

## TVÅ SLAGS MONOTEISM

Gud är inte ett föremål för vetenskapliga studier, och teologin är fullkomligt annorlunda än filosofernas tänkande. Teologen söker inte Gud som man söker ett ting, utan fascineras av honom som man fascineras av en person. Det är därför att han själv först har blivit funnen av Gud – därför att Gud, om man så kan säga, har sökt upp honom i Uppenbarelseens möte – som han nu kan söka Gud på samma vis som man med hela sitt väsen (alltså också med förnuftet) söker en närvaro. Teologins Gud är ”Du”, det är Bibelns levande Gud, förvisso absolut, men ett personligt absolut som man i bönen duar.

”Jag-du”-förhållandet mellan den troende och en personlig Gud finns också utanför den judisk-kristna traditionen. Då rör det sig emellertid inte om den allsmäktige och ende Guden, utan bara om en bland många av polyteismens gudaväsen. Polyteismen är mestadels ingenting annat än en lägre form av monoteism; men det absoluta som ”gudarna” uppgår i är aldrig personligt. ”Gudarna”, och i Indien även den ”personlige” guden, är endast former och aspekter av ett opersonligt absolut, och dessa är för det icke-kristna östern inte mindre tänkbara än världen som omger dem; bådadera är dömda att upplösas och sjunka in i det inre utan spår. I detta ”uppgående” finns det ingenting som är ”annat”; all personlig relation försvinner i det.

Det var på samma sätt med antikens grekiska gudar, som var underkastade ett namnlöst och alltförhärskande ”tvång”. Filosoferna såg inte en Person ovanför dessa gudar, utan en högre tillvaro, strålande och orubblig, ett opersonligt väsens sfär av skönhet. Så var det med Platon, med stoikerna och till och med med Aristoteles. ”Nyplatonismen” utvecklade i sin tur en ”uppgåendets” mystik som i viss mån påminner om Indiens.

Det är värt att uppehålla sig lite vid Plotinos, som möjligen utgör den icke-bibliska antikens höjdpunkt och vars tankar många fäder skulle anamma och göra bruk av (vilket också fick dem att verkligen bära frukt).

Enligt Plotinos är *världssjälens* kunskapens första nivå. Denna omfattar den mångsidiga kosmiska enheten och bland dess former räknas även gudarna.

Ovanför denna finns *förnuftet*, både i världens centrum och inom människan, och det är en högre nivå av enhet. Också varat finns på denna nivå av *nous*; egentligen är det identiskt med *nous*, liksom tanken med sitt föremål – föremålet finns därför att det tänks och tanken därför att föremålet i sista hand kan reduceras till ett tankeväsen. Denna identitet är dock inte absolut, eftersom den ger sig tillkänna i ett växelspel där olikheten fortfarande finns med. För att till fullo lära känna det Ena måste man alltså nå bortom *nous*.

Bortom tanken och den tänkta verkligheten, som i det yttersta är varats och förnuftets tvåfaldighet, möter icke-förståelse och icke-vara – det negativa betecknar i detta fall någonting mera, något översinnligt. Här måste man tåga: det utsägliga kan inte nämnas, eftersom det inte liknar någonting eller begränsas av något. Det enda sättet att nå det är att inte känna till det: genombrottet till det översinnliga, okunskapen, är extas. Vid det okännbaras tröskel når filosofin sin höjdpunkt och dör för egen hand. Det Ena kan inte kännas annat än före och efter extasen, vilket betyder att man inte känner det, eftersom det inte är i extas. I extasen finns det i sin tur ingen annan och därför inte heller någon kunskap eller kännedom. Plotinos upplevde extasen fyra gånger i sitt liv, meddelar oss Porfyrios. Denna kännedom om den gudomliga naturen uppstår och utplånas på en gång i okunskapens opersonlighet.

