og mitt sted i historien. I denne avhandlingen finnes det nærmere 1700-1400 års historisk avstand mellom tekst og leser. Dette innebærer at jeg må ha en historisk bevissthet om tidsavstanden. Gadamer kaller dette forståelsens historisitet.¹² Forståelse er ikke et slutt punkt man når, men en sirkel hvor nye erkjennelser beveger en gradvis mot en adekvat forståelse.¹³ Dette er en uendelig prosess. Hvilke redskaper kan vi finne hos Gadamer til

¹¹ Henriksen, Jan-Olav. *Tegn, Tekst Og Tolk: Teologisk Hermeneutikk I Fortid Og Nåtid*. Oslo: Universitetsforlaget, 1994, s. 218.

¹² Lægrend, Sissel & Skorgen, Torgeir. *Hermeneutikk: En innføring*. Oslo: Spartacus, 2006, s. 223.

¹³ *ibid.*

forståelsesprosessen? Her kommer begrepene ”fordommer” og ”forforståelse” inn. Jeg skal nå se på hvordan Gadamer med disse begrepene gir oss noen redskaper for å få bedre kunnskap om forståelsesprosessen.

Mens opplysningstiden var opptatt av å bli kvitt fordommer og bruke fornuften, mener Gadamer at fordommer er positivt. Fordommer er først det som gjør mennesket interessert i et felt, og når man så er bevisst disse fordommene, kan man, dersom man er åpen for korreksjon, i samhandling med fortolkning endre sin forståelse av en sak. Hvis man er åpen for en korrigeret forståelse kan fordommer gjennom ny kunnskap gjøre oss observante på våre egne fordommer og forforståelse.¹⁴ Han sier: ”Det gjelder å ta inn over seg den egne fordomsfullheten, slik at teksten viser seg i sin saklige sannhet ut mot ens egen forutmening.”¹⁵ Ved å være bevisst ens egne fordommer kan tekstens mening komme gjennom sløret fordommene gir. Gadamer argumenterer for en dialektikk som vil bevege oss nærmere en forståelse. I denne avhandlingen handler dette om å være bevisst mitt ståsted og hva jeg har med meg når jeg leser teksten. Deretter må jeg være bevisst mine fordommer om tema og tekstene. Selv i problemstillingen min ligger en fordom til hva jeg tror finnes i tekstene. I møte med tekstene må jeg bli bevisst mine fordommer, f. eks hva slags fenomen begjær er, og være åpen for å korrigere disse ut i fra forståelsen som tekstene gir. Jeg må arbeide dialektisk med mine fordommer og forforståelse og meningen jeg får i teksten.

I det hermeneutiske landskapet er hovedpoenget at selvet, sosiokulturell kontekst, språk etc. alltid vil prege lesningen av en tekst. Her kan postmoderne epistemologi¹⁶ gi oss noen innsikter. Sigurdson og Svenungsson skriver om dette, og det forstås av dem gjennom fire nøkkelbegreper: subjekt, språk, kunnskap og historie.¹⁷ Begrepet som er mest relevant her er kunnskap. Kunnskap handler i bunn og grunn om holdepunkt. Hva er kunnskapens og virkelighetens faste punkt? Hovedpoenget deres er at det faste punktet for vår fornuft alltid vil

¹⁴ Porter, Stanley E. & Robinson, Jason C. *Hermeneutics: An Introduction to Interpretive Theory*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2011, s. 90.

¹⁵ Lægneid & Skorgen 2006, s. 225.

¹⁶ Postmodernisme er et såpass vidt begrep at det er vanskelig å bruke. ”Postmoderne epistemologi” snevrer dette noe ved å si noe om hvilken del av dette store feltet som er av interesse her. Svenungsson og Sigurdson bruker begrepet postmodernisme, og det som skrives om begrepet ”kunnskap” hos dem handler i bunn og grunn om epistemologi.

¹⁷ Svenungsson, Jayne, Sigurdson, Ola & Hyllienmark, Olov. *Postmodern Teologi: En Introduktion*. Stockholm: Verbum, 2006, s. 9.

være preget av kontekst og tradisjon. Selvet eksisterer ikke som i et isolert vakuum og vil derfor være påvirket av den virkeligheten det lever i.¹⁸ Hva har dette å si for denne avhandlingen? I den kartianske modernismen blir selvet forstått som det ene middelet til mening. Dette har blitt kritisert av Gadamer og den postmoderne epistemologien. Hva gjør man da? Det er essensielt å bruke de redskapene og innsiktene Gadamer og den postmoderne epistemologien gir oss. Min person vil alltid spille en rolle i tolkningen av tekstene. For å bruke Gadamers begreper vil mine fordommer, min forforståelse og min horisont være med meg. Det er en misforståelse å se på det som noe negativt. Det er et verktøy jeg må bruke for å komme frem til en adekvat tolkning av teksten, som vil være preget av kontekst og min historie, men med hermeneutisk mistenksomhet vil tolkningen fortsatt være adekvat. Med andre ord, jeg må være bevisst at den kunnskapen jeg tilegner meg er betinget.

Konkret i denne oppgaven skal jeg finne ut hva Nyssa og Ps-Dio mener om begjærets rolle i helliggjørelsen, da må jeg lytte til deres stemme, og dette vil bli preget av min forforståelse og mine fordommer. Et konkret problem er at min fordom om hva begjær og helliggjørelse er og gjør kan blokkere for å forstå hva mine to figuranter skriver om dette. Da må jeg først bli bevisst mine fordommer, for først da er det mulig å korrigere mine fordommer. Derfor skal jeg i del 2 forklare min forståelse av begjær og helliggjørelse, slik at avhandlingen ikke har en underforstått fordom som forstyrrer lesningen. Ved å gjøre den eksplisitt er det lettere å korrigere min forståelse av konseptet begjær.

Nyssa og Ps-Dio sine tekster er fra senantikken, og må da behandles som historiemateriale. I dette hensyn har Elizabeth Clark vært til stor hjelp. Hun skriver: «Christian writings from late antiquity should be read first and foremost as literary production before they are read as sources of social data.»¹⁹ Det interessante er teksten i seg selv. Dette er en tradisjon i historieforskning, som med den franske strukturalismen gikk så langt at meningen i teksten ble som en «kode». Dette har man i dag kommet forbi, men det som består fra den franske strukturalismen er å søke helhetlige temaer og at meningen kommer fra leseren, ikke fra teksten.²⁰

¹⁸ *ibid.*, s. 10-11.

¹⁹ Clark, Elizabeth A. *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2004, s. 159.

²⁰ Clark 2004, s. 61.

Også drøftingen har sin metode, her handler det om hvilke kriterier en setter for en drøfting. Det overordnede spørsmålet er: Hva er kriteriene for et teologisk argument? Jeg stiller to kriterier for hva som er et godt argument i min drøfting, dette er: autentisert og indre teologisk koherens. Autentisitet handler om det finnes bibelsk fundament for argumentet, og hvordan dette har blitt tolket i kristen tradisjon – både i historien og i nåtid. Siden avhandlingen skrives i en luthersk kontekst, vil spesielt den lutherske tradisjonen bli vektlagt i forhold til autentisitet.²¹ Det andre kriteriet, indre teologisk koherens, dreier seg om sammenhengen i argumentet. For at jeg skal anse et argument som godt, krever det en argumentasjon som er konsistent og stemmer overens med kristen systematisk-teologi.²² Disse kriteriene vil bli brukt i drøftingen for å veie argumenter, men hovedsakelig vil de bli brukt implisitt.

Som en følge av av disse kriteriene vil jeg ta i bruk luthersk teologi og Rom 8,18-30 i drøftingen. Hovedmomentet er selvsagt figurantenes teologi, men jeg vil bruke Luther og bibel for å aktivt prøve kriteriet om autentisitet på figurantenes teologi. Den indre teologiske koherensen blir også delvis testet i dette, da hvordan de står seg i forhold til en kristen systematisk-teologi. Deres konsistens blir testet både i den komparative drøftingen og i den systematisk-teologiske drøftingen.

1.4 TIDLIGERE FORSKNING OG FELTETS HISTORIE

Man kan på ingen måte si at denne avhandlingen oppstår i et vakuum. Begjær har blitt forsket på før, og det er et tema som det har blitt mer bevissthet rundt de siste årene. *Erōs* og *Agape* er et tema som det har vært forsket på lenge, f. eks. J. M Rists artikkel *A Note On Eros and Agape in Pseudo-Dionysius* fra 1965 eller A. Nygrens bok *Eros och Agape* som ble publisert første gang på svensk i to deler i 1930 og 1936.²³ Et godt eksempel på den nyere forskningen om begjæret er F. LeRon Shults og Jan-Olav Henriksen og boken *Saving Desire – The Seduction of Christian Theology*. Utgangspunktet for boken er at begjær har blitt misforstått

²¹ Graff-Kallevåg, Kristin. “The Triune God and Baptism: An analysis and discussion of the relationship between the trinity and baptism in the theology of Robert W. Jenson and Cathrine M. LagCugna.” (PhD diss., Det Teologiske Menighetsfakultet, 2014, s. 16.

²² *ibid.*, s. 17

²³ https://snl.no/Anders_Nygren

som en negativ følelse og som synd. Begjær burde heller bli sett på positivt: ”We pursue a theology of desire linked to the evocative power of beauty, the plentitude of life, and the constitution of subjectivity opened up by the arrival of the future.”²⁴ De vektlegger også begjær som et sosialt fenomen, altså som motsetning til et individualistisk begjær. Begjær skal for dem også være fysisk, det eksisterer ikke separert fra kroppen, altså godtar de ikke en dualistisk forståelse av kropp og sjel²⁵.

Et annen forsker som skriver om begjær, både i hennes treenighetsessay *God, Sexuality and the Self* (GSS) og i andre utgivelser er Sarah Coakley. I GSS blir begjæret primært for å forstå treenigheten gjennom en lesning av kirkefedre. Dette er første volum i en kommende systematisk-teologi bokserieserie kalt *On Desiring God*. For Coakley må man starte i Gud dersom man skal forstå begjær, kjønn og seksualitet: ”the presentation of a contemporary trinitarian *ontology of desire* – a vision of God’s trinitarian nature as both the source and goal of human desires, as God intends them.”²⁶

Dette kan oppsummeres i at teologien i dag har et større fokus på det kroppslige. Dette innebærer en kritikk av teologi kun for sinnet som ekskluderer det kroppslige. Jeg tror det bunner i en forståelse av mennesket som en helhet, også i trosmessig forstand. Jeg føyer meg ydmykt inn i rekken av forskere som tar dette på alvor, spesielt den oppturen begjær har hatt.

1.5 DISPOSISJON

Etter denne innledningen følger først en begrepsavklaring. Dette er fordi det er hensiktsmessig å ha en nyansert og helhetlig forståelse av visse begreper. For at analysen og drøftingen skal gi mest mulig resultat, må begrepene forstås likt. De begrepene som jeg ønsker å definere er begjær og helliggjørelse. Disse er helt sentrale for avhandlingen. Derfor er det viktig at leseren skjønner min forståelse av disse begrepene.

Etter begrepsavklaringen vil avhandlingen gå over i første hoveddel som er analyse av tekstmaterialet. Denne er i to deler. Først vil de utvalgte tekstene til Nyssa bli analysert, deretter Ps-Dio sine tekster. Hver av disse delene starter med en redegjørelse av deres forståelse av helliggjørelse ut i fra deres tekster. Analysen er naturligvis første del, siden den

²⁴ Henriksen, Jan-Olav & Shults, F. LeRon. *Saving Desire: The Seduction of Christian Theology*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2011, s. viii.

²⁵ *ibid.*

²⁶ Coakley, Sarah. *God, Sexuality and the Self: An Essay 'On the Trinity'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 6

gir stoff til drøftingen og på grunn av at det gir en forståelse av begjærets rolle i helliggjørelsen. Slik får vi både stoff og forståelse med inn i drøftingen. Jeg vil avslutte analysen av hver figurant med en konklusjon som oppsummerer de funnene, som er relevante for drøftingen og jeg vil gi et foreløpig svar på problemstillingene ut fra analysens funn.

Den komparative drøftingen er strukturert i to hoveddeler som forsøker å svare på underproblemstilling1 og underproblemstilling2. Jeg har delt disse to delene opp i flere underdeler for at drøftingen skal bli mest mulig forståelig og grundig. Hver av de to delene avsluttes med en del som forsøker å gi et svar på hver av underproblemstillingene. Den er strukturert slik fordi jeg tror at underproblemstillingenes svar kan hjelpe å svare på hovedproblemstillingen. Dersom jeg klarer å gi et godt og informert svar på de to underproblemstillingene vil svaret på hovedproblemstillingen bli mer helhetlig og informert.

Med stoff fra den komparative drøftingen kan jeg gå inn i en mer normativ systematisk-teologisk drøfting. Her er ikke målet å sammenligne og å vekte, men å formulere en teologi om begjærets rolle i helliggjørelsen. I en slik drøfting mener jeg at figurantenes høye teologi trenger å møte en mer jordnær og lav teologi. Her skal jeg bruke Martin Luther, både fordi jeg står i en luthersk kontekst og fordi hans teologi i stor grad fokuserer på det dagligedagse. Ut i fra denne drøftingen skal jeg forsøke å si noe anvendelig om begjærets rolle i helliggjørelsen, derfor dette fokuset på det dagligedagse. Neste del av drøftingen vil ta en pneumatologisk vending, hvor jeg bruker Paulus sin teologi om Åndens forbønn (Rom 8) som et samlende og oppsummerende punkt. Rom 8,18-30 er sentral både gjennom dens pneumatologiske fokus og fordi det gir anledning til å se etter bibelsk belegg for teologien i denne oppgaven. Til slutt i denne drøftingen skal jeg formulere en teologi om begjærets rolle i helliggjørelsen ut i fra funnene jeg har gjort i analyse og drøfting. Denne delen sier noe om hvordan funnene i avhandlingen kan være en ressurs for dagens forståelse av helliggjørelse. I denne delen svarer jeg også på avhandlingens hovedproblemstilling. Aller sist i avhandlingen vil jeg oppsummere funn og konklusjoner.

2 BEGREPSAVKLARING

2.1 BEGJÆR OG SEKSUALITET: EPITHYMIA, POTHŌ, AGAPĒ OG ERŌS

Ettersom denne avhandlingen skal omhandle begjær i helliggjørelsen, må det klargjøres hva som menes med begjær. Jeg vil da begynne med å si noe om de ordene som brukes i tekstene som skal analyseres i denne avhandlingen. Et mye brukt gresk ord for begjær er *epithymia*, som brukes både i den bibelske kanon, hos kirkefedre og i antikke filosofiske skrifter²⁷. Dette dekker både begjær til det gode og til det forbudte. Et annet gresk ord som brukes er *pothō*, som har konnotasjon henimot lengsel.²⁸ Disse to er ganske enkle å forstå og har klare leksikalske betydninger. Problemet for denne avhandlingen kommer i møte med *agapē* og *erōs*. Dette er ord som gjennom historien har fått stor betydning som symbolord og som har en stor filosofisk og kristen historie bak seg. *Erōs* har gitt oss ordet erotikk, og får dermed en belastet betydning. Blant kristne er *agape* et honnørord, som den forbilledlige kjærligheten, i motsetning til *erōs*. Det interessante er at Ps-Dio bruker *erōs* konsekvent i *Divine Names* og forklarer at han anser det som et synonym til *agape*.²⁹ Som det ble nevnt ovenfor er den tidlige kristne teologien sterkt påvirket av nyplatonismen, ikke minst er Gregor av Nyssa og Pseudo Dionysios det. Dette er ikke bare en generell påvirkning, men også forståelsen av *erōs*. Det nye testamentet brukte *agape* i stede for ordet *erōs*, men det følger ikke som en nødvendighet av dette at *erōs* har en negativ konnotasjon. Sarah Coakley skriver: "early Christianity (...) was enormously drawn to the *Symposium*'s vision of 'desire'; (...). Although it could find little or nothing in Jesus's teaching about *eros* as such, it did not read his views on love (*agape*) as in any way disjunctive from the Platonic tradition of *eros*."³⁰ Med andre ord, i den tidlige kristne kirke anså man *agape* for i stor grad å sammenfalle med slik *erōs* fremstilles i Platons *Drikkegildet i Athen*. Dermed har man ikke den dikotomien som blant annet Anders Nygren argumenterer for i *Eros och Agape*.³¹ Jeg vil i denne oppgaven anse *erōs* og *agape* som to mer eller mindre like størrelser. Samtidig er det viktig å understreke at

²⁷ Bauer, Walter, William F. Arndt & Frederick William Danker. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd Ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

²⁸ *ibid.*

²⁹ Luibheid & Rorem 1987, s. 80.

³⁰ Coakley 2013, s. 8.

³¹ se Nygren, Anders. *Eros Och Agape*. Vol. 181. Aldusbok. Stockholm: Aldus/Bonniers, 1966.

figurantene bruker disse ordene ulikt, og i analysen vil deres egen forståelse være den som tas til betraktning.

Det største problemet for begjær er ikke ulike leksikalske betydninger, men det at vi har en veldig bestemt mening om hva begjær er og hva det betyr. Dette har kommet frem i samtaler med bekjente, også teologistudenter, når jeg har forklart hva jeg skal skrive om. Et stykke ut i samtalen innser jeg at jeg snakker forbi den andre, og at vi har to helt ulike oppfatninger av begjær. I mange kristne miljø blir begjær tett knyttet til utenomekteskapelig sex, og dermed sett på som synd. Blant annet NLM Ung skriver i spalten ”Sex & Sånt” om begjær: ”I Bibelen brukes ordet om å ha lyst på noe som Gud sier nei til. (...) Når du lengter etter noe som du har skikkelig lyst på, (...) som for eksempel å ha sex med noen uten å være gift.”³² Dette er ikke det samme som Nyssa og Ps-Dio skriver om. Begjær handler om en sterk lengsel til noe man ikke har, det kan innebære seksualitet, men ikke som en nødvendighet. Det er denne lengselskarakteren som gjør at begjær er viktig i helliggjørelsen. Den typen begjær avhandlingen omhandler stikker dypere enn seksualitet, ettersom helliggjørelsen er en livslang prosess man ikke kan gi seg fra eller få nok av. Begjæret etter Gud stilner ikke av, slik som en berusende forelskelse eller seksuelt begjær gjør.

For at min forståelse av begjær skal kunne inkludere figurantenes forståelse kreves en ganske generell definisjon. Jeg stiller meg bak Sarah Coakleys definisjon av begjær som klarer favne en god bredde: ”the physical, emotional, or intellectual longing that is directed towards something or someone that is wanted.”³³

En siste ting som må sies om seksualitet og begjær i relasjon til de forfatterne som skal analyseres nedenfor er at selv om begjær blir snakket om i gudommelige termer og man gjerne holder borte det fysiske, så innebærer likevel ikke det en negativitet til seksualitet slik i seg selv. Nyssa var selv gift, og spørsmålet er ikke for ham hvorvidt seksualitet er bra, men hva som er det endelige målet til begjæret.³⁴

³² <http://www.nlm.no/itro/kristen/sex-saann/begjaer> Sitert: 17/9-15.

³³ Coakley 2013, s. 346.

³⁴ Denne idéen kan ses gjennom Nyssa sine skrifter, spesielt *On Virginity*. For min del har Coakley hjulpet til å se dette i hans tekster. Se Coakley, Sarah. “Pleasure Principles.” *Harvard Divinity Bulletin* vol. 33, no. 2 (2005).

2.2 HELLIGGJØRELSE

Helliggjørelse kan forstås som den døptes vei til likhet med Kristus, mennesket skal komme nærmere Gud. I en luthersk forståelse kommer helliggjørelse etter rettferdiggjørelsen. Når et menneske er rettferdiggjort blir det helliggjort ved den Hellige Ånd. Dette skjer ikke ved gjerninger, men ved troen. Likevel går gjerninger og troen hånd i hånd, selv om det er troen som ”griper velsignelsen”.³⁵ Luther selv bruker løping som en analogi for å forklare helliggjørelsen. Han skriver:

Christ is holy, righteous, happy, etc., and there is nothing that He lacks; thus there is nothing that believers in Him lack either. Therefor Christians are really runners; whatever they do runs along and moves forward successfully, being advanced by the Spirit of Christ, who has nothing to do with slow enterprises.³⁶

Siden den kristne har del i Kristus, har vi også del i hans perfekte natur. Dermed blir våre gjerninger til en oppstigning til Gud. For Luther har de troende del i Kristus,³⁷ og dermed blir våre handlinger helliget i Kristus. Fordi den kristne har Kristus i seg kan vi løpe til Gud.

Hos Nyssa og Ps-Dio har vi en noe ulik forståelse av helliggjørelse, som vi skal se senere. Jeg mener at det er problematisk å prøve å harmonisere de to sine forståelser, for deretter å presse dem inn i en luthersk forståelse i diskusjonen. Derfor vil jeg ikke lage én definisjon på helliggjørelse som brukes i analyse og diskusjon, men la deres verker bestemme hva helliggjørelse er. Hvordan vil dette fungere i en drøfting? I drøftingen vil jeg måtte harmonisere noe, men uten at deres særpreg går til spille. Det betyr at jeg må veie nøye hvor langt en sammenligning går. Det som kan sies generelt om deres tilnærming til helliggjørelse er at det ses på som oppstigningen mot Gud, og det har i all hovedsak en spirituell hovedvekt.

³⁵ Mæland 1985, s. 461.

³⁶ Pelikan, Jaroslav & Hansen, Walter A. *Luther's Works* vol. 27. Philadelphia: Fortress Press, 1964.

³⁷ Se Mannermaa, Tumo. *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification*. Minneapolis: Fortress Press, 2005, s. 39-42 for en presentasjon av Luthers forståelse av Kristus i den kristne.

3 ANALYSE

3.1 GREGOR AV NYSSA OM BEGJÆR I HELLIGGJØRELSEN

3.1.1 NYSSAS FORSTÅELSE AV HELLIGGJØRELSE

I et av sine mest kjente verk *Life of Moses* gjør Nyssa Moses sin vandring opp Sinaifjellet, altså opp til Gud, til en typologi for kristne. Man skal stige opp mot Gud, slik Moses gjorde. Dette er det man kan kalle helliggjørelse. Nyssa skriver om Moses: "Let us put forth Moses as our example for life (...). Through such understanding we may come to know the perfect life for men."³⁸ Vi skal nå først se hvordan Nyssa forstår helliggjørelse, før vi går videre til å analysere begjærets rolle i helliggjørelsen.

Nyssa bruker ikke selv ordet helliggjørelse, men det han skriver om handler om det samme. Det primære for ham er den evige prosessen mot Gud. Man skal alltid streve etter å komme nærmere Gud. Det er ikke lenger perfeksjon som er målet, men reisen, fordi perfeksjonen har ingen grenser. Nyssa skriver: "For the perfection of human nature consist perhaps in its very growth in goodness."³⁹ Han vektlegger også et asketisk liv. Tildekkingen av tabernakelet blir et bilde på fornektelsen av "the sinful flesh" og på et asketisk liv.⁴⁰ Et annet fokus er å stå i det gode: "the firmer and more immovable one remains in the Good, the more he progresses in the course of virtue."⁴¹ Nyssa forstår altså den prosessen, som jeg velger å kalle helliggjørelse, som en prosess som er god i seg selv og ikke kun da en når målet. Poenget for Nyssa er ikke å komme frem, men prosessen i seg selv. Denne prosessen består i askese og å søke det gode. Videre skal jeg analysere tekster av Nyssa for å forstå hvilken rolle begjæret spiller i helliggjørelsen.

³⁸ Malherbe, Abraham J. & Ferguson, Everett. *The Life of Moses*. The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1978, s. 33.

³⁹ *ibid.*, s. 31.

⁴⁰ *ibid.*, s. 102.

⁴¹ *ibid.*, s. 117.

3.1.2 ON THE SOUL AND THE RESSURRECTION

On the Soul and the Resurrection (OSR) er en samtale mellom Gregor av Nyssa og hans eldre søster Macrina. Macrina har uten tvil mest å si i denne teksten, og Nyssa fungerer mer som en fasilitator og djevelens advokat.⁴² Konteksten er at deres bror Basil er død og Nyssa sørger, og drar til sin kloke søster Macrina. Denne teksten minner svært om Platons *Drikkegildet i Athen* og *Phaedo*. Spesielt relevant er delen om Sokrates og Diotima i *Drikkegildet i Athen*, hvor Sokrates gir æren til Diotima for sin innsikt. Man kan se både litterære likheter og innflytelse på Nyssa av platonsk filosofi.⁴³ Nyssa og Macrina diskuterer hvordan lidenskaper (passions), og derunder begjær, relateres til sjelens oppstigning. Det er dette jeg skal analysere nå.

Nyssa skriver om begjær som er knyttet til sjelen. Grunnen til at han nevner relasjonen til sjelen eksplisitt er at sjelen kan skjelne mellom det som er godt og det som ikke er godt for dens natur.⁴⁴ Her kommer Nyssas forståelse av rasjonalitet og irrasjonalitet inn. Det som er kontrollert av rasjonaliteten er til det gode, mens irrasjonalitet blir forbundet med ukontrollerte følelser og lidenskaper. Etter min oppfatning kobler Nyssa sjelen og rasjonalitet sammen når han uttrykker at sjelen kan skjelne mellom det som er godt og vondt, og at rasjonaliteten gjør lidenskapene/følelsene til det gode.

Nyssa uttrykker om begjæret: "the desiring faculty fosters in us the divine and pure pleasure."⁴⁵ Dersom rasjonaliteten er i kontroll vil begjæret føre til gudommelig tilfredshet. Men så fortsetter han med en allegori. Hvis rasjonaliteten gir slipp på tøylene, slik som en vognfører som er innviklet i vogn og reimer, blir man dradd av gårde av hestenes irrasjonelle impulser.⁴⁶ Det er altså grunnleggende for Nyssa at rasjonaliteten må styre følelsene. Dette sier både noe om hvor høyt han setter rasjonaliteten og hvor farlig han anser følelser for å

⁴² Jeg vil ikke skille meningsinnholdet i det som er sagt av Nyssa og Macrina.

⁴³ Et eksempel på innflytelse fra platonsk filosofi er forståelsen av sjelen. Selv om Nyssa forståelse av sjelen baserer seg på platonismen aksepterer han ikke den platonske dualismen mellom sjel og kropp som blant annet fremstilles i *Phaedo*: "the purification consists (...) in seperating, so far as possible, the soul from the body (...) and living , so far as it can, both now and hereafter, alone by itself, freed from the body as from fetters." (Fowler & Lamb. *Plato*. Vol 36. The Loeb Classic Library. London: Heinemann, 1914, s. 233) Nyssa argumenterer for en legemlig oppstandelse, som knytter sjelen til kroppen.

⁴⁴ Callahan, Virginia W. *Ascetical Works*. The Fathers of the Church. Vol. 58. Washington: Catholic University of America Press, 1967, s. 220.

⁴⁵ *ibid.*, s. 222.

⁴⁶ *ibid.* Sml. Platos *Phaedrus* 246B (Fowler & Lamb 1914).

være. Dersom man lyster følelsene sine uten rasjonaliteten, vet man ikke hvor man ender opp. Dette gis bibelsk belegg ved historien om ugresset som blir sådd blant hveten. Når synden vokser blant de gode frøene blir de forvridd av synden som vokser blant dem. Begjæret er godt i seg selv, men styrt av irrasjonalitet blir det destruktiv.⁴⁷ Men følelsene, som f.eks. begjær, er grunnleggende nødvendige for Nyssa. Hvordan kan man ellers bli ett med det himmelsk foruten ved kjærlighet? Disse følelsene er altså nødvendige, men i seg selv er de hverken gode eller onde. Nyssa skriver om deres potensial:

we shall declare that in themselves these faculties are neither a virtue nor an evil. Whether they are good or not depends upon the use to which they are put. When the activity is for the better, then, it is a material for praise (...). When the activity inclines towards the worse we call it passion.⁴⁸

Følelsene, der i blant begjær, er ikke i seg selv gode eller onde, men det er deres bruk som avgjør dette. På den ene siden er følelsene aktive i mennesket på grunn av dets irrasjonelle natur, og samtidig er god bruk av dem en dyd. Nyssa uttrykker om dette: "we are led to God through desire, being drawn up to Him from below as if by a choir."⁴⁹ Jeg oppfatter Nyssa som at han er positiv til følelsene, men er redd for det negative potensiale de har. Samtidig er de viktige og grunnleggende for helliggjørelsen dersom de føler sjelens natur, altså blir styrt av rasjonaliteten.

Nyssa og Macrina går videre til å snakke om døden, og deriblant begjærets rolle etter døden. Nyssa spør om det ikke vil være noe som trekker mennesket mot det gode etter døden, siden det irrasjonelle forsvinner og da også begjæret.⁵⁰ Her virker det som om Nyssa begrunner begjærets eksistens i det irrasjonelle. Men Macrina sier at begjæret forsvinner fordi det mennesket forenes fullt ut med Gud: "there is complete assimilation to the divine."⁵¹ Sjelen blir gud-lik og går forbi begjæret. Roth kommenterer: "Beauty attracts that which resembles it. The soul has become beautiful in that it has been cleansed of everything evil or ugly."⁵² Nyssa nyanserer sin forståelse av begjær. Begjæret fungerer så lenge objektet av begjæret ikke er nådd. Men da man har kommet til det Gode, er objektet nådd. Macrina

⁴⁷ Callahan 1967, s. 224.

⁴⁸ *ibid.*, s. 224-5.

⁴⁹ *ibid.*, s. 237.

⁵⁰ *ibid.*

⁵¹ *ibid.*, s. 238.

⁵² Roth, Catharine P. "Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue On the Soul and Resurrection." *Vigiliae Christianae* 46, no. 1 (1992): 20-30 (24).

uttrykker det slik: "The one who lives in darkness has a desire for the light. If he comes into the light, the enjoyment of it follows upon the desire and the power of enjoying makes the desire useless and foolish."⁵³ Ergo, man kan ikke begjære noe man allerede er i besittelse av.⁵⁴ Vi kan si at begjæret helt tydelig er essensielt for Nyssa i sjelens oppstiging, siden det er det som drar oss mot det vi ikke har. Samtidig tilhører begjæret det irrasjonelle, siden det skal forsvinne. Dette handler ikke om en dualistisk forståelse av begjær, men begjærets karakter bestemmes av hva som styrer det. For Nyssa er det kjærligheten som blir igjen i etterlivet. Han skaper en distinksjon mellom kjærlighet og begjær, og han bruker Paulus som belegg:

The divine apostle led the way in such an idea when he predicted the end and overthrow of all the things we desire (even those which aims at what is better) and found love alone to be without limit. For he says: 'Prophecies will disappear and knowledge will be destroyed, but charity never fail', which is equal to saying that love is always the same.⁵⁵

Nyssa tegner i sitatet opp et skille mellom *epithymia* og *agapē*, de greske ordene for henholdsvis begjær og kjærlighet. *Agape* vil ikke forsvinne etter døden, kjærligheten er evig. Som vi har sett er begjæret temporalt, og vil forsvinne da man når begjærets objekt. En del av sitaten ovenfor krever mer oppmerksomhet: "even those which aims at what is better". Dette handler om kvalitetene til begjæret som skal forsvinne. Er det lengselens karakter som forsvinner? Hun uttrykker tydelig at begjæret i seg selv forsvinner, men det virker som om hun mener at oppstigningen mot Gud tar slutt, og at relasjonen til Gud da vil være statisk. Dette motsies litt senere når det Vakre og kjærligheten diskuteres. Hun uttrykker det slik: "Nor does it [divine life] have a limit of its activity of love, since we assume that beauty has no limit which would cause love to cease when beauty comes to an end."⁵⁶ Dette innebærer at *agapē* inneholder en lengselsform, eller noe som gjør at det guddommelige livet ikke blir mettet. I en beskrivelse av det guddommelige bruker Macrina *agapē* sammen med *erasmion*⁵⁷. Dette innebærer at en form for affekt blir værende både i det guddommelige og i den som assimileres med det guddommelige. *Epithymia* forsvinner, men lengselen er ikke helt borte.

⁵³ Callahan 1967, s. 237.

⁵⁴ Macrinas utsagn om å begjære det man ikke har sammenfaller med Sokrates utsagn i Symposium: "(...) the desiring subject must have desire for something it lacks, and again no desire if it has no lack." (Lamb, W.R.M. *Plato*. Vol. 166. The Loeb Classical Library. London: Heinemann, 1925, s. 169).

⁵⁵ Callahan 1967, s. 240.

⁵⁶ *ibid.*, s. 240.

⁵⁷ Schaff & Wace 1954, s. 450 (fotnote 2).

Catharine Roth kommenterer at dette gjør at platonske elementer blir værende, men det er et forbehold fra *erōs*.⁵⁸

Vi har sett i *OSR* at rasjonaliteten blir løftet frem som viktig, mens det irrasjonelle blir knyttet til negativt begjær. Rasjonalitetsstyrt begjær er positivt og viktig for helliggjørelsen. Da helliggjørelsen når sitt mål vil begjæret forsvinne, og mennesket vil assimileres til det Gode i kjærligheten. Spørsmålet som må tas med videre er; når er begjæret irrasjonelt? Nyssa har en negativ holdning til kroppslig begjær, men det er vanskelig å vite om det er kun fordi han forbinder det med irrasjonalitet eller om det er ondt i seg selv.

3.1.3 ON THE MAKING OF MAN

On the Making of Man (OMM) omhandler alt fra skapelsen til den kroppslige konstruksjon. Temaet er altså det skapte. Nyssa retter søkelyset på skapelsen av mennesket og ulike spørsmål som knyttes til dette. Det er mye mindre ensrettet enn *OSR*, men holder seg innenfor paraplyen av det skapte. En god del av teksten dreier seg om mennesket og dets natur. I *OM* diskuteres for eksempel sinnet, relasjonen mellom sinnet og kroppen, den irrasjonelle natur, kjønn og synd i relasjon til formering og de første mennesker.

En viktig ting for Nyssa er sinnets relasjon til kroppen. Han mener at sinnet ikke er begrenset til en del av kroppen, men er i kontakt med hele. Det er ikke slikt at i hode finnes sinnet, mens i hjertet eller leveren finnes det irrasjonelle. Sinnet tilhører helheten og fungerer ulikt alt etter hvilken del det er i kontakt med. Poenget med dette, er for Nyssa å vise at det finnes tilfeller hvor sinnet blir en tjener for de kroppslige impulsene. Han skriver:

for often the bodily nature takes the lead by introducing either the sense of that which gives pain or the desire for that which gives pleasure, so that it may be said to furnish the first beginnings, (...); while the mind, receiving such an impulse, furnishes the body by its own intelligence with the proper mean towards the desired object.⁵⁹

Dette dreier seg om en samhandling mellom sinnet og kroppen, og en spissing av diskusjonen i *OSR* om følelsenes tosidige potensialitet.⁶⁰ I følge Nyssa vil sinnet aldri være underlagt kroppen, men det finnes tilfeller hvor sinnet følger kroppens impulser. Poenget er

⁵⁸ Roth 1992, s. 27.

⁵⁹ Schaff & Wace 1954, s. 403.

⁶⁰ Mest sannsynlig er "the mind" i *OMM* synonymt med "reason" i *OSR*, altså begge handler om rasjonalitet og fornuft.

samhandling. I det han anser som mer perfekte mennesker tar sinnet den ledende rollen, og da unngår man slike situasjoner hvor kroppslige impulser styrer en mot objekter som begjæres. Det er altså ikke begjæret Nyssa ser på som negativt, men at sinnet mister kontroll. Dette sammenfaller med den posisjon han gir rasjonaliteten i *OSR* og sjelens mulighet til å skjelne mellom godt og ondt. Betyr dette at kroppen i sin helhet er et onde? Nyssa ser på sinnet og sjelen som representanter for det rasjonelle, og det setter han høyere enn den irrasjonelle, kroppslige naturen. Kroppens slektskap til det irrasjonelle skyldes reproduksjon som er av det irrasjonelle og dyriske, men det rasjonelle kommer for Nyssa foran dette.⁶¹

På den andre siden omtaler Nyssa menneskets natur i positive ord bare noen paragrafer senere: "He [God] creates man for no other reason than that he is good; and being such, and having this as His reason for entering upon the creation of our nature, He would not exhibit the power of His goodness in an imperfect form(...)." ⁶² Gud skapte altså mennesket av godhet, og siden mennesket er skapt i hans bilde vil dette bildet også være godt, og denne godhet vil altså Gud ikke sette i en imperfekt form, i følge Nyssa. Da er det ikke kroppen i seg selv som er det onde, men det er impulsene. Men er ikke impulser bare å lytte til kroppen i stedet for å lytte til sinnet? Dette er en komplisert dualistisk tanke om kropp og sinn som kan være vanskelig å begripe. Mennesket har i seg både det gode - i rasjonaliteten, som er fra det guddommelige, og det irrasjonelle som tilhører det dyriske, i henhold til hva Nyssa skriver i *OSR*. Det negative er når sinnet blir kontrollert av impulsene. Eller som Nyssa uttrykker det: "forces his reason to become the servant of his passions." ⁶³ Denne dualismen er et gjennomgående tema i *OMM*. At impulsene kan ta kontroll kommer av at mennesket er skapt til en irrasjonell skapelse. ⁶⁴ Det kan virke som om Nyssa mener at impulsene er negative når de tar kontroll over sinnet og sjelen, fordi disse to står høyere enn impulsene og kroppen. Det gode som finnes i mennesket finnes altså ikke i resten av skapelsen. Det er kun mennesket som er skapt i Guds bilde. Det er ikke bare impulsene og det irrasjonelle som kan ta styring, også den gode rasjonaliteten har mulighet til det. Nyssa beskriver dette:

if reason instead assumes sway over such emotions, each of them is transmuted to a form of virtue; (...),
the power of love the desire for what is truly beautiful; high spirit in our character raises our thought

⁶¹ Schaff & Wace 1954, s. 405.