I motsats till de flesta religioner och metafysiska läror, där ”jag-du”-förhållandet upphör så snart man når innanför gudomens hägn, hävdar Bibeln den personlige Gudens bestämda och unika karaktär i det att han på en och samma gång är absolut och personlig. Därmed uppstår emellertid en annan begränsning i förhållande till kristendomens fulla uppenbarelse: judarnas Gud döljer djupet av sin natur, han ger sig inte tillkänna annat än genom sin auktoritet, och själva hans Namn är utsägbart. Ett ogenomträngligt ljus omger honom som ingen människa kan se utan att dö. Det finns ingen ömsesidighet mellan denna skrämmande gudamonad och det skapades underlägsenhet; inget möte ansikte mot ansikte är möjligt. Det är från Gud ensam som ordet kommer, från människan kommer ingenting annat än dunkel lydnad och tro. Israel äger nog taget inget tillträde till ”teologin” i den bemärkelse fäderna ger ordet.

Utanför kristendomen finns alltså dessa två:

- en monoteism som bekänner Guds personliga karaktär, men inte känner till hans natur – den levande Guden, men inte det gudomliga livet. Detta gäller för judarna (och senare för islam, som är ”abrahamitisk”).
- En metafysisk monoteism som anar naturen av det absoluta, men inte kan nå det annat än genom upplösningen av personen, precis som i den antika världen (och än idag i de traditioner som inte är av semitiskt ursprung).

Å ena sidan en uppgåendemystik där gudskunskapen visar sig omöjlig därför att Guds egen person försvinner i det utsägliga, å andra sidan personlig lydnad till en personlig Gud, men ingen vision av den gudomliga naturen, vars kännedom blockeras av Guds liksom tillslutna person. Å ena sidan drunknar personen i naturen, å andra sidan skyler den gudomliga personen naturen. Utanför kristendomen kan man alltså möta en kännedom som inte är möjlig (eftersom den förnekar både den som känner och den som är känd) och en kännedom som är förbjuden (eftersom det inte finns någonting gemensamt och ingenting som förmedlar mellan Skaparen och det skapade).

Kristendomen befriar människan från dessa båda begränsningar genom att samtidigt och helt och hållet uppenbara både den personlige Guden och hans natur. På så vis fullkomnas det bästa i Israel och det bästa i de andra religionerna och lärorna, inte som en kultursyntes, utan i och genom Kristus. Det är i honom som mänskligt och gudomligt förenar sig och den gudomliga naturen når ut till den mänskliga för att gudomliggöra den. Detta är svaret på Israel. Sonen är dock av samma väsen som Fadern och Anden, och detta är svaret på de opersonliga metafysiklärorna: den gudomliga naturen befinner sig inte bortom personen, dess fullhet består tvärtom i de gudomliga personernas gemenskap och det är genom en personlig gemenskap som den når människan.

Dessa svar är svåra att ta till sig, och fullkommandet i Kristus utgör därför också en ”stöttesten” och en ”dårskap”.

- ”Stöttesten för judarna”: hur skulle den Ende, den Översinnlige, Gud bortom alla mänskliga mått, kunna ha en son som själv är Gud och ändå en människa som har blivit korsfäst och förödmjukad?

- ”Dårskap för grekerna”: hur skulle det opersonligt absoluta kunna bli till en människa och det eviga, orörliga träda in i tiden? Hur skulle Gud kunna bli just det som man måste överkomma för att sjunka in i honom?

Kristendomen är fullkommande och stötesten. Vad än de ”greker” och ”judar” som förkastar Kristus anser, bör det inte finnas någon skillnad mellan greker och judar i *kyrkan*, det vill säga i detta Ords kropp som sammanfattar allting och rättar, renar och sätter på plats all sanning.

Två faror uppstår här: den första är att teologen blir en ”grek” i kyrkan, att han låter sig styras av sina formuleringar så mycket att uppenbarelsen intellektualiseras och både den bibliska jordnäret och gudsmötets existentiella karaktär, dold bakom Israels synbara antropomorfism, går förlorade. Det är en risk som har funnits alltifrån skolastikens dagar till artonhundratalets forskare, men den har i vår tid mötts av en annan som kommer från det motsatta hållet, nämligen en i någon mån ”arrangerad” bibelvetenskap som vill sätta den hebreiska traditionen i opposition till ”grekernas filosofi” och skriva om allting i rent semitiska termer.

Teologin bör förkunnas på ett allmängiltigt sätt. Det var inte av en händelse som Gud försatte kyrkofäderna i en grekisk miljö – kravet på filosofisk klarhet och upplevelsedjup tvingade dem att rena och helga filosofernas och mystikernas språk för att ge åt det kristna budskapet, som omfattar och ändå övergår Israel, hela dess världsomspännande vidd.