⁶² *ibid.*

⁶³ *ibid.*, s. 408.

⁶⁴ *ibid.*

above the passions, and keeps it from bondage to what is base; (...) and so we find that every such emotion, when elevated by loftiness of mind, is conformed to the beauty of the Divine image.⁶⁵

Dersom rasjonaliteten styrer følelsene blir de til dyder, som f.eks. begjær.⁶⁶ Da vil rasjonaliteten tilpasse dem til det guddommelige. Mennesket har altså i seg både det gode fra rasjonaliteten og det onde fra irrasjonaliteten. Hvordan er det mulig at mennesket har disse to potensialene? Nyssa begrunner dette ut i fra den frie vilje. Han skriver at mennesket er "free from necessity."⁶⁷ Mens dyrene er bundet til den irrasjonelle naturen, har mennesket i seg begge delene, slik man selv skal kunne velge det gode. Gjennom sjelens rasjonalitet sin styring over kroppen, og ikke det irrasjonelle, får mennesket del i det guddommelige: "Thus so long as one keeps in touch with the other [God], the communication of the true beauty extends proportionally through the whole series, beautifying by the superior nature that which comes next to it (...)."⁶⁸

Vi har sett Nyssas dualistiske forståelse av menneskets natur bli utfoldet enda mer i *OMM* enn i *OSR*. Det er fortsatt det rasjonelle som blir sett på som det gode, mens det irrasjonelle er av det onde. Begjæret fører en mot Gud, dersom det er rasjonelt. Dersom kroppen og impulsene tar kontroll blir begjæret derimot en destruktiv kraft. Sjelens rasjonalitet er både det som skiller mennesket fra dyrene og det som trekker mennesket mot Gud. Rasjonaliteten styrer menneskets natur mot det gudommelige.

3.1.4 *LIFE OF MOSES*

Som jeg skrev i 3.1.1 handler *Life of Moses* (LM) om den evige prosessen mot Gud og det perfekte. For Nyssa handler det ikke kun om å nå frem til det perfekte, men siden det perfekte er grenseløst er prosessen i seg selv perfektjon. Sjelen skal stige opp til Gud og dette skjer på tre ulike nivåer. Disse tre nivåene kommer fra hvordan gud åpenbarte seg for Moses: i den brennende busken blir Gud åpenbart som lys, i skystøtten som guide og til slutt i mørket på Sinaifjellet.⁶⁹ Dette må ikke misforstås som en ferdighetstrapp man går opp, denne

⁶⁵ Schaff & Wace 1954, s. 408. Min kursiv.

⁶⁶ Legg merke til at Nyssa bruker ulike ord for følelsene alt ettersom han snakker om deres dydige karakter eller om det dyriske, henholdsvis "emotions" og "passions".

⁶⁷ Schaff & Wace 1954, s. 405.

⁶⁸ *ibid.*, s. 399.

⁶⁹ Malherbe & Ferguson 1978, s. 59-60; 81-82; 94-96.

spiritualitetstanken har Nyssa forlatt ettersom prosessen mot Gud blir sett på som evig og perfektjon i seg selv. Lyset, som ses i den brennende busken, er åpenbaringen av guddommelig kunnskap. Gjennom å se lyset kan man ta av seg sandalene, og begynne oppstigningen mot Gud.⁷⁰ Skystøtten er Guds ledelse gjennom redsel og mangel på håp. Her fordres en ren samvittighet som roper til Gud om hjelp.⁷¹ Til sist er mørket. Det apofatiske mørket hvor man kan møte Gud. Det handler om å legge fra seg all kunnskap, da vil forstanden ”keep penetrating deeper until by the intelligence’s yearning for understanding it gains access to the invisible and the incomprehensible, and there it sees God.”⁷²

Nyssa gjør en snuoperasjon i forhold til hans tidligere tanker. Vi så både i *OSR* og *OMM* at rasjonaliteten var primær i sjelens oppstigning fordi den kunne rette følelsene til det gode. Det Nyssa uttrykker om mørket, er en motsetning. Nå gjelder det å forlate forstanden, i.e. rasjonaliteten, og få tilgang til det usynlige og uforståelige. Dette er en mystisisme som har en karakter av ekstase, ettersom kunnskapen forlates til fordel for mørket og det ukjente. Det er det ukontrollerbare og uforståelige som løftes opp. Dette kommer av at Nyssa i *LM* anser Gud for transcendere all kunnskap. Det er derfor Moses sier at han ser Gud i mørket (Ex 20,21), fordi han har innsett at guddommelig kunnskap er utenfor rekkevidde.⁷³ Gud er i mørket fordi hans essens er ubegripelig for mennesker. Nyssa viderefører denne forståelsen av mørket til det man kaller apofatisk teologi da han hentyder at Moses lærer det som må vites om Gud: ”that none of those things known by human comprehension to be ascribed to him.”⁷⁴ Det er tydelig at kunnskap fortsatt har del i Nyssa teologi, men det omtales ikke i relasjon til rasjonalitet. For eksempel omtales ”the heavenly trumpet” som en lærer for den som stiger opp mot Gud. Han forklarer at lyden av trompeten er et tegn på ”the knowledge of the divine power which comes from the contemplation of reality.”⁷⁵ Når man har kommet langt nok i oppstigningen kan man gå inn i mørket, slik Moses gjør i Ex 24,18. Dette mørket kan man se et svakt gjenskinn av i hele *LM*, i hvordan han bruker ord som ”beyond” og ”hidden” om det guddommelige: “Hope always draws the soul from the beauty which is seen

⁷⁰ Malherbe & Ferguson 1978, s. 59-60.

⁷¹ *ibid.*, s. 82.

⁷² *ibid.*, 95.

⁷³ *ibid.*, s. 95.

⁷⁴ *ibid.*, s. 96.

⁷⁵ *ibid.*, s. 97.

to what is beyond, always kindles the desire for the hidden through what is constantly perceived.”⁷⁶ Det som er ”beyond” og ”hidden” kan ikke rammes inn av kunnskap, men av begjæret ved hjelp av håpet. Det er vanskelig å tenke seg en rasjonell kunnskap om det skjulte. Derimot er begjær basert på at objektet for begjæret er noe en ikke har, altså noe som er skjult for en. Nyssa viser tydelig at siden Gud er utenfor kunnskap, trenger man alternative midler for å stige opp til Gud, og han løfter frem begjæret:

True Being is true life. This being is inaccessible to knowledge. If then the life-giving nature transcends knowledge, that which is perceived certainly is not life. It is not in the nature of what is not life to be the cause of life. Thus, what Moses yearned for is satisfied by the very things which leave his desire unsatisfied.⁷⁷

Nyssa omtaler Gud som noe som ikke kan begrenses og forstås. Rett før dette sitatet skriver han at den som tror Gud er noe å forstå har misforstått, og har gjort Gud om fra å være ”true Being” til å ha ”being”.⁷⁸ Det mennesket kan forstå kan ikke føre det nærmere Gud. Gud er utenfor forståelsens grenser, innholdet i det forstanden søker å forstå kan ikke forstås. Derfor er forstanden fortsatt utilfredsstilt når den når det den søker. Derfor vil ikke begjæret etter Gud slukkes, men drives videre fordi det aldri vil bli tilfredsstilt.

Nyssa fremholder også i *LM* en forståelse av ukontrollert lidenskap som negativt, jmf. *OSR* og *OMM*. Han skriver at uregjerlig begjær som bringer frem slangen: ”evil desire is a serpent.”⁷⁹ Dette er i kontekst av hans analyse av kobberslangen fra 4 Mos 21,8-9. Nyssa forklarer videre at slangen ikke er en virkelig slange, men en likhet til slangen – nemlig synden. Hva mener Nyssa når han beskriver begjæret som uregjerlig og ondt? Han bruker også en annen karakteristikk når han snakker om dette, nemlig ”evil passions.”⁸⁰ Dette kan tyde på at det sammenfaller med slik han snakket om lidenskaper (passions) i *OSR*, sammen med at han bruker ordet ”unruly”, som også var en karakteristikk ved lidenskapene i *OSR*.

I *LM* ser vi en endring i Nyssas teologi, vi kan kalle det ”den apofatiske vending.”⁸¹ Rasjonaliteten må gi slipp på sin opphøyde posisjon på grunn av Guds transcendens til fordel for begjæret fordi Gud nå plasseres i mørket. Begjæret får enda større betydning i *LM* på

⁷⁶ Malherbe & Ferguson, s. 114.

⁷⁷ *ibid.*, s. 115.

⁷⁸ *ibid.*

⁷⁹ *ibid.*, s. 124.

⁸⁰ *ibid.*

⁸¹ Dette begrepet låner jeg fra Sarah Coakley 2013.

grunn av apofatismens motstandskraft mot en rasjonalisering av helliggjørelsen. Gud kan nås ved å gi slipp på kunnskapen, og ved å begi seg ut i den mørke lengselen til Gud. Samtidig advarer Nyssa mot at begjæret er uregjerlig. Askese blir fremhevet som måten å kanalisere begjæret rett vei.

3.1.5 HOMILIES ON SONG OF SONGS

Nyssas homilier over høysangene (homiliene) er skrevet sent i hans liv og er dedikert til Olympias.⁸² I forordet skriver han at homiliene ikke er skrevet for hennes livsførsel, men for at "more fleshly folk for the sake of the spiritual and immaterial welfare of their souls".⁸³ Man kan si at hovedtemaet er sjelens velferd. Nyssa skriver i homiliene mye om begjærets viktighet for helliggjørelsen og om begjærets kroppslige karakter. Hvordan skal man manøvrere i dette landskapet? Han tolker i høysangene bruden og brudgommens møte som en typologi på menneskets "oppstigning" til Gud. Det siste steget er ekteskap med Gud: "the soul is in a certain manner led as a bride toward an incorporeal and spiritual and undefiled marriage with God."⁸⁴ Han kommenterer at det han skriver om i homiliene viser den beste veien til frelse "ton dia tēs agapēs legō."⁸⁵

I den første homilien bruker Nyssa tid på å vise sammenhengen mellom Ordspråkene og Høysangene. Han viser at Visdommen i Ordspråkene er den samme som brudgommen i Høysangen og at sønnen i Ordspråkene er den samme som bruden i Høysangen. Nyssa mener at Ordspråkene, Forkynneren og Høysangene representerer tre steg i veien mot Gud, altså tre forskjellige nivå. Det første steget handler om å bli kjent med Visdommen, dette er blant annet for at begjæret skal rettes mot det gode:

to portray Wisdom (...) so that the child may be roused to the participation of good things, not out of any fear or compulsion, but out of desire and yearning [*epithymia kai pothō*]; (...). So in order that the child's faculty of desire may be improved by being withdrawn from material attachment and fixed on the immaterial state, he glorifies the beauty of Wisdom by his praise.⁸⁶

⁸² Norris 2012, s. xx.

⁸³ *ibid.*, s. 3.

⁸⁴ *ibid.*, s. 15.

⁸⁵ *ibid.*, s. 16.

⁸⁶ *ibid.*, s. 19-21.

Visdommen rettleder begjæret til det gode og det immaterielle, slik at barnet ikke fokuserer på det temporære og materielle. Videre skriver Nyssa at man må lære seg å elske Visdommen for at man kan bli ett med det guddommelige. Dette er etter mønsteret fra bruden og brudgommen i Høysangene, og slik man blir ett med Kristus (1 Kor 6,17). Her bruker Nyssa et nærmest erotisk språk. Dette kan være for å understreke det mystiske aspektet ved foreningen, eller fordi annet språk ikke klarer å understreke tettheten som kreves. Nyssa skriver:

love [agapēson] her as much as you are able, with your whole heart and strength; *desire* [epithymēson] her as much as you can. To these words I am bold to add, *Be in love* [erasthēti],⁸⁷ for this passion, when directed towards thing incorporeal, is blameless and impassible(...).⁸⁸

I sitatet bruker Nyssa tre ulike ord for å elske/begjære Visdommen. Disse er ikke synonymer, men han bruker dem i samme betydningsramme for å forsterke meningen sin. Det er ingenting i denne teksten som tilsier at *agapēson* og *erasthēti* har ulike betydninger her. Det er ikke bare Nyssas valg av greske ordene som er verdt å merke seg, men også hvordan han identifiserer Visdommen. Hvem er denne feminine Visdommen man skal elske og bli ett med? Ettersom Nyssa bruker 1 Kor 6,17 og hentyder at man skal bli ett med Visdommen slik man blir ett med *Kyriō* er det tenkelig at det nettopp er Sønnen han identifiserer Visdommen med. Dette støttes også av Harris (1996) som skriver: ”In the first homily, the Son is explicitly identified with Sophia, the female Wisdom figure in the book of Proverbs.”⁸⁹ En siste ting som er verdt å merke seg i dette avsnittet er hvordan man kan skimte Nyssa idé om å utdanne begjæret. Elsk visdommen så mye man kan fordi begjæret, hvis det er rettet mot det rette (ulegемlige skriver Nyssa), er det til det gode. Martin Laird kommenterer: ”It is important to note what is happening to desire (...) in this text. Far from being eradicated, it is being transfigured by its education and brought to the threshold of the transcendent.”⁹⁰ Det er nettopp derfor Nyssa kan sidestille *agape* og *erōs* her; de forenes i sin felles lengsel etter det transcendent. Det jordlige og legemlige er ikke lenger deres mål, fordi begjæret er utdannet til å søke Gud.

⁸⁷ Imperativ av *erōs*.

⁸⁸ Norris 2012, s. 25.

⁸⁹ Harrison, Verna E.F. (1996). Gender, generation, and virginity in Cappadocian theology. *The Journal of Theological Studies*, 47(1), s. 40.

⁹⁰ Martin Laird, “Under Solomon’s Tutelage: The Education of Desire in the *Homilies on the Song of Songs*”, i *Re-thinking Gregory of Nyssa* (red. Sarah Coakley; Malden, Mass: Blackwell Publishing, 2003), 77-95 (85).

Etter å ha snakket om en forening med Sønnen, identifisert gjennom Visdommen, i nærmest erotiske termer, gjør Nyssa en presisering angående dette begjæret. Han uttrykker at det ikke kan dras ned til det irrasjonelle: "Let not any passionate and fleshly person (...) drag the meaning of the divinely inspired ideas and words down to the level of brutish irrationality."⁹¹ Altså mener Nyssa at begjæret er godt så lenge det rettes mot det ulegemlige og er rasjonelt. Men en nøyere lesning viser at dette ikke handler om å avstå fra kroppsligheter for askesens grunn, men fordi målet er å gi begjæret en retning. Vi har tydelig sett at Nyssa fremholder begjær som viktig for oppstigningen, men da fordrer det at begjæret ikke er kusken.⁹² Nyssa skriver i denne første homilien om hvordan mennesket må lære begjæret å lengte etter Gud. Det krever at man gjør "passion into impassibility, so that when every bodily disposition has been quelled, our mind within us may boil with love, but only in the Spirit, because it is heated by that "fire" that the Lord came to "cast upon the earth."⁹³ Man skal tømme seg for begjæret slik man lengter etter Gud, og slik kan forenes med Gud. Nyssa snakker ikke lenger så mye om rasjonalitet i forbindelse med begjær. Det virker som han nå mener at man må *utdanne* begjæret slik at det rettes til rett objekt, det er da implisitt at begjæret ikke er kroppslig.

I den sjette homilien beskriver Nyssa hvordan bruden stiger høyere og høyere mot Gud, og for hvert steg merker hun at grensene flyttes. Etter at hun tror hun skal se Gud, merker hun at grensen flyttes igjen, men unionen skjer og Nyssa beskriver dette: "God comes into the soul, and correspondingly the soul is brought into God. For she says, 'My beloved is mine, and I am his. He does his pasturing among the lillies and transfers human life from the realm of shadowy images to the truth of that which is.'"⁹⁴ I beskrivelsen av denne foreningen bruker Nyssa metaforen om at bruden går til sengs, og spesifiserer at det er om *natten*. Fra dette begynner hans beskrivelse av Gud i mørket, og den apofatiske erotismen beskriver unionen.

when, surrounded by the divine night, I am seeking what is hidden in the darkness – that is when I have indeed laid hold on love for the one I desire, but the object of my love has flown from the net of my

⁹¹ Norris 2012, s. 27.

⁹² Jmf. OSR og Platon (se del 3.1.2)

⁹³ *ibid.*, s. 29.

⁹⁴ *ibid.*, s. 191.

thoughts. For I was seeking him *upon my bed by night*, so as to know what his essence is (...). But I did not find him.⁹⁵

Nyssa sitt fokus her er å beskrive at Gud transcenderer all kunnskap og forstand, derfor brukes mørket som en beskrivelse av hvor Gud er. Det kan virke som poenget med denne jakten på Gud og denne beskrivelsen av Gud i mørket, er at Nyssa prøver å få frem at siden Gud er utenfor kunnskap må man gi slipp på all kunnskap for å finne Gud. Han skriver: "she left behind everything she had already found and in this way recognized the object of her search."⁹⁶ Dette objektet – Gud – kan ifølge Nyssa kun kjennes gjennom "incomprehension" og forståelse vil ikke hjelpe i søket etter Gud. Man må gi slipp på rasjonaliteten for å kunne stige opp til Gud, og heller gå inn i mørket. Spørsmålet er hva dette innebærer for begjæret? Krever det at man først må utdanne begjæret før man kan entre det apofatiske mørket?

Vi har sett at Nyssa bruker et tidvis svært erotisk språk for å beskrive oppstigningen til Gud. Samtidig avfeier han at begjæret skal være kroppslig. Er det sånn å forstå at guddommelig begjær ikke må være kroppslig, eller skal ikke noe av begjæret være kroppslig? Uansett hva svaret er, så er begjæret helt primært for Nyssa i homiliene. Vi ser det tydelig i den sjette homilien hvor bruden drives oppover av begjæret, forbi det hun tror er målet, og inn i *natten*. Det er vanskelig å si noe om hvilken rolle rasjonaliteten har her, siden det nevnes så lite, men det synes å være presset ut av den apofatiske vendingen Nyssa gjør. Men man kan si at utdanning av begjæret har tatt rasjonalitetens plass.

3.2 KONKLUSJON – ANALYSE AV GREGOR AV NYSSA

I denne analysen har vi sett hva Nyssa skriver om helliggjørelse, og spesielt om begjærets rolle i helliggjørelsen. I de to første verkene, *OSR* og *OMM*, ble rasjonaliteten satt høyt. Dette er på grunn av at Nyssa ser rasjonaliteten i sterk sammenheng med sjelen, og disse to blir en motsetning til det irrasjonelle og dyriske. Dette blir tydelig i forbindelse med begjær. For Nyssa må begjæret være rasjonelt, og dermed knyttet til sjelen, dersom det skal være til det gode. Hvis begjæret derimot bare blir kroppslig og impulsstyrt er det ikke til det gode. Sjelen lengter til Gud, og dette må begjæret følge dersom det skal være til helliggjørelse. I *OMM* presiserer Nyssa at denne tanken kommer ut i fra at mennesket er skapt i Guds bilde. Gud ville ikke skapt noe i sitt bilde i en imperfekt form, så kroppen er ikke ond, men det

⁹⁵ *ibid.*, s. 193.