### *Negationens och bekräftelses väg*

I uppenbarelsen lär man känna Gud som i ett personligt förhållande. Uppenbarelsen är alltid uppenbarelse för någon, den utgörs av möten som äger rum inom en historia. I sin helhet är uppenbarelsen en historia, den är det verkliga i historien, från skapelsen till den yttersta dagen.

Uppenbarelsen är därför ett ”teokosmiskt” förhållande som omfattar även oss. Det är inte bara det att vi utan den är oförmögna att lära känna Gud, utan också att vi inte kan ”objektivt” bedöma den utifrån: uppenbarelsen vet inte av något ”utanför”, det är den som

utgör det förhållande mellan Gud och världen i vilket vi befinner oss, vare sig vi vill eller inte.

Uppenbarelsen sker i världen, men Gud bekräftar genom den sin transcendens i förhållande till skapelsen. Om man definierar det transcendentum som det som faller utanför vår kunskaps och erfarenhets räckvidd, måste man säga att Gud inte bara inte är av denna världen. Han övergår till och med sin egen uppenbarelse.

Gud är inneboende och översinnlig på samma gång: inneboende och översinnlighet förutsätter varandra. Ren översinnlighet är orimlig: eftersom själva föreställningen om en orsak förutsätter verkan, kan man inte föreställa sig Gud som världens översinnliga orsak. Inneboendet gör det i uppenbarelsens logik möjligt för oss att tala om översinnligheten. Om inte översinnligheten i sista hand vore onåbar skulle det dock inte finnas något som helst inneboende.

Det är därför som vi inte kan föreställa oss Gud i sig själv, i sitt väsen, sin hemlighet. Vi förstummas när vi försöker tänka oss Gud i sig, ty varken tanke eller tunga kan fånga det obegränsade med begrepp som måste begränsa för att definiera. De grekiska fäderna använde sig då av den *apofatiska vägen* för att lära känna Gud.

Negationens metod (den apofatiska) består i att försöka lära känna Gud inte genom vad han är (det vill säga i förening med vad vi som skapade varelser erfar), utan genom vad han inte är. Det sker genom en rad negationer. Även nyplatonikerna och indierna har följt denna väg, ty den är oundgänglig för envar som vänder sig till Gud och höjer sin tanke till honom. Dess höjdpunkt inträffar med Plotinos och filosofins självavskaffande, där filosofen förvandlas till mystiker. Utanför kristendomen leder den dock inte till annat än en avpersonalisering både av Gud och den människa som söker honom. Det ligger med andra ord en avgrund mellan detta sökande och den kristna teologin, även när den senare verkar följa i Plotinos spår. Gregorios av Nyssa eller Pseudo-Dionysios Areopagita (i sin traktat om den mystiska teologin) betraktar inte apofatismen som uppenbarelsen själv, utan som det i vilket uppenbarelsen tas emot, och de når till sist fram till den dolde Gudens personliga närvaro. För dem innebär inte nekandets väg en tomhet där subjekt och objekt försvinner – den mänskliga personen upplöses inte utan kommer ansikte mot ansikte med Gud och uppnår enligt nåden en förening utan sammanblandning. Apofatismen innebär att

man förnekar det som Gud inte är. Man tar till att börja med undan allt skapat, till och med de stjärnströdda himlarnas kosmiska härlighet och änglasfärens ljus av rent förnuft. Sedan stryker man de allra högsta egenskaperna – godhet, kärlek, vishet. Allra sist avlägsnar man själva existensen. Gud är ingenting av allt detta; till sin natur är han okännbar, han är ”inte”. Ändå är detta – och häri ligger den kristna paradoxen – den Gud som jag säger ”Du” till, som kallar på mig och som uppenbarar sig, personlig, levande. I Johannes Chrysostomos’ liturgi ber man före Fader Vår: ”Skänk oss, Herre, mod att utan fruktan och i förtröstan kalla dig Fader i vår bön”. Den grekiska texten lyder: ”... kalla dig, *epouránion theón* (det vill säga Gud-bortom-himlarna, onämbare, apofatiska Gud) för Fader och våga be till dig”. Man ber om det djärva och enkla att säga ”Du” till Gud.

Det är här som *bekräftandets väg*, den ”katafatiska”, möter negationens. Gud är dold och bortom allt som uppenbarar honom, men han uppenbarar sig. Han är vishet och godhet. Hans natur förblir okännbar i sitt djup, och det är just därför som han uppenbarar sig. Den katafatiska vägen måste hela tiden rättas genom erinran av apofatismen. Denna erinran bör rena våra begrepp genom kontakten med det onåbara och förhindra att de antar en begränsad mening. Gud är förvisso vis, men inte på något vanligt sätt, så som en köpman eller filosof är det. Strängt talat är hans vishet inte heller en nödvändig del av hans natur. De allra mest upphöjda gudsnamnen ger uttryck för gudsväsendet, men inte ens kärlek är en uttömmande beskrivning. De utgör de egenskaper genom vilka gudomen når ut utan att hans hemliga ursprung, hans natur, någonsin blir uttömd eller omfattas av vår blick. Vi kan med våra renade begrepps hjälp närma oss Gud, och de gudomliga namnen låter oss till och med på sätt och vis träda in i honom, men hans väsen kan vi aldrig fånga. Om så vore fallet skulle han kunna bestämmas av sina egenskaper; men Gud kan inte bestämmas av någonting, och det är just därför som han är personlig.

Det är i denna anda som Gregorios av Nyssa skriver sin kommentar till Höga Visan, i vilken han ser själens (och Kyrkans) mystiska bröllop med Gud. Kvinnan som söker sin älskade är själen som söker sin Gud. Den älskade dyker upp och försvinner på nytt. Så gör också Gud: ju mera själen lär känna honom, desto mera drar han sig undan den och desto större blir dess kärlek. Ju mera Gud mättar den med sin närvaro, desto mera törstar den efter en mera fullkomlig närvaro och ger sig ut på jakt efter den. Ju mera själen uppfylls av Gud, desto mera ser den honom som översinnlig. Den gudomliga närvaron tränger in i själen, men denna söker alltmer det outtömliga väsendet som, i sin egenskap av väsen, är

onåbart. Sökandet blir utan slut, och det är i detta gränslösa vidgande av själen, där kärleken ständigt överflödar och förnyas i ”begynnelsens begynnelse”, som Gregorios ser den kristna salighetsvisionen. Skulle man känna Guds natur vore man Gud själv. Föreningen mellan skapad och Skapare är just denna oändliga färd, där själen upplever det ständigt minskande och alltid oändliga avståndet mellan sig själv och Guds väsen allteftersom den uppfylls, det avstånd som gör kärleken möjlig och väcker den till liv. Gud kallar oss, och detta kall, som på en gång uppenbarar och döljer honom, omsluter oss – vi kan inte nå honom annat än genom denna kontakt, som för att över huvud taget vara möjlig förutsätter att Gud till sitt väsen förblir evigt onåbar.

Också Gamla testamentet känner till denna negativa faktor. Det framgår av mörkersymboliken, som så ofta har använts av kristna mystiker. ”Han dolde sig inne i mörkrets tält”, säger psaltarpsalmen 18, och Salomo börjar sin tempelinvigningsbön med orden: ”Herren har sagt att han vill bo i dunklet” (1 Kung 8:12). Vi kan också nämna mörkret på Sinai.

Upplevelsen av denna översinnlighet hör till den kristnes mystiska liv: ”Även när jag är förenad med dig, även när jag inte tycks vara annat än du, vet jag ändå att du är mästaren och jag tjänaren”, säger den helige Makarios. Det handlar inte längre om den plotinska extasens osägbara uppgående utan om ett personligt förhållande som på intet vis förringar det absoluta, men i stället uppenbarar det som ”annorlunda”, det vill säga ständigt nytt och outtömligt. Väsenbegreppet begränsar inte kärleken här, tvärtom – men det visar på den logiska omöjligheten av en ”kartläggning” som skulle ringa in och liksom ”tömma” Gud. Detta är förhållandet mellan Guds person, ett väsen som i sig är onåbart, och den mänskliga personen. I sin intighet utplånas hon inte i föreningen utan förvandlas alltmedan hon förblir en person, eller snarare fullkomnas som person. I annat fall skulle det inte finnas någon *religio*, någon kontakt eller länk.