⁹⁶ *ibid.*, s. 195.

impulsstyrte og temporære begjæret fører ikke til det gode. Mennesket ville da blitt en slave av impulsene, når det egentlig burde bruke rasjonaliteten til å rette begjæret til oppstigningen.

Vi ser at denne forståelsen endrer seg noe i *LM* og i homiliene. Vekten legges på at Gud er utenfor tid, sted, rom og forstand. Siden mennesket ikke kan begripe Gud, får rasjonaliteten mindre plass. Jeg oppfatter at det Nyssa skriver om i *LM* og homiliene er en opplæring og retningsgiving av begjæret. I *OSR* og *OMM* skulle begjæret rasjonaliseres og kontrolleres, mens nå blir begjæret kanalisert oppover uten å bli rasjonalisert på samme måte. Det henger sammen med den apofatiske vendingen vi har sett. Nå som Gud finnes i mørket for Nyssa, kreves en annen metodologi for å nærme seg Gud. Begjæret er det som driver mennesket oppover, men hvordan skjer denne opplæringen eller utdanningen av begjæret? Ut i fra *LM* virker det som askese er hovedvirkemiddelet. Spørsmålet er om denne utdanningen av begjæret betyr en fornektning av kroppen? Jeg vil her svare nei, og som vi så ovenfor er det primære at det kroppslige begjæret ikke blir kusken. Dersom begjæret har Gud som sitt primære mål, og i hovedsak er åndelig, vil ikke kroppen bli fornektet. Det viktigste her er altså hva som er begjæret sitt *telos*.

Ut i fra det vi nå har sett kan vi på hovedproblemstillingen svarer at for Nyssa er begjæret et sentralt element i helliggjørelsen som ved rett bruk leder mennesket til Gud gjennom lengselen og kjærligheten som finnes i det. Men Nyssa har en mer komplisert forståelse av begjæret enn som så. Vi kan finne ut mer om hans mening om ulike elementer av begjæret gjennom underproblemstillingene. Underproblemstilling¹ spør om differensiering mellom kropp og sjel. Dette er noe vi tidvis ser tydelig hos Nyssa. Han snakker blant annet om at begjæret ikke skal dras ned til kroppslig nivå, og skiller dermed implisitt mellom sjel og kropp. Når han skriver om skapelsen av mennesket, skriver han om kroppen som atskilt fra sjelen, men han vektlegger ikke kroppen som noe negativt. Det som er skapt i Guds bilde kan ikke være ondt. Selv om vi ser en platonsk innflytelse på oppstigning mot Gud i *OSR* går han ikke så langt som Platon og sier at sjelen stiger opp mot Gud og bort fra kroppen. Dette ville heller ikke gå overens med en kristen eskjatologi. På underproblemstilling² kan vi svare at rasjonaliteten er helt sentral for Nyssa i hans tidlige forfatterskap, men at det blir mindre sentralt i hans senere skrifter. Dette henger sammen med det vi har kalt den apofatiske vending. Rasjonaliteten er i *OSR* og *OMM* det som kontrollerer og styrer begjæret til det rette og gode og bort fra det dyriske. For Nyssa er irrasjonaliteten forbundet med det dyriske og kroppslige, og da vil ikke begjæret kunne føre en mot Gud. I hans senere skrifter, som *LM* og homiliene, ser vi at det apofatiske har fått en sentral plass og Nyssa er tydeligere en mystiker. Dette påvirker rasjonalitetens rolle, den en annen betydning: forstandens vil aldri bli tilfredsstilt, fordi den kan

aldri forstå dens objekt, Gud. Ettersom de trekk som vektlegges ved Gud er hans transcendens og at han er utenfor grenser og fatning, kan han ikke rammes inn eller forstås av rasjonaliteten og forstanden. Dermed må man inn i uvitenhetens mørke. Her er det kjærligheten og begjæret som styrer. Likevel snakker Nyssa om en utdanning av begjæret, noe som innbefatter en form for kontroll og retning. Det viktige i utdanning er at begjærets primære mål er Gud. Her kan man anta at rasjonaliteten spiller en rolle. Et interessant trekk ved det apofatiske er at det åpner for en positiv vurdering av irrasjonaliteten, fordi man må legge fra seg kunnskap og persepsjoner for å kunne gå inn i mørket hvor Gud er.

3.3 PSEUDO-DIONYSIOS OG BEGJÆRET I HELLIGGJØRELSEN

3.3.1 PS-DIO SIN FORSTÅELSE AV HELLIGGJØRELSE

Hva innebærer helliggjørelse for Ps-Dio? Et perspektiv på dette finnes i *Ecclesiastical Hierarchy* hvor Ps-Dio skriver om liturgi og oppstigning til Gud. Han bruker hierarki som et gjennomgående tema. Hierarkiene består av triader, og mennesker er en del av disse, delt inn i geistlige og lekmenn. Et poeng er å se forbildet i dem som har kommet nærmere Gud enn seg selv.⁹⁷ Ps-Dio uttrykker det slik:

The common goal of every hierarchy consist of the continuous love of God and of things divine (...). It consists of both the seeing and the understanding of sacred truth. (...) It [the Deity] has bestowed hierarchy as a gift to ensure the salvation and divinization of every being endowed with reason and intelligence.⁹⁸

I sitatet ser man at hierarkiets formål er å elske det guddommelige og at helliggjørelse skjer ved å se og forstå hellige sannheter. Hierarkiets oppstigning er preget av kunnskap (jmf. ”understanding of sacred truth), men er også preget av mystikken (jmf. ”seeing (...) sacred truth.”)

Et annet sted vi ser denne oppstigningen er i *Mystical Theology* hvor Ps-Dio skriver om apofatismen og Moses oppstigning til Gud. Han beskriver oppstigningen til Gud som en reise: ”those who travel through foul and fair, who pass beyond the summit of every holy ascent, who leave behind them every divine light, every voice, every word from heaven, and who plunges into the darkness where (...) there dwells the One who is beyond all things.”⁹⁹ Reisen til Gud krever for Ps-Dio at man legger bort kunnskapen og går inn i mørket. Vi ser altså en dobbelthet hos Ps-Dio. På den ene siden vektlegges kunnskap, på den andre siden er den til hinder. En mulig syntese av disse to er spirituell kunnskap, at kunnskapen om Gud ikke er rasjonell, men mystisk. Det vi kan trekke ut er at denne oppstigningen han beskriver sammenfaller med helliggjørelse, ettersom det handler om å komme nærmere Gud. Det sentrale er ikke rasjonell kunnskap, men spirituell kunnskap.

⁹⁷ Luibhéid, Colm, and Rorem, Paul. *Pseudo-Dionysius : The Complete Works*. The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1987, s. 196.

⁹⁸ *ibid.*, s. 198.

⁹⁹ *ibid.*, s. 136.

3.3.2 THE ECCLESIASTICAL HIERARCHY

Ps-Dio skriver i Ecclesiastical Hierarchy (EH) om hierarkier som er en form han bruker for å strukturere. Hierarkiene er formet som triader. Mennesker er en del av en triade med sakramenter, geistlige og lekmenn. Disse tre deler han også inn i triader. Sakramentene består av dåp, nattverd og salvelse. Formålet med hierarkiene og triadene er at den treenige Gud skal gi av sin godhet og at menneskene skal helliggjøres (jmf. passasjen om helligj. i Ps-Dio). Jeg har her valgt å fokusere på den delen av *EH* som omhandler sakramenter for å få litt bredde i stoffet. Resten av tekstene handler om mennesket og dets oppstigning mer generelt, men når jeg tar utgangspunkt i sakramentene vil det gi spesifikk kunnskap om begjærets rolle i helligjørelsen relatert til sakramentene. Av alle tekstene som analyseres i denne avhandlingen er denne teksten den som krever mest oppmerksomhet og en tett lesning. Teksten handler om hierarkier som ledd i helligjørelsen, og begjæret er vanskelig å finne. Men jeg vil postulere at det finnes subtilt i teksten, og kan ses ved nøysom lesning

Nøkkelen til denne teksten er mystikken som Ps-Dio omgir liturgien med. Gjennom det skjulte, det usagte og symbolene kan vi se antydninger til begjæret. I kontemplasjonen over *synaxis* skriver Ps-Dio om bevegelsene som skjer. De skjer både i liturgien helt fysisk, og de skjer spirituelt hos de tilstedeværende og deltakende. Han skriver om Hierarken, som er den som instifter og deler ut Eukaristien: "He makes the divine return to the primary things the goal of his procession towards secondary things, which he had undertaken out of love for humanity."¹⁰⁰ Dette har røtter i nyplatonsk filosofi, som vi må undersøke først, før vi forstår hva Ps-Dio mener. Da må vi gå til Proklus' *Elements of Theology* hvor han i proposisjon 25-39 skriver om utstrømming og reversjon. Den Ene strømmer ut til verden, hovedsakelig det som er likt seg selv, og deretter trekker seg tilbake, dette er én bevegelse.¹⁰¹ Det er selvsagt mer komplisert enn som så, men det er mest sannsynlig i *Elements of Theology* Ps-Dio får idéen fra *DN* om at Gud i sin godhet strømmer av sin godhet ut i verden, og ved det skaper han i mennesket en lengsel til ham. Ps-Dio begrunner dette med at *erōs* finnes i Gud, og det er *erōs* i mennesket som skaper lengselen tilbake til Gud¹⁰² Vi kan nå returnere til *EH*, og sammenligne mine antakelser. Vi ser i sitatet vårt at grunnen til utstrømmingen og

¹⁰⁰ Luibheid & Rorem 1987, s. 213.

¹⁰¹ Proclus, Diadochus, and Dodds, E.R. *Proklou Diadochou Stoicheiosis Theologike : The Elements of Theology*. 2nd ed. Oxford: Clarendon, 1963, s. 29-43.

¹⁰² Luibheid & Rorem 1987, s. 79.

reversjonen begrunnes i Guds kjærlighet for menneskene, altså sammenfaller disse to slik som antatt. Hva kan dette si oss om *synaxis*? Ps-Dio skriver om funksjonen til eukaristien: "Every sacredly initiating operation draws our fragmented lives together into a one-like divinization. It forges a divine unity out of the divisions within us. It grants us communion and union with the One."¹⁰³ Fokuset ligger ikke på syndstilgivelse, men på fellesskap og union, både med mennesker og med Gud. I Synaxis samler Gud mennesker for å begynne på reversjonen til ham, og mennesker samles for å komme nærmere en union med ham. Dette skjer ved den bevegelsen som ble beskrevet ovenfor, at alt lengter til sitt opphav, som Gud legger i menneskene gjennom *erōs*.

Dermed ser vi også i *EH* at helliggjørelsen blir drevet av begjæret, men fungerer i sakramentet. Denne liturgiske teksten er helt strippet for erotiske metaforer, dem vi så hos Nyssa og vil finne i *Divine Names*. Som vi har sett blir fokuset i helliggjørelsen lagt på kunnskap, i.e. rasjonalitet. Men vi så også at det mystiske har sin plass, og det er i det mystiske begjæret finnes. Rasjonaliteten alene kan ikke få en til å se guddommelige sannheter, det er det Guds kjærlighet som gjør: "He shows how, inspired by love for us..."¹⁰⁴

3.3.3 THE MYSTICAL THEOLOGY

The Mystical Theology (MT) er et utrolig innflytelsesrikt og kompakt skrift om apofatisk teologi og om treenighet. Andrew Louth viser hvordan liturgien blir et slags sentrum for Ps-Dio, og dette gjelder ikke minst i *MT*: "the context of the *Mystical Theology* is not the individual 'mystic's' solitary ascent to God, but the priest's (or rather the bishop's) ascent to the altar: something that takes place with, and on behalf of, the whole people of God'."¹⁰⁵ Denne karakteristikken er treffende ettersom vi ser Moses bli fremstilt som et forbilde. Ikke bare et forbilde til etterfølgelse, men han er ypperstepresten som gjorde denne kunnskapen om Gud tilgjengelig.¹⁰⁶

Hovedtesen i *MT* er at man må legge bak seg all kunnskap, slik at man kan stige mot en forening med Gud; han som er større enn og utenfor all kunnskap: "By an undivided and

¹⁰³ Luibheid & Rorem 1987, s. 209.

¹⁰⁴ *ibid.*, s. 222.

¹⁰⁵ Louth 2001, s. 31.

¹⁰⁶ Vi ser her en likhet til Nyssas *Life of Moses* hvor Moses også er et forbilde, der og i stor grad på grunn av det apofatiske mørket.

absolute abandonment of yourself and everything, (...) you will be uplifted to the ray of the divine shadow which is above everything that is.”¹⁰⁷ Ved å forlate all kunnskap kan man nærmere seg den guddom som transcenderer kunnskap og væren. Dette sitatet er en oppsummering av hva oppstigningen han skriver om innebærer. Overskriften spør om hva det guddommelig mørket er. Mørket er det man stiger opp til. Han svarer med å skrive om hvordan Moses får gå inn i den mørke skyen, men han møter ikke Gud. Etter å ha kontemplert over hvor Gud har bolig, fris Moses fra sinnets begrensninger: ”and he plunges into the truly mysterious darkness of unknowing.”¹⁰⁸ Når Moses er fri fra tankens og sinnets begrensninger er han verken seg selv eller noen andre, og blir en del av det usynlige og det immaterielle. Han blir da forenet med det ukjente, og ”knows beyond the mind by knowing nothing.”¹⁰⁹ Det apofatiske er slående. Fokuset ligger helt og holdent på det som ikke vites og det som ikke er, altså negasjonene. Et naturlig spørsmål er da: hvordan stiger man opp til Gud når man har lagt fra seg både kunnskap og selvet? Stilt på en annen måte, hva driver det apofatiske mennesket til Gud? Måten Ps-Dio omtaler tapet av selvet og foreningen med Gud gjør det naturlig å trekke inn *ekstatikos*. Louth skriver om Ps-Dios bruk av ekstase: ”For Denys does speak of ecstasy in which the soul goes out of itself and is united with the divine.”¹¹⁰ Det er *ekstatikos* som bringer mennesket oppover til Gud, og *ekstatikos* eksisterer for Ps-Dio i sammenheng med *erōs*. Det apofatiske mørket gjør at mennesket gjennom sitt begjær og kjærlighet til Gud trer ut av seg selv, og inn i eksistens med Gud. Louth understreker dette: ”(...) he sees ecstasy primarily as an ecstasy of love, as union and divinization (*henosis* and *theosis*). (...) This divine *eros* is ecstatic, (...). Ecstasy draws the soul out of itself and centres it on the object of its love.”¹¹¹ Altså, det ekstatiske *erōs* bringer mennesket til union med Gud i det apofatiske mørket.

Hva mener Ps-Dio med ”darkness of unknowing”? Er dette stedet hvor Gud finnes? Hvordan kan Ps-Dio lokalisere Gud når han uttrykker at Gud er transcendent?¹¹² Eller er det

¹⁰⁷ Luibheid & Rorem 1987, s. 135.

¹⁰⁸ *ibid.*, s. 137.

¹⁰⁹ *ibid.*

¹¹⁰ Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition : From Plato to Denys*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2007, s. 169.

¹¹¹ *ibid.*, s. 170.

¹¹² Luibheid & Rorem 1987, s. 141: ”It is not in any place...”.

et sted hvor man får tilgang til Guds ontologi? Med aller størst sannsynlighet kan man si at ”darkness of unknowing” er mer en værentilstand enn noe annet, siden Ps-Dio legger så vekt på at Gud ikke er sansbar eller konseptuell. Denne tilstanden kan sies å være apofatisk. Ps-Dio fremholder at menneskelige ord er begrenset av vårt tankesett, og man kan ikke presse Gud inn i dette. Man må gi slipp på det katafatiske for å stige lenger opp mot Gud: ”the more it climbs, the more language falters, and when it has passed up and beyond the ascent, it will turn silent completely, since it will finally be at one with him who is indescribable.”¹¹³ Siden språket og forstanden ikke klarer ramme inn Gud, må man ifølge Ps-Dio gi slipp på dem for å kunne stige til toppen.¹¹⁴ Hva er det da som preger denne værentilstanden? Også her kan vi finne svar i *ekstatikos*. Denne gang er det ikke menneskets ekstase, men Guds. For å foregripe den neste analysen kan jeg si at for Ps-Dio gjelder *ekstatikos* også for Gud: ”(...) the very cause of the universe in the beautiful, good superabundance of his benign yearning for all is also *carried outside of himself* in the loving care he has for everything.”¹¹⁵ En mulig tolkning av værentilstanden vi tolket ”darkness of unknowing” til å være, er at Guds i *ekstatikos* gir mennesket del i hans væren (ikke hans vesen). Ettersom vi ovenfor understreket at *ekstatikos* er union, noe som også støttes av LaCugna, fordrer det etter min oppfatning en endring i værentilstand.¹¹⁶ En mulig tolkning av ”darkness of unknowing” er en eksistens hvor en deler værensform med Gud.

Apofatismen blir for Ps-Dio den eneste muligheten til å nå den transcendentale Gud. Man må gå inn i mørket for å se Gud, og dette mørket krever det begjæret som gjør at en går ut av seg selv. *Erōs* har for Ps-Dio så stor kraft at det kan få mennesket til å gå ut av seg selv, for å være ett med Gud. Rasjonaliteten er ikke lenger det primære, derimot er det *ekstatikos*, som man kan si har sin basis i *erōs*. Man begjærer og elsker noe/noen så mye at man er villig til å miste seg selv, for å kunne være ett.

¹¹³ Luibeid & Rorem 1987, s. 139.

¹¹⁴ Sammenhengen her med Plotinus er her veldig tydelig. For Plotinus handler oppstigningen til den Ene om fullstendig assimilasjon mellom individet og den Ene, og dermed opphører all subjektivitet. Det handler om å bli en del av det som er større for Plotinus, mens for Ps-Dio handler oppstigningen om ta del i ”darkness of unknowing”. Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Cambridge: Clarke & Co, 1957, s. 29.

¹¹⁵ Luibeid & Rorem 1987, s. 82. Min kursiv.

¹¹⁶ LaCugna, Catherine Mowry. *God for Us: The Trinity and Christian Life*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991, s. 351: ”The ’way of ecstasy’ refers to the union of a human person with God, a union in which the distinction between the two no longer seems to exist.”

3.3.4 DIVINE NAMES

I *Divine Names (DN)* skriver Ps-Dio om hvordan man kan omtale den trinitariske Gud, siden Gud overgår all kunnskap og er uten form: "How can we enter upon this undertaking if the Godhead is superior to being and is unspeakable and unnameable?"¹¹⁷ Han skriver i *DN* hovedsakelig om forskjellen mellom en substans og tre personer i treenigheten, samtidig som fokuset hans er hvordan man navngir disse to ulike konseptene. Han kommer også inn på begjærets rolle i Gud, og i relasjon til skapelsen.