Den sanna kristna teologins källa är därför bekännelsen av att Guds Son har blivit människa. Det är ju därigenom som en person i sig förenar gudomens översinnliga, okännbara natur med människonaturen. De två naturenas förening i Kristus är föreningen mellan det som är bortom himlarna och jorden, ja, ända ned i graven och dödsriket. I Kristus blir det översinnliga inneboende och gör att vi kan tala om Gud, det vill säga vara teologer. I detta ligger hela mysteriet: att människan har sett (och ser) Gud i Kristus – att

hon har sett (och ser) den gudomliga naturens strålgans i Kristus. Denna gudomens och mänsklighetens oblandade förening i en enda person stänger ute det metafysiska försvinnande som skulle svepa undan Treenigheten för att låta allt försjunka i det opersonliga – tvärtom kan nu uppenbarelsen genom den framstå som ett möte, en gemenskap.

\*

Den grekiska filosofin har som vi kan se både öppnat och stängt till för kristendomen. Genom att prisa Logos och den himmelska Skönheten – kanske inte Guds, men åtminstone det gudomligas – öppnade den. Genom att framställa frälsningen som en flykt undan verkligheten stängde den. Man har velat sätta den antika världens ”livsglädje” mot kristendomens dysterhet. Gör man det glömmer man emellertid den grekiska teaterns tragiska ödestro och Platons stränga asketism, hur han jämställde kroppen med graven (*soma-sema*) och införde dualismen mellan det materiella och det i sinnet skådade för att kunna förkasta det materiella som ett blekt återsken och uppmana människan till att fly bort från det. Antikens tankar beredde på ett vis vägen inte bara för kristendomen, i vilken de överträffar sig själva, utan också för gnostikernas och manikéernas mer eller mindre otympliga former av dualism, där de låser sig fast i motståndet till Kristus. Det som saknas i detta tänkande är inkarnationens faktum, som på en gång utgör dess hopp om fullkomnande och dess stötesten. Den helige Augustinus ger ett beundransvärt vittnesbörd om denna krock mellan den antika världen och kristendomen när han beskriver sin ungdom. Han skriver om sin upptäckt av *Enneaderna*:

Där fann jag att i begynnelsen var Ordet (han läser in evangelisten Johannes i Plotinos). Jag fann att människosjälens vittnar om ljuset, men inte själv är ljus... Dock fann jag inte att Ordet skulle ha kommit till jorden eller att han skulle ha tagits emot där. Jag fann inte att Ordet skulle ha blivit kött. Jag fann att Sonen kunde vara Faderns like, men inte att han utplånade sig själv och led förödmjukelsen av en död på korset... eller att Fadern hade gett honom namnet Jesus.

Teologin, däremot, utgår ifrån detta namn.



### *Treenigheten*

Att inkarnationen är utgångspunkten gör genast treenighetsmysteriet till teologins mittpunkt. Den som blir människa är ju inte någon annan än Ordet, det vill säga den andra personen i Treenigheten. Inkarnationen och Treenigheten är alltså oskiljaktliga. Med tanke på en del kritik från protestantiskt håll och den liberalism som menar att evangeliet och teologin inte går ihop, måste vi betona att den ortodoxa treenighetsläran är rotad i evangeliet. Är det kanske möjligt att läsa evangeliet utan att ställa sig frågan: Vem är Jesus? När Petrus bekänner: ”Du är den levande Gudens Son” (Matt 16:16) och Johannes öppnar evigheten för oss med sitt evangelium, då inser vi att det enda rimliga svaret finns i läran om Treenigheten – Kristus, Faderns enfödde Son, Gud liksom Fadern, en och samma gudom och ändå annan person.

Den rikaste källan till vår kunskap om Treenigheten är nämligen Johannesevangeliets inledning (tillsammans med Första Johannesbrevet), och det är därför som dessa betydande texters författare i den ortodoxa traditionen kallas för den helige Johannes Teologen. Redan från inledningens första vers kallas Fadern Gud och Kristus Ord – i denna begynnelse, som inte är kronologisk, utan ontologisk är Ordet på en gång Gud (”i begynnelsen ... var Ordet Gud”) och annorlunda än Gud (”och Ordet var hos Gud”). De tre uttagarna hos Johannes – ”i begynnelsen var Ordet; och Ordet var hos Gud; och Ordet var Gud” – är fröet till hela treenighetsteologin. Från den första början gör de det nödvändigt för oss att bekänna både identitet och olikhet i Gud.

Det lockar förvisso att bryta antinomin genom att rationalisera den ena eller den andra av termerna. Det var så som två stora kätterska böjelser mer eller mindre öppet gav sig tillkänna: unitarismen och triteismen. Unitarismen har ofta tagit formen av en absolut monarki – i Gud finns bara en person, Fadern, och Sonen och Anden är bara hans kraft eller emanationer. Sabellius gav den på 200-talet dess mest fulländade form, modalismen, i vilken själva begreppet person försvinner. För Sabellius är nämligen Gud ett opersonligt väsen som på olika vis uppenbarar sig i världen. De tre personerna är under sådana omständigheter ingenting mera än tre på varandra följande former som hans verksamhet tar, tre uttryck som en och samma oföränderligt enkla monad gör bruk av i världen. Genom skapelsen visar sig Gud som Fader. Gudsuppenbarelsens första fas, som är förknippad med världens skapelse och paradistillvaron, äger Faderns form. Synden förändrade dock

relationen mellan Gud och människan: Faderns tid kom till ända och Gud iklädde sig en annan gestalt, nämligen Sonen, vars fulla uppenbarelse sammanfaller med inkarnationen. Gudomens sonhet upplöses i och med himmelfärden i det odefinierade väsendet och en annan form stiger fram, Anden. När världsalltet gudomliggörs vid den yttersta domen kommer äntligen allting att uppgå i den odelade monaden. Denna Treenighet är ren illusion och har ingenting med Guds verklighet att göra: personerna försvinner helt och hållet i naturen.

Den motsatta heresin, ren triteism, har aldrig formulerats. Även om en splittrad Treenighet är något så absurt att det knappt låter sig framställas, kan man dock ofta iaktta ett försvagande av ömsesidigheten inom Treenigheten – en Treenighet som saknar jämlikhet och till slut lossnar i fogarna. Subordinationistiska strömningar var starka i det kristna sinnet före Nicaea, i synnerhet hos Origenes. Påverkad av den sentida platonismen identifierade man Fadern med den allra högsta enheten och kunde därmed inte särskilja Sonen annat än genom att sätta honom på ett lägre plan. Gudomligheten var inte hans egen, han var bara delaktig av Faderns gudomliga natur. På så vis blev Ordet den Enes verktyg och den Helige Ande blev i sin tur ett verktyg för Sonen i förhärligandet av Fadern.

Denna tendens utvecklade sig hos Arius till ett kätteri som fördärvade enheten i Treenigheten. Arius höll Fadern för Gud och förutsatte att allt som inte är Gud är skapat. Alltså är också Sonen skapat, eftersom han ju är annorlunda än Fadern – skillnaden i person blir till väsenskillnad. Sonen i sin tur skapar Anden, och Treenigheten blir till en hierarki där det lägre tjänar som verktyg åt det högre och där den brolösa avgrund som skiljer skapat från oskapat gapar vid. Utgående blir till skapelse – Sonen och Anden, ”barnbarnet”, är från den faderliga gudomligheten fullkomligt fristående skapelser och treheten kan inte komma till stånd annat än om enheten sprängs.

I motsats till detta kan Kyrkans svartsjukt bevarade tro fånga Guds enhet och olikhet i ett enda svep, i en enda bekännelse. Även vårt förnuft måste dock vara religiöst – det är inte bara känslan som skall öppna sig för sanningen, utan också tanken. Eller snarare: varken den ena eller den andra för sig, utan hela vårt väsen, på en gång brinnande och klarsynt. Den kristna tankens seger består i att den under de fyra första århundradena kunde formulera en definition som gav hedningarna insikt i Treenighetens fullhet – i synnerhet under 300-talet, som mer än något annat var ”Treenighetens århundrade”. Kristendomen