Ps-Dio skriver i kapittel 3 om at bønner drar mennesket opp mot Gud. Han sammenligner bønner med en lenke som henger ned fra himmelen. I bønner tar mennesket tak i denne, og tilsynelatende drar den nedover, men det som egentlig skjer er at en blir løftet opp. Så legger han til: "We will not pull down to ourselves that power which is both everywhere and yet nowhere, but by divine reminders and invocations we may commend ourselves to it and be joined to it."¹¹⁸ Det er tydelig at Ps-Dio mener at bønn ikke beveger Gud, men mennesket. Det interessante for oss er at han mener at bønn forener mennesket med Gud, altså en slags helliggjørelse. Mennesket blir løftet (passiv) til Gud i bønner. Dette henger muligens sammen med hvordan Ps-Dio skriver om at Gud er opphavet og årsaken til alt, og som transcendent er Gud tilstede overalt. Som årsak og opphav til alt er Gud den alt lengter tilbake til. Denne lengselen er det som drar mennesket opp til Gud. Men her oppheves passiviteten. Vi ser altså en aktiv og en passiv akse. Hvordan kan disse to sammenfalle? Dette vil vi komme tilbake til i diskusjonen. Altså, Gud forårsaker at mennesket lengter tilbake til ham. Det er ikke Gud som løfter mennesket opp, men han gjør mennesket lengtende: "The Good returns all things to itself (...), for it is the divine Source and unifier of the sum total of things. (...) All things desire it: Everything (...) turns, in its own fashion, for a share of it."¹¹⁹ Dette er første gang vi introduseres for "yearning" hos Ps-Dio, som vi også skal bli mer kjent med. Det kan virke som om han mener at som skaper har Gud lagt lengsel/begjær latent i alle skapninger. Dette er en platonsk tanke, om at alt skal tilbake til sitt opphav, men Ps-Dio siterer Paulus for å legitimere denne forståelsen.¹²⁰ Hva betyr det at denne lengselen ligger i skaperverket? Det som er tydelig fra dette og forrige avsnitt (om bønn) er at helliggjørelsen

¹¹⁷ Luibheid & Rorem 198, s. 53.

¹¹⁸ *ibid.*, s. 69.

¹¹⁹ *ibid.*, s. 75.

¹²⁰ Fotnote 140 hos Luibheid og Rorem henviser til Cratylus. Der kan man lese om Sokrates som forteller om solen som *halizein*, altså samme metafor som Ps-Dio bruker. Fowler. *Plato*. Vol. 167, 1926.

ikke kun handler om menneskets oppstigning til Gud, men at Gud også trekker til seg mennesket (skapelsen). Det interessante er at helliggjørelsen som beskrives her grunner helt og holdent i Guds lengsel. Det er hans lengsel som trekker skapelsen til seg, og det er han som legger begjæret i mennesket for at det skal lengte til ham.

Ps-Dio fortsetter med å beskrive denne lengselen til opphavet gjennom å beskrive Gud som det Gode og det Vakre. Han siterer Rom 11,36, og bruker Paulus som en legitimering av portretteringen av Gud som det alt lengter tilbake til, og så skriver han:

And so it is that all things must desire, must yearn for, must love, the Beautiful and the Good. (...) And we may be as bold as to claim also that the Cause of all things loves all things in the superabundance of his goodness, that because of this goodness he makes all things, brings all things to perfection, holds all things together, returns all things. The divine longing is Good seeking good for the sake of the Good.¹²¹

Fordi Gud er opphavet til alt, må Gud elskes og begjæres. Vi er nå i kjernen av materialets relevans for vår problemstilling. Ordbruken i seg selv er interessant, Ps-Dio skriver *desire* (*epheton*), *yearn* (*eraston*) og *love* (*agapēton*)¹²². I menneskets lengsel etter Gud innlemmer Ps-Dio alle disse tre begrepene mest sannsynlig for å understreke viktigheten av lengselen og kjærligheten i helliggjørelsen. Alt skal bringes tilbake, og da vil mennesket ta del i Guds godhet.

Ps-Dio skriver om at det er forskjell på ekte *erōs*¹²³ og det som ofte forbindes med *erōs*: ”(...) men are unable to grasp the simplicity of the one divine yearning, (...). So it is to the divine Wisdom to lift them and to raise them up to a knowledge of that yearning really is, after which they no longer take offense.”¹²⁴ Ps-Dio lager et skille mellom ekte *erōs*, og misforstått *erōs*. Man kan gjennom Visdommen få den rette kunnskapen om hva *erōs* egentlig er. Spørsmålet er da om den misforståtte *erōs* faktisk er noe annet, eller om det kun er en gal persepsjon av samme entitet. Altså, finnes det to typer *erōs*, eller snakker Ps-Dio utelukkende om ulike konnotasjoner av samme konsept? Dersom det faktisk finnes to deler eller forståelser av *erōs*, er spørsmålet hva som er forskjellen på dem. Han kan være inne på noe da han skriver om ”partial, physical and divided yearning”.¹²⁵ Er det slik at den ene *erōs* er den

¹²¹ Luibheid & Rorem 1987, s. 79.

¹²² Suchla, Beate Regina. *Corpus Dionysiacum*. Vol. 33. Berlin: Walter De Gruyter, 1990. Print. Patristische Texte Und Studien, s. 155

¹²³ Min lesning av Ps-Dio tilsier at han oppfatter *erōs* og *agapē* som synonymer, se 2.1 og J. M. Rists essay *A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius* (1966).

¹²⁴ Luibheid & Rorem 1987, s. 81.

¹²⁵ *ibid.*

hellige lengselen etter Gud, mens den andre er en mer fysisk og jordisk lengsel? Men det kan virke som Ps-Dio menes at det kun finnes én *erōs*, og at alt annet er fordi ”men are unable to grasp the simplicity of the *one* divine yearning” (min kursiv). Det ser ut som at det er menneskers misforståelse, og at det bare finnes én *erōs*. Hva betyr dette for det begjæret som ikke er guddommelig? Eller betyr det at alt begjær er guddommelig?

Ps-Dio beskriver det guddommelige begjæret ved å si at det kan gi mennesket en forening med Gud: ”What is signified is a capacity to effect a unity, an alliance, and a particular commingling in the Beautiful and the Good.”¹²⁶ Ps-Dio mener at *erōs* kan skape en sammenknytning i det Vakre og det Gode. Det virker som at han mener at gjennom *erōs* blir mennesket ett med Gud. Men hvordan foregår dette? Han forklarer at *erōs* skaper *ekstatikos* slik at begjærets subjekt ikke lenger tilhører seg selv, men til objektet for dette begjæret:

This is why the great Paul, swept along by his yearning for God and seized of its ecstatic power, had this inspired word to say: “It is no longer I who live, but Christ who lives in me.” Paul was truly a lover and, as he says, he was besides himself for God, possessing not his own life but the life of the One for whom he yearned, as exceptionally beloved.¹²⁷

Her presiserer Ps-Dio hva som menes med *erōs*. For ham er *erōs* et begjær som setter den elskede foran en selv. Han eksemplifiserer med Paulus som ”mister” sitt selv til fordel for Kristus. Dermed blir guddommelig *erōs* en kraft som gir Gud den sentrale plassen i livet. En naturlig følge av dette er lengselen etter forening med Gud. Skyldes det også den ekstatiske beskrivelsen av Paulus av *erōs*? Ja, fordi Ps-Dio skriver at *erōs* er *ekstatikos*. Det ekstatiske er et element ved begjæret. Videre skriver han om Guds begjær.¹²⁸ Det er ikke kun immanent, men også økonomisk, altså finnes i verden. Gjennom godhet, kjærlighet og begjær blir Gud dratt ut fra det transcendent til verden. Dette skjer gjennom ”virtue of his supernatural and ecstatic capacity to remain, nevertheless, within himself,”¹²⁹ *Erōs* er *ekstatikos* som forener mennesket og Gud. Vi så at Paulus gjennom ekstatisk begjær erstattet sitt selv med Kristus, gjennom det samme ekstatiske begjæret dras Gud til verden, uten å endre seg selv. Andrew Louth kommenterer om Guds rolle i det ekstatiske *erōs*: ”The Soul in ecstasy meets God’s

¹²⁶ *ibid.*

¹²⁷ *ibid.*, s. 82.

¹²⁸ Ps-Dio skriver om ”the very cause of the universe” (i.e. Gud) sin ”benign yearning”. Det er ikke tvil om at han bruker *erōs* om Gud, men benign kan tolkes som en kvalifisering av denne *erōs*. Se Suchla 1990, s. 159. (712B)

¹²⁹ *ibid.*

ecstatic love for herself.”¹³⁰ *Erōs ekstáticos* er altså noe som også finnes i Gud, og men for Gud er den ifølge Louth vendt innover. Det er denne *erōs* sjelen møter i *ekstáticos*.

Vi har sett at Ps-Dio forstår begjær som et sentralt tema i helliggjørelsen. Gjennom sin forståelse av *erōs* viser han at dette er noe som knytter Gud og mennesket sammen, og som er grunnleggende i foreningen mellom de to. Sentralt for dette er Ps-Dios mystikk representert i *ekstáticos*. Dette er ikke bare en kvalitet ved begjæret, men en tilstand begjæret etter Gud setter oss i. Han skiller mellom det guddommelige begjæret, og det som er ”partial, physical and divided”. Mennesket kan lære den rette gjennom kunnskap, men ikke rasjonalitet forstått som fornuft, det er kunnskap åpenbart av Visdommen. Altså ser vi også i *DN* at mystikken gir rasjonaliteten en mindre primær rolle.

3.4 KONKLUSJON – ANALYSE AV PS-DIO

Vi har nå analysert tre tekster av Ps-Dio med særlig henblikk på begjær i helliggjørelsen og sett både likheter og ulikheter med Nyssa. I *EH* og *MT* var helliggjørelse et av hovedtemaene mens begjær var mer implisitt tematisert. Vi så at bevegelsen mot Gud begrunnes ut i fra Gud som opphav, og mennesket søker tilbake til kjærligheten som har skapt det. Med *erōs* som grunnlag ble *synaxis* et måltid som trekker menneskenes liv sammen til en forening i Gud i *EH*. I *MT* ble alt mørkt, og mystikken tok over. Ps-Dio legger fra seg kunnskapen og går i full tillitt inn i uvitenhetens mørke. *Ekstáticos* henger tett sammen med *erōs* i Ps-Dio sin teologi. Vi så gjennom de to termene at begjæret og kjærligheten til Gud er det som driver mennesket inn i mørket og ut av seg selv. Ekstatisk begjær er å forlate selvet for å kunne være ett med Gud i ”the darkness of unknowing”.

I *DN* får bevegelsen mot opphavet en mer sentral plass enn i *EH*. Det beskrives både gjennom bønn og at Gud trekker alle ting til seg selv. I bønnen blir mennesket beskrevet som passivt, det dras opp mot Gud, men samtidig så vi at en lengsel lagt i mennesket gjør at det aktivt søker tilbake til Gud. Denne lengselen er *erōs*, som er svært sentralt i Ps-Dio sin teologi. Begjæret (*erōs*) finnes i både Gud og mennesker, og trekker dem mot hverandre. For menneskets del krever det at begjæret ikke er ”partial, physical and divided”.¹³¹ Dette sammenfaller med Nyssas forståelse av utdanning av begjæret. Et slik begjær er for Ps-Dio ekstatisk og forener mennesket og Gud. Dette begjæret er preget av lengsel og at det setter

¹³⁰ Louth 2007, s. 170.

¹³¹ Luibheid & Rorem 1987, s. 81.

dets objektet foran en selv. Gud får den sentrale plassen i menneskets liv fordi man er villig til å forlate seg selv for å være ett med Gud. Denne lengselen har også Gud. Det gjør at Gud dras mot verden for å møte mennesket, og mennesket i ekstase møter Guds *erōs*.

Ut i fra dette kan vi svare på hovedproblemstillingen at for Ps-Dio er begjæret et viktig element i helliggjørelsen. Gud har lagt det i mennesket for at lengselen skal dra det mot ham. Begjæret beskrives som ekstase, slik at mennesket går ut av seg selv for å kunne være ett med Gud. Men Gud møter også mennesket på veien, da han i sin kjærlighet til menneskene går ut i verden for å møte mennesket i sin ekstase. På underproblemstilling¹ kan vi svare at Ps-Dio ikke har en eksplisitt dualistisk forståelse av kropp-sjel forholdet. Det finnes antydninger i hans teologi som kan peke på at han forstår kropp-sjel som en dualisme. Eksempler på dette er hans forståelse av ekstase og i apofatismen. Mennesket forlater i ekstasen sitt selv, også kroppen. Betyr dette at mennesket må forlate sin kropp for å forenes med Gud? I oppstigningen mot mørket er det viktig for Ps-Dio at man kvitter seg med sitt selv og sin epistemologi, fordi man skal være ett med Gud. Dette er en ren abstrakt tankeøvelse slik han tegner den opp i *MT*. Samtidig er kroppen viktig i f.eks. sakramentene som beskrives i *EH*. På underproblemstilling² kan vi svare at rasjonaliteten ikke får særlig stor plass hos Ps-Dio. Som mystiker og apofatiker blir spirituell kunnskap vektlagt mer enn rasjonaliteten. Det nærmeste vi kommer rasjonalitet i relasjon til begjær hos Ps-Dio er når han skriver at det finner ett begjær, og at begjær ikke skal være ”partial, physical and divided”.¹³² Som jeg skrev ovenfor, minner dette om Nyssas ”utdannelse” av begjæret. Det sies ikke eksplisitt at rasjonaliteten skal styre, men en form for fornuft må til for at begjæret ikke skal ha det kroppslige som sitt primære mål.

¹³² Luidbheid & Rorem 1987, s. 81.

4 KOMPARATIV DRØFTING AV FIGURANTENE

4.1 DRØFTING AV UNDERPROBLEMSTILLING 1

Jeg skal nå gjennom funnene fra analysen drøfte de to figurantenes oppfattelse av hvordan kropp-sjel forholdet henger sammen med helliggjørelsen. Dette innebærer at jeg bruker figurantene til å argumenter mot hverandre, i tillegg til mine egne innspill.

4.1.1 KROPP-SJEL FORHOLDET I OPPSTIGNINGEN TIL GUD

Det underliggende spørsmålet her er hvilken del kroppen har i helliggjørelsen? Til tider kan helliggjørelse virke som en tankeøvelse. Trofast bønn og kontemplasjon leder bevisstheten nærmere Gud. Hvor blir kroppen av da? Nyssa knytter kropp og sjel sammen, de er ikke det samme, men de hører sterkt sammen. Han tar kroppen med i oppstigningen til Gud. Det er muligens derfor han er så opptatt av kontrollert begjær og advarer mot impulsene. Ps-Dio på den andre siden tar ikke høyde for en kroppslig realitet når han snakker om helliggjørelse. For ham foregår oppstigningen primært på et metafysisk nivå. Betyr det at han lager et eksplisitt skille mellom kropp og sjel – altså en platonsk dualisme?

Nyssa skriver riktig nok om kropp og sjel som to ulike entiteter, men de knyttes sammen. En av årsakene til at han knytter kropp og sjel sammen, er mest sannsynlig den samme grunnen som at han avfeier sjelens preeksistens. Han ønsker å ta avstand fra hedensk filosofi, også Platon, selv om han er meget sterkt influert av ham.¹³³ Hvordan forstår da Nyssa forholdet mellom kropp og sjel? For ham finnes det en overlapp: "The true and perfect soul is naturally one, the intellectual and immaterial, which mingles with our material nature by the agency of the senses (...)." ¹³⁴ Sjel og kropp er adskilt, men henger sammen. Hvordan påvirker dette helliggjørelsen? For Nyssa er helliggjørelse en reise i perfeksjon som vi så i 3.1.4, men perfeksjonen kan aldri nås. Innebærer dette at kroppen også skal stige mot det perfekte? Hvordan skjer det i så fall? I 3.1.3 ble det vist at for Nyssa kan ikke kroppen være ond siden den er skapt i Guds bilde. Likevel er det tydelig i hele analysen at det er viktig for ham at kroppen må styres slik at den ikke følger impulsene. Dersom man følger det gode begjæret og unngår impulsene, vil man stige mot Gud. Ligger det ikke implisitt en tanke her om at kroppen er med på oppstigningen?

¹³³ Schaff & Wace 1954, s. 419-420.

¹³⁴ *ibid.*, s. 403.

Ps-Dio dualistisk syn på forholdet mellom kropp og sjel blir tydelig to steder: når han skriver om ekstase, og i oppstigningen mot uvitenhetens mørke. I ekstasen forlater mennesket sitt selv for å kunne møte Gud. Dette betyr at sjelen forlater kroppen (og annet) for å møte Gud. Betyr det at Gud ikke har rom til menneskets kropp? I apofatismen hans blir kroppen ikke eksplisitt nedgradert, men den blir heller ikke tatt med. Det å stige mot Gud er for Ps-Dio kun en øvelse for sinnet. Det blir tydelig at dette er ensbetydende med sjelen i hvordan han sier at mennesket må miste seg selv, sin epistemologi og sine persepsjoner for å forenes med Gud.

(...) the holiest and highest of things perceived with the eye of the body or the mind are but the rationale which presupposes all that lies below the Transcendent One. Through them, however, his unimaginable presence is shown, walking the heights of those holy places to which the mind at least can rise. But then he breaks free of them (...).¹³⁵

Dette viser at kroppen og sinn kun kan føre mennesket til en viss høyde, så forlater sjelen disse for å kunne stige helt opp til Gud. Ps-Dio følger dermed Platons fotspor i at sjelen stiger fra kroppen.

I 3.2 viste jeg at begjæret er todelt hos Nyssa, og dette kan være en nøkkel til å komme dypere i hans forståelse av kropp-sjel og helliggjørelse. Et begjær som er kroppslig og impulsstyrt er ikke til det gode. Sjelen er for Nyssa sterkt knyttet til rasjonaliteten, og ved hjelp av den kan begjæret bidra til helliggjørelsen. Grunnen til at begjæret kan være destruktivt, er ikke at det er kroppslig, kroppen er tross alt ikke ond i seg selv, men at det blir en slave av impulsene. Sjelen er altså det som leder begjæret mot Gud, og kroppen kan følge dette. Hvis kroppen unngår å være slave av impulsene, burde ikke det være naturlig at den da følger med i helliggjørelsen? Det er med andre ord kvalitetene som Nyssa legger i sjelen som muliggjør kroppens helliggjørelse. Hvis man sammenligner dette med Ps-Dio vil vi oppdage en stor forskjell. Ps-Dio skriver ikke så mye om de negative sidene ved begjæret som Nyssa, men når han gjør det skriver han at det er den guddommelige visdommen som kan lede mennesket til det rette begjæret: "So, it is left to the divine Wisdom to lift them and to raise them up to a knowledge of what yearning really is (...)."¹³⁶ Hvis sjelen ikke kan rettlede, kun bli rettledd, hva skjer da med kroppen? Hvis vi legger til det skillet vi så ovenfor mellom kropp og sjel ovenfor er det tydelig at begjæret for Ps-Dio kun er abstrakt og sjelelig. Det betyr at kroppen blir forlatt igjen mens sjelen stiger opp til Gud.

¹³⁵ Luibheid & Rorem 1987, s. 137.

¹³⁶ *ibid.*, s. 81.

4.1.2 HVORDAN RELATERES KROPP-SJEL FORHOLDET TIL BEGJÆRET?

Er det mulig å se en sammenheng i de to figurantenes forståelse av kropp-sjel forholdet og deres forståelse av begjær? Vi så ovenfor under 4.1.1 at Nyssa har en forståelse av kropp-sjel som sammenhengende, mens Ps-Dio har en mer dualistisk forståelse. Hvordan påvirker dette deres forståelse av begjær? Jeg skal nå drøfte hvordan disse to konseptene henger sammen for de to figurantene.

Nyssa er den som knytter kropp og sjel sammen og den som er mest opptatt av begjærets negative sider. Er det på grunn av kroppens deltakelse i helligjørelsen at han er så opptatt av å advare om de negative sidene ved begjæret og ofte skriver om å rette begjæret mot det gode? Hos Ps-Dio ser vi ikke denne stadige advarselen mot det negative begjæret. Siden han ikke advarer mot den negative siden, er det naturlig at han heller ikke har en like sterk forståelse av at begjæret må styres til det gode. Begjæret må ikke styres på samme måte, fordi kroppen ikke har samme plass i helligjørelsen. Som vi så ovenfor følger kroppen kun med et stykke før sjelen bryter fri. Er da en implisitt følge av dette at begjær for Ps-Dio ikke er et kroppslig konsept? Det kan virke som Ps-Dio i sin nyplatonisme går veldig langt, men det finnes et forbehold, fordi han anerkjenner at begjær kan være fysisk. I forlengelsen av anerkjennelsen av at begjær kan være fysisk, sier Ps-Dio at det som den gudommelige visdommen kan lede oss til, er ekte begjær.¹³⁷ Det finnes altså et ekte begjær og et fysisk begjær. Dette viser den samme platonske tendens som vi ser når det gjelder kropp og sjel, skille mellom et metafysisk nivå som er det gode og et fysisk nivå som er begrenset og mindre godt.

Dersom man går tilbake til Nyssa, vil vi oppdage den store differansen. Som nevnt ovenfor er forholdet mellom kropp og sjel for Nyssa tett, samtidig som han er veldig opptatt av fallgruvene i begjæret dersom impulsene styrer. I både *OSR* og *OMM* så vi at det er impulsene og det irrasjonelle som gjør begjæret negativt, det er ikke negativt i seg selv. Det irrasjonelle og impulsene kommer fra at kroppen ikke lytter til sinnet, eller som Nyssa selv sier: "forces his reason to become the servant of his passions."¹³⁸ Betyr det at kroppen er grunnlaget for det negative til begjæret? Det er én mulighet, men det jeg tror dette kan vise oss, er Nyssas forståelse av relasjonen mellom kropp og sjel. Sjelen og kroppen er knyttet tett sammen, og dersom kroppen følger impulsene, betyr det at den ikke lenger lytter til sjelen. Da

¹³⁷ Luibheid & Rorem 1987, s. 81.

¹³⁸ Schaff & Wace 1954, s. 408.

er deres sammenheng ute av balanse. Dette er muligens grunnen til at Nyssa advarer mot det impulsstyrte begjæret, fordi det driver kroppen bort fra sjelen.

Ps-Dio gir plass til kroppen ett sted, når han skriver om sakramentene i *EH*. Der finner vi en motsats til hans andre skrifter hvor kroppen ikke blir tatt med. I det sakramentale rommet er kroppen essensiell. Liturgien kan ikke være abstrakt. Den er avhengig av kroppen som blir døpt eller salvet, og munnen som mottar nattverd. Disse handlingene viser at kroppen også kan romme det hellige. Hvorfor får ikke dette større plass ellers i hans forfatterskap? I analysen viste jeg at *EH* var det stedet der begjæret var minst tydelig og fikk mindre plass enn i *DN*. Gjennom sakramentene virker Guds *erōs* og drar menneskene mot seg i sitt ønske etter å returnere alle ting til dets opphav. I sakramentet er det altså primært hos Gud den kjærlige lengselen finnes. Det kan være helt tilfeldig at den gangen Ps-Dio slipper til kroppen skriver han ikke om menneskets begjær. Det ligger tross alt i sakramentenes natur og trenge kropper. På den andre siden er det underlig at han her anerkjenner at den menneskelige kropp kan romme det hellige, samtidig som den nedgraderes i resten av hans forfatterskap.

4.1.3 IMPLIKASJONENE AV KROPP-SJEL FORHOLDET FOR BEGJÆRET I HELLIGGJØRELSEN

Etter at vi nå kort har drøftet de to figurantenes forståelse av forholdet mellom kropp og sjel og hvordan det relateres til henholdsvis helliggjørelse og begjær, må vi trekke disse sammen for å drøfte hvilke implikasjoner de kan ha for hvordan vi forstår begjær som et element i helliggjørelsen.

Jeg har ovenfor vist at for Ps-Dio blir kroppen kun med et stykke på veien mot Gud før sjelen løsriver seg fra kroppen, mens Nyssa nekter å si at sjelen stiger fra kroppen. For ham er det viktig å vise at kropp-sjel hører sammen og dermed også helliggjøres sammen. Deres syn på begjær er noe ulikt. Hos Nyssa handler en viktig del av det han skriver om begjær, om å ikke følge det impulsive begjæret. Impulsene, og dermed det dyriske begjæret, leder kroppen bort fra sjelen. Dette samme fokuset har ikke Ps-Dio. Det karakteristiske hos ham er at Guds kjærlige lengsel (*erōs*) får like mye plass som menneskets begjær. Det er denne felles lengselen som gjør at mennesket stiger opp og at Gud drar mennesket til seg. Denne dobbeltheten kan ikke ses hos Nyssa, men han skriver om en lengsel til Gud som er lagt i sjelen. Denne lengsel må begjæret følge.

Hvilke implikasjoner har disse to forståelsene av kropp-sjel forholdet for hvordan man forstår begjær som et element i helliggjørelsen? Nyssas forståelse av kropp og sjel som sammenhengende, gjør at begjær blir et toegget sverd med en negativ og en positiv side.

Utover sitt forfatterskap blir fokuset på den negative siden mindre, mens det legges vekt på at Gud skal være *telos* for begjæret. Dette betyr at begjæret utdannes til å ville det gode.

Hvordan skjer det? Nyssa svarer ikke eksplisitt på dette, men svaret kan finnes i det han sier om at sjelen vil det gode. For Nyssa har sjelen evnen til å styre begjæret til det helliggjørende. Dersom sjelen får styre, kan begjæret bli en dyd: "we find that every such emotion, when elevated by loftiness of mind, is conformed to the beauty of the Divine image."¹³⁹ Dersom man klarer å gjøre begjæret til en dyd, vil det føre mennesket til det guddommelige.

Problemet her ligger i at Nyssa generelt knytter kropp og sjel sammen, men her virker det som om han lar sjelen ta den fulle kontroll. Blir kroppen bare et etterheng som følger passivt med? I analysen av homiliene så vi at Nyssas nedgradering av begjær rettet mot det materielle og temporære i all hovedsak handler om en utdanning av begjæret. Mennesket skal lære begjæret at Gud er dets *telos*. Slik jeg tolker det er en implisitt følge av dette at det kroppslige og materielle begjæret ikke er syndig eller destruktivt så lenge begjærets *telos* får være Gud. Hvis denne tolkningen er rett, betyr det at begjærets funksjon primært er å føre mennesket til Gud, og dette endrer seg ikke dersom begjær også utspiller seg på kroppslig nivå så lenge man hengir seg i hovedsak til Gud og ikke kroppen.¹⁴⁰

Ps-Dio sitt syn på forholdet mellom kropp og sjel er derimot mer splittet. Han mener at kroppen ikke skal bli med på oppstigningen, men at sjelen løsrives. Hva har det å si for begjærets rolle i helliggjørelsen? For Ps-Dio finnes begjæret både hos mennesket og Gud. Både det guddommelige *erōs* som Gud har lagt i menneskene, og Guds kjærlige lengsel etter menneskene, driver mennesket opp mot Gud. Det gir mening at siden han følger nyplatonistene lenger enn Nyssa i læren om kropp og sjel er det også lettere for ham å følge denne tanken om retur til den ene. Ps-Dio mener også at det er den guddommelig Visdommen som gir mennesket kunnskap om begjæret. Dette er også noe som understreker avstanden fra kroppen, siden denne kunnskapen eksplisitt er avstandtaking fra det fysiske begjæret.¹⁴¹ Dermed blir begjæret kun et metafysisk konsept i den rollen det har i helliggjørelsen.

¹³⁹ Schaff & Wace 1954, s. 408.

¹⁴⁰ I *On Virginity* skriver Nyssa om hvordan jomfrueligheten er det foretrukne, men det finnes en egen verdi i ekteskapet. Han var selv gift. Sarah Coakley kommenterer og siterer om ekteskapet i *On Virginity*: "However, for him this does not mean that married asceticism does not have its own value and glory; it is all a matter, as he puts it, of the 'right aiming' of desire (at God) and of its appropriate 'moderation' in all matters of good physical pleasure." Coakley 2013, s. 285.

¹⁴¹ Luibheid & Rorem 1987, s. 81.

4.2 DRØFTING AV UNDERPROBLEMSTILLING 2

I denne delen skal jeg drøfte underproblemstilling² som tar opp rasjonalitetens og irrasjonalitetens implikasjoner for begjærets rolle i helliggjørelsen. Her vil undersøke likheter og ulikheter hos de to figurantene. Dette krever en oppmerksomhet ovenfor nyansene jeg skal forsøke å ivareta.

4.2.1 DET RASJONELT STYRTE BEGJÆRET

Nyssa sin oppfattelse av begjæret er preget av at rasjonaliteten opptar en stor plass, spesielt tidlig i hans forfatterskap. Dette kan man ikke se hos Ps-Dio. Hos ham er det guddommelig visdom som rettleider begjæret, og denne visdommen gis mennesket av Gud. Den dobbeltheten Nyssa gir begjæret står ikke spesielt sterkt hos Ps-Dio. Men man kan se en tendens til at han snakker om to typer begjær: fysisk og guddommelig. Jeg skal nå diskutere hvilken betydning forståelsen av rasjonaliteten har for hvilken rolle begjæret får i helliggjørelsen.

For Nyssa er rasjonaliteten et veldig sentralt element i både *OSR* og *OMM*. Her skriver han om emotions/passions som blir dydige dersom de ledes av rasjonaliteten. I denne avhandlingen er begjær den sentrale av disse følelsene. Han bruker ”emotions” som den positive termen, altså når rasjonaliteten styrer. På den andre siden har man ”passions” som er den negative termen han bruker når motsetningen til rasjonaliteten – impulsene – får styre. Det er tydelig at rasjonaliteten styrer mot det gode, men hva er det med rasjonaliteten som gjør at begjæret kan bli helliggjørende? Nyssa har en grunnleggende tanke om at mennesket er et ”rasjonelt dyr” som han utlegger i *OMM*. Skapelsen består av to deler: det guddommelige, ulegemlige og rasjonelle, og det irrasjonelle og dyriske. Mennesket har del i begge disse to delene. Her forbindes altså det rasjonelle med det guddommelige. Nyssa sier at det intellektuelle elementet har større del i mennesket.¹⁴² Mennesket bærer i seg Guds bilde, og i det avbildet finnes ”the archetypal excellence”. Guds bilde ligger ikke i menneskets natur, men i det rasjonelle og i sinnet¹⁴³. Derfor kan mennesket, gjennom rasjonaliteten, finne det guddommelige, og dermed styre begjæret mot det guddommelige fremfor det forgjengelige.

Rasjonalitet er for Ps-Dio en ganske uvesentlig størrelse. I hans apofatiske teologi er poenget at sinnet ikke kan fatte Gud. Derfor må man gå motsatt vei, inn i mørket. Men ett sted anerkjenner Ps-Dio det rasjonelles plass i søken etter det guddommelige. Paradoksalt nok er det

¹⁴² Schaff & Wace 1954, s 405.

¹⁴³ Schaff & Wace 1954, s. 406.

samme sted han sier at sjelen må forlate kroppen for å kunne stige opp den siste biten. Ps-Dio skriver om Moses' oppstigning til Gud, men Moses har enda ikke kommet opp til Gud. Han står og kontemplerer på Guds bolig, og så kommenterer Ps-Dio: "This means, I presume, that the holiest and highest of the things perceived with the eye of the body or *the mind are but the rationale which presupposes* all that lies below the Transcendent One."¹⁴⁴ Det betyr altså at sinnet og det rasjonelle kan oppfatte det hellige som er lavere enn Gud, men med rasjonaliteten kan man ikke oppfatte Gud. Ps-Dio har altså en forståelse av en rasjonalitet som er relevant i forhold til det guddommelige, men når han omtaler det rette/gode begjæret så henviser han til den guddommelige visdom. Han unngår dermed å trekke inn rasjonaliteten som han eksplisitt sier er relevant i forhold til det guddommelige. Det eneste man kan trekke ut av dette er at rasjonaliteten ikke har en rolle i relasjon til begjæret i helliggjørelsen.

4.2.2 DET IRRASJONELLE I MØTE MED EKSTASEN OG DET UKJENTE MØRKET

Man kan si at hos Ps-Dio spiller det irrasjonelle nesten en like stor rolle som rasjonaliteten gjør hos Nyssa, men han er aldri eksplisitt om dette. Ett eksempel er ekstase. Hva forbinder ekstase med begjær og hvilken rolle spiller irrasjonalitet? Jeg mener at ekstase krever at man setter rasjonaliteten til side, og i irrasjonalitet lar mystikkens bønn og virkelighetsforståelse ta over. Hva betyr det? Ekstase er, som vi så i 3.3.3, at sjelen går ut av seg selv for å møte Gud: "Ecstasy draws the soul out of itself and centres it on the object of its love", som Louth skriver.¹⁴⁵ En slik tilstand og en slik kjærlig lengsel krever at man går forbi rasjonaliteten. For å kunne møte begjærets objekt – Gud – må man anerkjenne en virkelighet hvor rasjonaliteten ikke sitter øverst. Dette er mystikkens sted, hvor en overlater kontrollen til Gud.

Går dette overens med Nyssas nedgradering av irrasjonalitet? Han mener at Guds bilde i mennesket finnes i sjelens rasjonalitet. Jeg tror at man må innse de to figurantene har en ulik forståelse av rasjonaliteten. Dette er ikke et forsøk på å harmonisere deres forståelser og teologi, men et forsøk på å få klarhet i problemet vi står ovenfor. De har to vidt forskjellige oppfatninger av hva som er rasjonalitetens rom. Jeg postulerer at dette delvis henger sammen med forskjellige forståelser av rasjonalitetens art.

Ovenfor viste jeg at rasjonalitet for Nyssa henger sammen med det guddommelige bildet i sjelen. Rasjonaliteten er en etterligning av Gud. Først og fremst skiller den mennesket

¹⁴⁴ Luibheid & Rorem 1987, s. 137. Min kursiv.

¹⁴⁵ Louth 2007, s. 170.

fra resten av skapelsen. For Ps-Dio, derimot, kan det virke som rasjonalitet henger mer sammen med ord og fornuft.¹⁴⁶ Jeg har flere ganger nevnt det stedet hvor han skriver at rasjonaliteten kan føre mennesket et visst stykke, før sjelen må forlate kropp og rasjonalitet for å stige opp til Gud.¹⁴⁷ Dette viser at han ikke forbinder rasjonalitet med sjelen slik som Nyssa gjør. Han forbinder den med persepsjonene; det man oppfatter og sanser. Er ikke dette en implisitt link mellom rasjonalitet og språk? Man setter ord på det man fanger med sin persepsjonsevne, men for Ps-Dio er Gud utenfor språk og konsepter. Hans apofatisme gjør at rasjonaliteten – forstått som fornuft og språk – ikke kan vise Gud fullt ut siden rasjonaliteten kun kan forklare konsepter og fenomener oppfattet gjennom språk. Dette henger sammen med dialektikken mellom katafatisk og apofatisk teologi. Ps-Dio stadfester først konsepter, som man kan si noe om Gud gjennom, før han avviser dem. Lossky støtter denne forståelsen av Ps-Dios teologi. Han stiller spørsmål ved Aquinas forening av katafatisk- og apofatisk teologi til en enhet, og sier syntesen mellom dem ikke samsvarer med Ps-Dios teologi.¹⁴⁸ Det katafatisk, altså språket, kan ta en til det stedet der vi innser at Gud ligger utenfor dets grenser.

Hvordan henger denne irrasjonaliteten sammen med begjæret? Jeg har stadfestet at for Ps-Dio når rasjonaliteten et stykke før irrasjonaliteten tar over, men hvordan forbindes dette med begjær? Da må man tilbake til ekstasen, som er rasjonalitetens slippunkt og irrasjonalitetens overtakelse. Med Louth sine ord om ekstase hos Ps-Dio blir koblingen tydelig: "he sees ecstasy primarily as an ecstasy of love."¹⁴⁹ Her tar begjæret over for rasjonaliteten, og lengselen driver sjelen mot Gud. Det er det gudommelige *erōs* som driver mennesket ut av seg selv og mot Gud. Ergo er irrasjonaliteten sterkt forbundet med begjæret. Det er rasjonalitetens mangel som gir plass til det gudommelige begjæret.

Men hva da med Nyssas apofatiske vending? Går han da over i en lignende forståelse av rasjonalitet som Ps-Dio? Det må i så fall bety at han forkaster sin teologi om sjelens rasjonalitet, og i tillegg omfavner irrasjonalitet som noe mer enn forbindelsen med impulsene vi har sett. I analysen av *LM* viste jeg at den apofatiske vendingen innebærer at Nyssa erkjenner at siden Gud transcenderer all kunnskap, kan han ikke fattes av rasjonaliteten. Det betyr at den

¹⁴⁶ Min lesning av Pseudo-Dionysios har vist at når han skriver om "intellect" og "wisdom" er det en platonsk beskrivelse av treenigheten. Se f.eks *DN* 872B-873A.

¹⁴⁷ Luibheid & Rorem 1987, s. 137.

¹⁴⁸ Lossky 1957, s. 26.

¹⁴⁹ Luibheid & Rorem 1987, s. 137.

må forlates for å kunne ta inn over seg Guds vesen. Men han forkaster ikke rasjonaliteten helt, eller sin forståelse av sjelen. I *LM* vektlegges askesen, og han skriver fortsatt om det negative begjæret. I homiliene finnes en balanse mellom den erotiske lengselen etter Gud og kontrolleringen av begjæret til det gode. Der skriver han også om ”passions”, slik som i *OSR*, og sier at man skal gjøre ”passion into impassibility”.¹⁵⁰ Forståelsen av begjæret er altså forholdsvis lik, men hovedforskjellen er den pedagogiske vendingen han har tatt. Som nevnt tidligere blir det store fokuset på rasjonalitet erstattet med en utdanning av begjæret. Hos Ps-Dio, på den andre siden, er det den gudommelige Visdommen som løftet begjæret fra det fysiske til det metafysiske. Når Nyssa skriver om Visdommen, er det i forbindelse med at den skal elskes og begjæres.¹⁵¹ I *LM* nevnes askese som middelet for å føre begjæret rett vei.¹⁵² Hvis man slår sammen dette fokuset på askese i *LM* og fokuset i homiliene på å unngå ”passions”, får man ikke da en forståelse av begjær som fortsatt krever rasjonaliteten? Er det ikke det rasjonelle som kan snu seg bort fra ”passions” eller hengi seg til askesens selvfornektelse og kontemplasjon? I tillegg finnes ingen uttalt endring i forståelsen av sjelen. Dermed blir min forståelse at selv i den apofatiske vendingen har rasjonaliteten sin plass.