anpassades inte till förnuftet, utan förnuftet anpassades till kristendomen – det skedde en övergång från filosofi till åskådande, och tanken mättades av ett mysterium som inte är en hemlighet att dölja utan ett outsinligt ljus. Detta väldiga verk, i vilket Athanasius av Alexandria, Basileios, Gregorios av Nyssa, Gregorios av Nazianzos och även Hilarius av Poitiers deltog, gav äntligen åt Kyrkan en möjlighet att med termen *homoousios* formulera mysteriet att Gud är trefaldig och en enda. *Homoousios* betyder ”av samma väsen, till väsendet identisk” – det är ett adjektiv som hör till Sonen, som är Gud och ändå en annan än ”Gud”; densamme, men inte Fader. ”Ordet var hos Gud” (*pros ton theón*), står det i Johannesevangeliets inledning. *Pros* anger en rörelse, en dynamisk närhet: man skulle kunna översätta det med ”tillmötes” i stället för ”hos”: ”Ordet var Gud tillmötes”. *Pros* är alltså avsett att ange en relation: relationen mellan Fadern och Sonen är den eviga födelsen, och det är så som evangeliet självt för oss in i Treenighetens gudomliga personers liv.

Det är också evangeliet som uppenbarar för oss Andens ”ställning” i Treenigheten och de relationer som betonar hans egen personliga enhet. Det räcker med att läsa Herrens sista samtal med apostlarna i Johannesevangeliet: ”Jag skall be Fadern, och han skall ge er en annan hjälpare, som alltid skall vara hos er, sanningens Ande” (Joh 14:16-17). Ytterligare kan vi läsa: ”Hjälparen, den Helige Ande, som Fadern skall sända i mitt namn” (14:26). Anden är alltså annorlunda än Sonen, som också han är en tröstare, men han är sänd i Sonens namn för att vittna om Sonen. Relationen med Sonen bär inga spår av opposition eller splittring, utan av olikhet och ömsesidighet, det vill säga av gemenskap i Fadern. Detta gäller också förhållandet mellan Anden och Fadern: ”Sanningens Ande som utgår från Fadern” (15:26). Anden är annorlunda än Fadern, men förenad med honom genom utgåendet, som är Andens och annorlunda än Sonens födsel.

I evangeliet framstår alltså Sonen och Anden som två gudomliga personer som sänds in i världen, den ene för att förena sig med vår natur och ge den ett nytt liv, den andre för att förnya vår personliga frihet. Dessa två personer äger båda sitt eget förhållande till Fadern (födsel och utgående) och även en ömsesidighet sinsemellan: det är tack vare Andens renande av Jungfrun som Sonen kan komma till människorna, och det är genom Sonens bön vid Faderns sida som Anden blir dem given: ”Hjälparen, som jag skall sända er från Fadern” (Joh 15:26). Det visar sig också att dessa två personer, i den evighet som låter sig anas, är lika med Fadern i värdighet och till naturen identiska med honom. De når

bortom världen i vilken de verkar – båda är ju ”hos” Fadern, som själv inte träder in i världen, och det är deras närhet till den gudomliga naturens källa, Fadern, som gör att vår tanke kan nå Treenigheten i dess översinnlighet, fasthet och fullhet.

### *Att kläda treenigheten i ord*

300-talets stora bekymmer var hur man skulle formulera enheten och mångfalden i Gud, sammanträffandet i honom av monad och triad. Hos fäderna kan man iaktta en sannskyldig metamorfos av språket: de tog antingen filosofiska termer eller vardagsord och omvandlade deras betydelse tills de förmådde beskriva den oerhörda nya verklighet som endast kristendomen uppenbarar, nämligen personen. I Gud likaväl som i människan, eftersom människan är Guds avbild; i Treenigheten liksom i den nyskapade mänskligheten, eftersom Kyrkan återspeglar Guds liv.

För att ge uttryck åt den verklighet som är gemensam för de Tre – eftersom ”tre delar en odelad gudom”, som Gregorios av Nazianzos uttrycker det – utvalde fäderna ordet *ousia*. Det kom från filosofin och stod för ”väsen”, men hade med tiden banaliserats och användes för till exempel ”egendom” eller ”gods”. Eftersom det var släkt med verbet *eimi*, ”vara”, hade det en ontologisk klangbotten och kunde användas för att betona gudomens grundläggande enhet. Desto mera så när ordet utgjorde en del av termen *homoousios* som redan hade fått en kristen innebörd i och med att konciliet i Nicaea använde det för att markera väsensenheten mellan Fadern och Sonen. *Homoousios* och *ousia* lade emellertid tonvikten på det identiska, och detta var ett välbekant tankemönster i den sena hellenismen, vilken som bekant kretsade omkring den extatiska upplevelsen av den Ene.