4.3 KONKLUSJON

Ut i fra denne delen er det tydelig at både forholdet og forståelsen av rasjonalitet og kropp-sjel påvirker hvordan figurantene forstår begjærets rolle i helliggjørelsen. For Ps-Dio blir kropp-sjel forholdet forstått dualistisk, hvor sjelen er det primære. Dette ses i hvordan sjelen stiger opp fra kroppen. Dette gjør at begjæret er et metafysisk konsept i helliggjørelsen, snarere enn en kroppslig realitet. Han har ikke en utbredt teologi om rasjonalitet, men vi så at den spiller en rolle til et visst punkt i helliggjørelsen. Da må den slippe, fordi Gud ikke kan rasjonaliseres. Her er det irrasjonaliteten som gir plass for menneskets begjær, som ses i f.eks. ekstasen.

Hos Nyssa har jeg funnet ut at han knytter kropp-sjel sammen, men at sjelen er den førende part. At begjæret også utspiller seg på et kroppslig nivå, er ikke et hinder for begjæret i helliggjørelsen, så lenge Gud er dets *telos*. Kropp-sjel forholdet er også knyttet til hans forståelse av rasjonaliteten, fordi Nyssa mener at rasjonalitet og sjel henger sammen. Sjelens

¹⁵⁰ Norris 2012, s. 29.

¹⁵¹ *ibid.*, s. 19-21.

¹⁵² Malherbe & Ferguson 1978, s. 102.

rasjonalitet er spor av guddommelige bildet som er lagt i mennesket. Dette påvirker hans vektlegging av rasjonaliteten. Rasjonaliteten styrer menneskets begjær til det gode, til og med inn i det apofatiske blir dette viktig.

Denne komparative drøftingen er essensiell i prosessen frem mot å kunne formulere en teologi om begjæret i helliggjørelsen. Bakgrunnen for å gjøre dette, er stoffet fra analysen, men for at det skal være en teologi som er aktuell for den kontekst jeg står i, ønsker jeg å bringe inn andre momenter. Da er det viktig at jeg har veiet nøye hvilke likheter og ulikheter som finnes hos figurantene. Kun dersom en er oppmerksom på disse kan en la annen teologi tale inn i samme diskusjon uten å generalisere, slik at ulikhetene blir helt bakenforliggende.

5 EN SYSTEMATISK-TEOLOGISK DRØFTING AV BEGJÆRET I HELLIGGJØRELSEN

Hvordan kan Nyssa og Ps-Dio være ressurser for teologiens forståelse av helliggjørelse i dag? Målet med denne drøftingen er å kunne svare på dette spørsmålet, og bruke figurantene til å få en anvendelig forståelse av begjærets rolle i helliggjørelsen. For å gjøre dette, skal jeg drøfte den teologien jeg har funnet i analysen og den komparative drøftingen opp mot Luther og Romerne 8,18-30. Vi kan trekke ut av arbeidet så langt at helliggjørelse hos Nyssa og Ps-Dio, på tross av endel ulikheter, hovedsakelig er kontemplativt og abstrakt. De har et fokus på det immaterielle - den innvendige oppmerksomheten og kjærligheten til Gud. Begjæret i helliggjørelsen er også omtalt i mer eller mindre abstrakte termer. Hos Nyssa skal det rasjonaliseres og hos Ps-Dio er begjæret primært sett på som gudslengselen lagt i mennesket. Jeg har valgt å bringe inn Luther både som en motsats til den abstrakte teologien til figurantene, og fordi jeg selv står i en luthersk kontekst og er lutheraner. Romerne 8,18-30 kan hjelpe med et fokus på bønn som kan være nyttig, og jeg tror sentrale momenter ved teksten kan hjelpe med å samle sammen trådene i denne avhandlingen.¹⁵³

5.1 FIGURANTENES ABSTRAKTE TEOLOGI MOT LUTHERS SYN PÅ ARBEID OG DET DAGLIGDAGSE

Hovedfokuset hos figurantene ligger i hodet, og denne kontemplasjonsbaserte teologien kan fremstå intellektuell. Hvordan kan dette møte Luthers forståelse av det dagligdage som hellig?

For å forstå hvordan det dagligdage kan være helliggjørende, må vi først forstå Luthers universalisering av begrepet *vocatio* (kall). Gustaf Wingren drøfter dette i sin bok *Luther On Vocation* hvor han postulerer at *vocatio* for Luther er en motsetning til *imitatio*. Dette henger sammen med Luthers to-regimentslære. I relasjon til Gud (Gudsriket) kan mennesket ikke stole på sine gjerninger. Alle mennesker i Kristus er like foran Gud, men gjerningene har sin plass i det jordiske riket. Luther vektlegger kjærligheten til nesten; den har ikke noe å si for himmelriket, men har sin plass i det jordlige riket.¹⁵⁴ Han utbroderer de to motsatsene – *imitatio* og *vocatio* - i *De Votis Monasticis*. Luther mener at klostrene sidestiller

¹⁵³ Jeg ble først oppmerksom på denne lesningen gjennom Coakley 2013, men hun går også en annen vei med disse versene enn det jeg skal gjøre. Idéene er mine egne selv om jeg skylder Coakley for oppmerksomheten for dette.

¹⁵⁴ Wingren, Gustaf. *Luther on Vocation*. Philadelphia, Pa: Muhlenberg Press, 1957, s. 173.

disse begrepene, og at de gjøres eksklusive. Man kan si at Luthers ekklesiologiske brudd med det monastiske og teologien om *vocatio* innebærer at skillet mellom *via activa* og *via contemplativa* opphører.¹⁵⁵ Dette vil vi komme tilbake til. Først må vi forstå *vocatio*:

all saints live by the same Spirit and by the same faith, but they all do different external works. For God does not work through them at the same time, in the same place, in the same work, or in the sight of the same people. He moves at different times (...) works, and in different people, but he always rises them by the same Spirit and in the same faith. (...), he provides each one with other works (...), just as he did with other saints. And each one is compelled by the work (...), to follow God as he rules and guides him. This is the true knowledge of faith in which all saints are instructed, each one in his own vocation.¹⁵⁶

Her viser Luther at for ham står alle mennesker likt foran Gud, på tross av at deres gjerninger er ulike. Dette er fordi mennesker er kalt til ulike gjerninger av den samme Ånd og tro. Gud kaller altså mennesker til ulikt arbeid og gjerninger. I nær kontekst poengterer Luther at på tross av ulikt arbeid står mennesker i Kristus frelsesmessig likt ovenfor Gud. Det er Kristi forsoning, ikke gjerningene, som frelser.¹⁵⁷ Ut i fra konteksten, Luthers fordømmelse av klosterløftene, ser vi at når Luther bryter med klostervesenet og universaliserer¹⁵⁸ *vocatio* så blir følgen at hele livet består av både *via activa* og *via contemplativa*. Dette er hovedpoenget jeg forsøker å vise, at for Luther blir *via activa*, altså det daglige arbeidet og gjerningene, komplimenterende til det som før har blitt isolert og kalt *via contemplativa*. Dette betyr ikke at arbeid frelser, men at hele livet er et kall til å leve med Gud, i.e. blir *labora* omsluttet av *ora*: ”no man is so heavily burdened with his work that he cannot, if the will is there, speak with God in his heart while he is working (...), and in all this exercise and strengthen his faith.”¹⁵⁹

Hvordan omtaler Luther dette daglige arbeidet, eller den dagligdagse helliggjørelsen, som jeg har valgt å kalle det? For å illustrere best mulig har jeg valgt å vise et av de mest kjente Luther-sitatene som omhandler ekteskapet. Dette er hentet fra *Treaties On The Estate of Marriage*, hvor han begynner del tre ved å si: ”we may say something about the estate of marriage which will be conducive toward the soul’s salvation.”¹⁶⁰ Det er altså en klar

¹⁵⁵ Stolt, Birgit. *Luther Självt: Hjärtats Och Glädjens Teolog*. Skellefteå: Artos, 2004, s. 32.

¹⁵⁶ Lehmann, Helmut T., & Atkinson, James. *Luther's Works* vol. 44. Philadelphia: Fortress Press, 1966, s. 269.

¹⁵⁷ Mæland 1985, s. 37.

¹⁵⁸ ”all saints” er ikke en henvisning til alle munk og nonner, men til alle kristne.

¹⁵⁹ Lehmann & Atkinson 1966, s. 61.

¹⁶⁰ Karant-Nunn, Susan C. & Wiesner-Hanks, Merry E. *Luther on Women: A Sourcebook*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 106.

intensjon at dette er relevant for frelse. Hva er det så Luther sier om ekteskapet som kan hjelpe i denne drøftingen? Han stiller opp mot hverandre hva et kristent menneske og hva et ikke-troende menneske vil si om ekteskapet. Den ikke-troende vil, ifølge Luther, vektlegge byrdene som å vaske bleier og trøste en baby når den gråter, mens den kristne vil se på de samme byrdene og si: "it is thus pleasing in thy sight".¹⁶¹ Poenget er altså ikke, som vi så ovenfor, at arbeidet – her omsorg for en baby – er frelsende i seg selv, men at man gjør det i takknemlighet og ære til Gud. Dette illustrer Luther med eksempelet om en far som vasker bleier: "God (...) is smiling – not because that father is washing diapers, but because he is doing so in Christian faith."¹⁶²

Hvordan kan vi forstå dette i rammen av funnene fra analysen? Man kan se en stor motsetning i Nyssas beskrivelse prosessen mot det perfekte og Ps-Dios apofatiske oppstigning, og Luthers dagligdagse tilnærming til dette. Et grunnleggende prinsipp for både Nyssa og Ps-Dio er at begjæret og kjærligheten til Gud fører an i helliggjørelsen. For Ps-Dio er det eksplisitt at den er lagt i mennesket av Gud, jf. at alt lengter tilbake til Gud. Finner vi denne idéen hos Luther? Mannermaa skriver: "Because Christians, in faith, participate in God's own love, which in turn, effects in human beings love for God and their neighbor (...). Christians begin to love both God and other human beings with a 'pure' love (...)."¹⁶³ For Luther kommer menneskets kjærlighet til Gud fra Guds kjærlighet til mennesket. Likheten her finnes i at Ps-Dio sier at lengselen er lagt i mennesket av Gud, men det er en forskjell på Guds kjærlighet til mennesket, som Luther vektlegger, og en lengsel lagt i mennesket i skapelsen.

Et annet berøringspunkt er utdanning av begjæret, og Luthers "desire of the flesh". Mannermaa definerer "desire of the flesh" som kampen mot Kristi Ånd: "This means that in 'desiring,' the flesh tries to abolish two things: faith in Christ and love of one's neighbor."¹⁶⁴ Poenget i sitatet er at tro på Kristus og kjærlighet til Gud er to av de mest fundamentale delene av Luthers teologi, og de to kjemper "desire of the flesh" mot. I begrepet legges ikke vekten på begjær, men sammenhengen mellom begjær og kjøtt. Det er den gamle Adams motstand mot det en har fått av Gud, i.e. *simili justus et peccator*. Men siden mennesket i troen har Kristus i seg, er kampen ikke bare menneskets. Her kommer sitatet fra del 2.2 inn:

¹⁶¹ *ibid.*, s. 107.

¹⁶² *ibid.*, s. 107-8.

¹⁶³ Mannermaa, Tuomo. *Two Kinds of Love: Martin Luther's Religious World*. Minneapolis, Minn: Augsburg Fortress, 2010, s. 80.

¹⁶⁴ Mannermaa 2005, s. 63.

på grunn av Kristus *i mennesket*, er kampen mot den gamle Adam ikke krypting, men løping.¹⁶⁵ Her kan vi se at luthersk helliggjørelse ikke bare er ”daglig omvendelse”, men også en kontinuerlig prosess: ”from the point of view of the fight between the Spirit and the flesh in believers themselves, there are differences between individuals.”¹⁶⁶ På tross av at alle mennesker i Kristus står likt i sin relasjon til Gud, finnes det i mennesket en kamp hvor en finner forskjeller. Luthers omtale av begjæret har likheter til Nyssas utdanning av begjæret. Jeg mener at man også kan se idéen om Kristus i mennesket også hos Nyssa, slik at den indre kampen er todelt hos dem begge. I *LM* skriver Nyssa:

he who showed Moses the place urges him on in his course. When he promised that he would stand him on the rock, he showed him the nature of that divine race. (...) he who has *run the race* (...) and has *kept the faith* and (...) has planted his feet on the rock; such a person will be adorned with the crown of righteousness (...).¹⁶⁷

Poenget med dette sitatet, er at den kristne på samme tid løper mot målet, samtidig som det står støtt i Kristus. Det er klippen Kristus som muliggjør menneskets oppstigning i den glatte motbakken uten å skli.¹⁶⁸ Her ser man også en likhet til Luther. Kristus utgjør forskjellen for mennesket i prosessen mot Gud. Nyssa knytter ikke dette direkte til begjæret, slik Luther gjør, men Kristus er for begge sentral i den moralske bevegelsen mot Gud.¹⁶⁹ Også Ps-Dio har en tanke om at Kristus i mennesket spiller en rolle. Når Paulus sier ”jeg lever ikke lenger selv, men Kristus lever i meg” (Gal 2,20) er det et eksempel på ekstasen. Paulus begjær for Gud gjør at begjærets objekt i ekstasen tar plass i Paulus, fordi Paulus går ut av seg selv for Kristus.¹⁷⁰

Selv om det finnes likheter er det umulig å dra disse for langt. Det er en fundamental forskjell i hvordan figurantene og Luther nærmer seg helliggjørelse, på tross av likheter. En av de store forskjellene ligger i det som har vært utgangspunktet for denne drøftingen: Luther skriver i all hovedsak om dagliglivet og det vanlige, mens figurantene forholder seg mest til mystisk spiritualitet og det asketiske. Mens Luthers helliggjørelse er avhengig av et fellesskap, er Nyssa og Ps-Dio sin helliggjørelse kun avhengig av selvets spirituelle trening.

¹⁶⁵ Mannermaa 2005, s. 65.

¹⁶⁶ *ibid.*, s. 66.

¹⁶⁷ Malherbe & Ferguson 1978, s. 118.

¹⁶⁸ Malherbe & Ferguson 1978, s. 117.

¹⁶⁹ I *LM* spiller ”virtue” en sentral rolle, og i nær kontekst til sitatet knyttes det til oppstigningen. *Ibid.*, s. 117.

¹⁷⁰ Luibheid & Rorem 1987, s. 82.

Som jeg har vist ovenfor knytter Luther helliggjørelsen til "desire of the flesh" og kallet – og begge disse dreier seg i stor grad om nestekjærlighet. Vi har også sett hvilken rolle ekteskapet har for Luther. På dette punktet vil jeg si at de to tilnærmingene ikke er forenelige.

En annen forskjell kan finnes i soteriologien. Nyssa og Ps-Dio skriver i de analyserte tekstene om menneskets aktive prosess for å komme nærmere Gud. Er dette forenelig med Luthers tanke om at alle troende står frelsesmessig likt ovenfor Gud? Spørsmålet blir da om figurantenes prosess er en prosess mot frelse, altså at frelse først finnes i assimilasjonen med Gud. I *LM* ligger fokuset helt klart på at prosessen er uten ende og at perfektjonen aldri vil bli nådd. Kristus har også en rolle i prosessen. Meredith kommenterer: "It is only when we are in Christ, who is perfect in virtue, that we can grow in the knowledge and service of God."¹⁷¹ Kristus blir altså en kvalifisering for prosessen, og en mulig tolkning er at prosessen for Nyssa ikke er en prosess mot frelse, men prosessen stiller mennesket ulikt ovenfor Gud. I min analyse av Ps-Dio har jeg ikke funnet noe som tilsier et skille mellom oppstigning og frelse, i.e. er det rimelig å anta at assimilasjonen med Gud er frelse for ham. Vi kan med andre ord si at figurantenes soteriologi skiller seg fundamentalt fra Luthers. Hos Luther handler ikke helliggjørelse om frelse, men det er rimelig å anta at det i varierende grad gjør det for våre figuranter. Her er de to tilnærmingene uforenelige.

5.2 GUDOMMELIG BEGJÆR I ROM 8,18-30: FORENENDE TANKER

Jeg skal nå undersøke begjærets rolle i helliggjørelsen i et bibelsk perspektiv, med hovedfokus på Åndens rolle. Til nå i denne avhandlingen har ikke Den Hellige Ånd (DHÅ) fått en sentral rolle, men jeg skal forsøke å vise hvilke bidrag det kan gi inn i diskusjonen. Målet mitt er å vise hvordan Paulus gir et bibelsk belegg for begjæret i helliggjørelsen. Det gudommelige begjæret krever en oppmerksomhet ovenfor Ånden – her kommer det immaterielle og abstrakte inn – samtidig som det muliggjør at hele livet er omsluttet av lengselen til Gud, deriblant Luthers dagligdagse helliggjørelse.

I Rom 8, 18-30 skriver Paulus om det eskatologiske håpet om gjenopprettelse. Det er dette hele skapelsen stønner etter, inkludert menneskene: å vende tilbake til Gud. De troende er Guds barn, men det finnes et "enda ikke" – fordi man i eskaton skal bli Guds barn fullt ut. I denne rammen ser man mye gjenkjennbart. Ps-Dios lengsel tilbake, ligner skapelsens

¹⁷¹ Meredith, Anthony. *The Cappadocians*. Outstanding Christian Thinkers. London: Chapman, 1995, s. 77.

stønning.¹⁷² Å bli formet etter Sønnens bilde ligner Luthers indre kamp mellom Kristus i mennesket og den gamle Adam. Det jeg ønsker å utbrodere er Åndens rolle i dette.

Min tese er at Rom 8, 26-27 handler om bønn i Ånden. Nøkkelverset i denne teksten er v. 26. Gordon Fee omtaler denne bønningen: "the Spirit himself is seen as praying from within us and (...) the person involved do not understand what the Spirit is saying – or not saying, as the case may be."¹⁷³ Denne bønningen fra Ånden kommer gjennom to ting: fordi mennesket ikke vet hva de skal be om (v. 26), og på grunn av menneskene og skapelsens lengsel etter å bli forent med Gud (v.23). Jeg mener at "sukkingen" etter å bli forent med Gud er det samme som det gudommelige begjæret. Denne dype bønningen fra Ånden er Guds hjelp til å kanalisere dette begjæret mot Gud, og til formasjon med Sønnen. Men hva er annerledes her enn med all annen bønn? Sarah Coakley beskriver bønneforbildet i Rom 8: "a movement of divine reflexivity, a sort of answering of God to God in and through the one who prays. (...)It is the sense of an irreducible dy-polar divine *activity* – a call and response of divine desire – into which the pray-er is drawn and incorporated."¹⁷⁴ Dette er en bønneform som følger tanken om at det er Ånden som ber i menneskets indre. Dermed blir bønningen en dynamisk handling. Det er det gudommelige begjæret, skapt av Ånden, som drar dette i gang. Menneskets lengsel etter Gud åpner opp får Åndens handling og får dermed også Guds lengsel etter mennesket sin plass.

Jeg innledet med å omtale hvordan den bønn i Ånden i Rom 8,26-27 kan være et forenende element, det skal jeg nå forsøke, slik at jeg kan formulere en teologi om begjærets rolle i helliggjørelsen.

For Nyssa og Ps-Dio spiller begjæret en viktig rolle i helliggjørelsen. Begjæret er viktig fordi det driver mennesket mot Gud. Dermed kan vi tenke at det er lagt i mennesket av Gud. Spørsmålet er da: hvis begjær er noe allment, med to så ulike sider, hvordan kan det drive mennesker mot Gud? Hva da med ikke-troende? Her mener jeg at Ånden har en helt avgjørende funksjon for at man skal kunne forstå begjær som et element i helliggjørelsen. Mens alle mennesker har begjær, så er den troende avhengig av DHÅ for å kunne styre begjæret til å bli et begjær mot det guddommelige. Slik jeg ser det, er et sentralt moment i

¹⁷² "(...) that because of this goodness he makes all things, brings all things to perfection, holds all things together, *returns all things*." Luibheid & Rorem 1987, s. 79.

¹⁷³ Fee, Gordon D. *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1994, s. 581.

¹⁷⁴ Coakley 2013, s. 113.

Rom 8 Åndens ledelse. Dette kan også relateres til å styre begjæret mot Gud. Hos Nyssa ser man i *LM* skyen foran israelittene som et symbol på Åndens ledelse: "the Holy Spirit, who guides toward the Good those who are worthy."¹⁷⁵ Flere andre steder nevner han at mennesket gjennom Ånden kan nå "the depths of God."¹⁷⁶ Nyssa har altså en klar tanke om Åndens ledelse. Ps-Dios trinitariske insistering gjør det vanskelig å i det hele tatt lokalisere personene i treenigheten, men han tilskriver Visdommen evnen til å løfte begjæret fra det fysiske til det guddommelige.¹⁷⁷ Det er ikke urimelig å tenke at Visdommen kan identifiseres som Ånden. Luther skriver i *Den Store Katekismen* om DHÅ som virker til helliggjørelse. Dette forbinder han blant annet med Åndens ledelse da han skriver "fører oss til Kristus."¹⁷⁸ Luther sier eksplisitt at Åndens rolle er å gjøre mennesket hellig.¹⁷⁹ Også i CA XVIII understrekes denne funksjonen: "Men uten Den Hellige Ånd er det menneskelige hjerte uten frykt for Gud, uten tillit til Gud; det tror ikke at det blir hørt, tilgitt, hjulpet og frelst av Gud."¹⁸⁰ Det er her tydelig at for Luther er DHÅ essensiell for å kunne vende seg mot Gud. Det pneumatologiske er et sentralt moment i helliggjørelsen for alle tre. Hos Ps-Dio er det ikke like fremtredende som hos de andre, og hos Luther er ikke linken til begjæret eksplisitt. Jeg mener likevel at Ånden er tydelig hos dem alle og Åndens ledelse kan knyttes til begjæret.

To andre element ved Ånden i Rom 8 er at den hjelper mennesket til å se Guds vilje for det – altså håpet, og bønner - den dype bønner fra Ånden hjelper mennesket mot Gud.

Ånden er førstefrukten av håpet på Guds gjenopprettelse, og en garanti på at håpet i Kristus skal oppfylles. Hvordan kan man se håpet i Ånden hos figurantene og Luther? Hos Nyssa så vi i 3.1.4 at håpet hjelper en til å skjelne det som er i mørket. Han skriver "Hope always draws the soul from the beauty which is seen to what is beyond, always kindles the desire for the hidden through what is constantly perceived."¹⁸¹ Her ser vi at håpet hjelper begjæret å se det som er bakenfor, altså det guddommelige. Også Luther kobler håpet sammen med det guddommelige begjæret i hans *Lectures on Romans*: "Because hope which

¹⁷⁵ Malherbe & Ferguson 1978, s. 82.

¹⁷⁶ *ibid.*, s. 80, 98, 110.

¹⁷⁷ Luibheid & Rorem 1987, s. 81.

¹⁷⁸ Mæland 1985, s. 347.

¹⁷⁹ *ibid.*

¹⁸⁰ *ibid.*, s. 180.

¹⁸¹ Malherbe & Ferguson 1978, s. 114.

comes from a desire for something which we love always increases the love by delay. Thus it happens that the thing hoped for and the person hoping become one through the tenseness of the hoping (...).”¹⁸² Her skriver Luther at håpet kommer fra begjæret, i tillegg til at håpet kan forene mennesket med objektet for håpet. Det er altså en mer eller mindre lik funksjon slik begjæret har blitt beskrevet i analysen: håpet har også egenskapen å føre mennesket mot noe. Det nærmeste man kommer håp hos Ps-Dio er når han alluderer til 1 Kor 13,12, men verken eskatologi eller håp er betydelige størrelser hos Ps-Dio.

Den andre måten Ånden er en hjelp på, er gjennom bønn. Mennesket vet ikke hvordan det skal be, men ber forbønn for mennesket i følge med Guds vilje. Her blir menneskets begjær etter Gud både tent og trent. Denne lengselen etter Gud blir beskrevet i v. 23, og der sies det eksplisitt at det er dem som har fått Ånden som har denne lengselen til Gud. Dette er sammenlignbart med når Ps-Dio beskriver bønn i *DN*. Han sier at bønn er å bli trukket opp mot Gud ved en lenke som henger ned fra himmelen. Mennesket tror det trekker lenken nedover, men blir egentlig dradd opp.¹⁸³ Vi kan se bønn og lengsel forbundet også hos Nyssa. I homilie 1 blir brudens bønn sentral for å komme nærmere Gud: ”cries out her request that her running not be confined to the outer courts of the Good, but that by the firstfruits of the Spirit (...) – of which she was made worthy by the first gift of grace, that is, by a kiss – she may come to the inner shrine of paradise (...).”¹⁸⁴ Her linkes altså lengsel, bønn og ånden sammen som sentrale momenter for brudens ferd mot Gud, og det er gjennom Ånden at bruden blir ”verdigg”. Luther derimot knytter DHÅ opp mot kirken, som også innbefatter bønn. I *A Simple Way to Pray* skriver Luther om hvordan han pleier å be, og her er blant annet trosbekjennelsen og de ti bud sentrale.¹⁸⁵ Det sentrale for Luther er ikke at han ber i Ånden, men at uten DHÅ vil ikke mennesket vite om Kristus og troen, fordi det ved DHÅ er ”lagt inn i våre hjerter.”¹⁸⁶

¹⁸² Oswald, Hilton C. *Luther's Works* vol. 25. Philadelphia: Fortress Press, 1972, s. 364.

¹⁸³ Luibheid & Rorem 1987, s. 68.

¹⁸⁴ Norris 2012, s. 43.

¹⁸⁵ Lehmann, Helmut T. & Wiencke, Gustav K. *Luther's Works* vol. 43. Philadelphia: Fortress Press, 1968, s. 193-195.

¹⁸⁶ Mæland 1985, s. 347.

5.3 HVORDAN KAN MAN FORSTÅ BEGJÆR SOM ET ELEMENT I HELLIGGJØRELSEN?

I begynnelsen av dette kapittelet spurte jeg hvordan figurantene kunne være ressurser for forståelsen av helliggjørelse i dag. Etter å ha drøftet deres teologi skal jeg nå forsøke å gi noen konkluderende kommentarer om helliggjørelse for i dag, med utgangspunkt i denne avhandlingens hovedmoment – begjæret. Dette er også et forsøk på å avslutningsvis svare på avhandlingens problemstilling, som en konkluderende kulminasjon av analysen og drøftingen.

Som det ble vist i innledningen har begjær et dårlig rykte i deler av den kristne kulturen. Det blir kun forbundet med det fysiske, og hovedsakelig i negativ forstand. Etter å ha undersøkt begjærets rolle postulerer jeg at begjæret kan være en ressurs for mennesket i dets søken etter å komme nærmere Gud. Vi har hos figurantene sett at det asketiske og kontemplative får stor plass, noe det ikke får i dag. Men som vi har sett i drøftingen, spiller også DHÅ en rolle i dette. Hvilken rolle kan det kontemplative ha, dersom det ikke er knyttet til Ånden? Den pneumatologiske kontemplanjonen og askesen har jeg vist at kan være et middel til å utdanne begjæret, slik at det leder oppover, mot Gud. Paulus lærer mennesket, gjennom forbildet i Rom 8,26-27, hvordan det i det kontemplative kan la Ånden lede det til å ønske mer av Gud - gjennom håpet det har fått. Gjennom Ånden kan begjæret bli til et gudommelig begjær som driver mennesket til dets skaper. Håpet har en i Ånden som ber Guds vilje for mennesket, og dermed transenderer begjæret slik at dets *telos* er Gud.

På den andre siden, er menneskene skapt av Gud til å leve i fellesskap, og Luther har vist at helliggjørelsen også finnes i det dagligdage. Luther har vist at mennesket skal prise Gud med sitt liv, fordi en er kalt av Gud. Dette handler ikke om en trivialisering av helliggjørelsen, men en annen forståelse av kallet. Dersom mennesket gjør de gjerningene Gud kaller det til, blir livet levd i ære til Gud. Dette har også en pneumatologisk ramme: DHÅ virker til helliggjørelse i mennesket gjennom å kalle det til gode gjerninger, til kirken og til bønn. Det er også gjennom Ånden at begjæret kommer inn i den dagligdage tilnærmingen: i Ånden vekkes begjæret og lengselen etter å forenes med Gud, det gjør at viljen til å leve etter Guds kall blir større.

Hvis mennesket holder disse to delene sammen – den kontemplative bønneren hvor en møter Ånden og kallet til å ære Gud med sitt liv – vil helliggjørelsen bli virkeliggjort i mennesket gjennom begjæret etter Gud.

6 OPPSUMMERING

Denne avhandlingens har analysert og drøftet utvalgte verk av Gregor av Nyssa og Pseudo-Dionysios for å finne ut hvordan man kan forstå begjær som et element i helliggjørelsen. Jeg har gått gjennom de utvalgte verkene (se 1.2) for å analysere hvordan figurantene bruker og forstår begjæret. Etter denne analysen gjorde jeg en komparativ drøfting for å bli mer oppmerksom på likheter og ulikheter hos de to figurantene. Da rettet jeg fokuset mot underproblemstillingene. Gjennom denne drøftingen kunne jeg konkludere i henhold til underproblemstilling¹ at ulike forståelser av kropp-sjel forholdet påvirker forståelsen av begjær som element i helliggjørelsen på den måten at Ps-Dios kropp-sjel dualisme gjør at for ham er begjæret i helliggjørelsen et metafysisk konsept. Mens Nyssa som ikke skiller kropp-sjel forstår begjæret i helliggjørelsen som et reelt fysisk konsept, derfor er det også viktig for ham å utdanne begjæret, slik at det fysiske ikke blir begjærets primære mål. I henhold til underproblemstilling² kunne jeg konkludere med at forståelsen av rasjonalitet og irrasjonalitet har en betydning for hvilken rolle begjæret får i helliggjørelsen. For Nyssa har det den betydning at rasjonalitet er det gode, mens irrasjonalitet er det onde. Begjæret må rasjonaliseres for å rettes mot Gud, dette henger sammen med at han ser på rasjonaliteten som et bilde av det gudommelige i mennesket. For Ps-Dio derimot får ikke rasjonaliteten stor plass, men i forbindelse med helliggjørelse må rasjonaliteten forsvinne. Irrasjonaliteten kan for Ps-Dio gi plass til menneskets begjær, dette ses for eksempel i ekstasen.

I avhandlingens siste del, den systematisk-teologiske drøftingen var formålet todelt. Den ene formålet var å sette figurantenes abstrakte tilnærming opp mot Luther, både av konfesjonelle årsaker og fordi hans tilnærming til helliggjørelse er dagligdags – altså en slags motsetning. Den andre formålet var gjennom Rom 18,18-30 å se etter bibelsk grunnlag for den teologien jeg hadde funnet, bringe inn et pneumatologisk perspektiv jeg mener har manglet, og forsøke å samle trådene.

Det nye Luther bringer til bordet er at helliggjørelsen ikke trenger være en abstrakt og mystisk spiritualitet, men heller en kristosentrisk holdning til det dagligdags. For ham er det like helliggjørende å vaske bleier som å knele til aftenbønn. Det handler om i hvilket perspektiv en lever det daglige livet. Luther understreker at bleievasken er god fordi den gjøres som en hyllest til Gud og hans skapelse, og i takknemlighet for det Gud gir og det forvalteransvaret Gud gir. Her så vi at Luther til en viss grad er forenelig med figurantene, men spesielt soteriologien gjør de to linjene vanskelig å forene fullt ut.

Jeg forsøkte å bringe alt sammen gjennom Åndens forbønn i Rom 8. Dette ble gjort gjennom tre punkter som finnes i teksten: åndens ledelse, bønn og håp. I denne delen viste jeg at Åndens rolle er i stor grad forenende for figurantene og Luther. Åndens ledelse hjelper mennesket å styre begjæret mot Gud, bønn i Ånden trekker oss mot Gud og hos Luther foregår dette i stor grad gjennom fellesskapet i kirken. Det siste punktet er håpet, som både hos Luther og Nyssa er et slags kompass for menneskets vei mot Gud.

BIBLIOGRAFI

- Bauer, Walter, William F. Arndt, & Frederick William Danker. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd Ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Callahan, Virginia W. *Ascetical Works*. The Fathers of the Church. Vol. 58. Washington: Catholic University of America Press, 1967.
- Clark, Elizabeth A. *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2004
- Coakley, Sarah. *Re-thinking Gregory of Nyssa*. Malden, Mass: Blackwell Publishing, 2003.
- Coakley, Sarah. "Pleasure Principles." *Harvard Divinity Bulletin* vol. 33, no. 2 (2005)
- Coakley, Sarah. *God, Sexuality and the Self: An Essay 'On the Trinity'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013
- Fee, Gordon D. *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1994.
- Fowler & Lamb. *Plato*. Vol. 36. The Loeb Classic Library. London: Heinemann, 1914
- Fowler. *Plato*. Vol. 167. The Loeb Classic Library. London: Heinemann, 1926.
- Harrison, Verna E.F. (1996). Gender, generation, and virginity in Cappadocian theology. *The Journal of Theological Studies*, 47(1).
- Graff-Kallevåg, Kristin. "The Triune God and Baptism: An analysis and discussion of the relationship between the trinity and baptism in the theology of Robert W. Jenson and Cathrine M. LagCugna." (PhD diss., Det Teologiske Menighetsfakultet, 2014).
- Henriksen, Jan-Olav. *Tegn, Tekst Og Tolk: Teologisk Hermeneutikk I Fortid Og Nåtid*. Oslo: Universitetsforlaget, 1994
- Henriksen, Jan-Olav & Shults, F. LeRon. *Saving Desire: The Seduction of Christian Theology*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2011
- Karant-Nunn, Susan C. & Wiesner-Hanks, Merry E. *Luther on Women: A Sourcebook*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- LaCugna, Catherine M. *God for Us: The Trinity and Christian Life*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.
- Lamb, Walter R. M. *Plato*. Vol. 166. The Loeb Classical Library. London: Heinemann, 1925.
- Lehmann, Helmut T. & Atkinson, James. *Luther's Works* vol. 44. Philadelphia: Fortress Press, 1966.
- Lehmann, Helmut T. & Wiencke, Gustav K. *Luther's Works* vol. 43. Philadelphia: Fortress Press, 1968.
- Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Cambridge: Clarke & Co, 1957.
- Louth, Andrew. *Denys the Areopagite*. Outstanding Christian Thinkers. London: Continuum, 2001.
- Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2007.
- Luibhéid, Colm & Rorem, Paul. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1987.
- Læg Reid, Sissel & Skorgen, Torgeir. *Hermeneutikk: En innføring*. Oslo: Spartacus, 2006.
- Malherbe, Abraham J. & Ferguson, Everett. *The Life of Moses*. The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1978.
- Mannermaa, Tuomo. *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Mannermaa, Tuomo. *Two Kinds of Love: Martin Luther's Religious World*. Minneapolis, Minn: Augsburg Fortress, 2010.
- Meredith, Anthony. *The Cappadocians*. Outstanding Christian Thinkers. London: Chapman, 1995.
- Mæland, Jens Olav. *Konkordieboken: Den Evangelisk-lutherske Kirkes Bekjennelsesskrifter*. Ny Norsk Oversettelse. ed. Oslo: Lunde, 1985.
- Norris, Richard A. *Homilies on the Song of Songs*. Vol. No. 13. Writings from the Greco-Roman World. Atlanta, Ga: Society of Biblical Literature, 2012.

- Nygren, Anders. *Eros Och Agape*. Vol. 181. Aldusbok. Stockholm: Aldus/Bonniers, 1966.
- Oswald, Hilton C. *Luther's Works* vol. 25. Philadelphia: Fortress Press, 1972
- Pelikan, Jaroslav & Hansen, Walter A. *Luther's Works* vol. 27. Philadelphia: Fortress Press, 1964.
- Porter, Stanley E. & Robinson, Jason C. *Hermeneutics: An Introduction to Interpretive Theory*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2011
- Proclus, Diadochus & Dodds, E. R. *Proklou Diadochou Stoicheiosis Theologike: The Elements of Theology*. 2nd ed. Oxford: Clarendon, 1963.
- Rist, John M. "A Note On Eros and Agape in Pseudo-Dionysius." *Vigiliae Christianae* 19, no. 1 (1965): 235-43.
- Roth, Catharine P. "Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue On the Soul and Resurrection." *Vigiliae Christianae* 46, no. 1 (1992): 20-30.
- Schaff, Philip & Wace, Henry. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Father of the Christian Church 2. Series v. 5: Gregory of Nyssa: *Dogmatic Treatises, Etc*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1954.
- Stolt, Birgit. *Luther Självt: Hjärtats Och Glädjens Teolog*. Skellefteå: Artos, 2004.
- Suchla, Beate Regina. *Corpus Dionysiacum*. Vol. 33. Berlin: Walter De Gruyter, 1990. Print. Patristische Texte Und Studien.
- Svenungsson, Jayne, Sigurdson, Ola & Hyllienmark, Olov. *Postmodern Teologi: En Introduktion*. Stockholm: Verbum, 2006.
- Wingren, Gustaf. *Luther on Vocation*. Philadelphia, Pa: Muhlenberg Press, 1957.
- Wyller, Egil A. *Drikkegildet I Athen: Symposion*. Oslo: Grøndahl Dreyer, 1994.