*Homoousios* var redan i sig en stor nyhet, eftersom den väsensenhet som termen betecknar förenar två oåterkalleligen olika personer i en enhet som inte utplånar dem. Det var emellertid just detta mysterium med ”annorlundaheten” som måste bekräftas, och det rörde sig nu om något som var absolut främmande för det antika sinnet – det värderade ju vad som var i grunden ”detsamma” och avfärdade ”annorlundaheten” som en splittring av varat. Utmärkande för denna inställning är att det antika ordförrådet inte rymmer några termer för personen: det latinska *persona* och det grekiska *prosopon* anger bara individens avskiljande, falska och i sista hand helt illusoriska karaktär. Det betecknar inte ansiktet

som öppnar ut mot det personliga, utan det opersonligas mask. Prosopon användes faktiskt för en skådespelares roll eller mask. Annorlundaheten är här fullkomligt ytlig, utan grund i sig. Det är alltså inte förvånande att fäderna föredrog ett mera neutralt ord framför denna svaga och kanske vilseledande term, nämligen *hypostasis*, vars betydelse de fullkomligt förvandlade.

Medan *ousia* tycks ha varit en filosofisk term på väg att bli ett vardagsord, var *hypostasis* ett vardagsord på väg att bli en filosofisk term. Till vardags betecknade det "underlag", men vissa stoiker hade använt det i betydelsen separat existens, individ. Allt sammantaget var *ousia* och *hypostasis* nästan synonymmer; de var både förknippade med existens, det ena med tonvikt på väsendet, det andra med tonvikt på det individuella, utan att man för den skull kan ge skillnaden en alltför stor betydelse (hos Aristoteles betecknar ju de "första formerna av *ousia*" individuell existens, medan hypostasen ibland helt enkelt står för existens, något som den helige Johannes av Damaskus senare skulle notera). Denna relativa liktydighet hjälpte utvecklingen av ett kristet språk. Fäderna ville ge samma värdighet åt båda termerna, och ingen tidigare förekommande tolkning av dem kunde nu komma in och rubba den inbördes jämvikten; man undvek också att ge en överdriven betydelse åt det opersonliga väsendet. *Ousia* och hypostas var till att börja med så gott som synonymmer, och båda hade att göra med varat – när fäderna utmejslade deras exakta betydelse kunde de utan inblandning utifrån rota personen i varat och personalisera ontologin.

I Treenigheten är *ousia* inte ett abstrakt gudomlighetsbegrepp, en rationell bakgrund som binder samman tre individer, till exempel på samma vis som mänskligheten är gemensam för tre olika människor. Apofatismen skänker termen den okännbara transcendensens djup bortom all logik – Bibeln höljer den i gudsnamnens strålgång. Vad beträffar hypostasen, så har den ingenting med individen att göra. Det är här som kristendomens inflytande ger upphov till ett verkligt intellektuellt nivåskifte. Individen tillhör en ras, eller är snarare en del av en ras; han spantar upp naturen som han tillhör, man kan säga att han är ett resultat av dess söndring. Detta förekommer inte i Treenigheten, där varje hypostas antar den gudomliga naturen i dess fullhet. Individerna är på en gång olika och likadana – var och en har sitt stycke natur, men det är alltid samma natur, utan någon verklig mångfald. Hypostaserna är däremot oändligt enade och oändligt annorlunda: de *är* den gudomliga naturen, men ingen av dem besitter den eller splittrar den i avsikt att ha den för sig själv.

Det är just därför att var och en öppnar sig för de andra, därför att de utan återhållsamhet delar naturen med varandra, som denna aldrig splittras.

Denna odelade natur ger åt var hypostas dess djup, bekräftar dess enhet i sig, och uppenbarar sig i enheten av dessa i sig unika, denna gemenskap i vilken varje person till fullo och utan sammanblandning deltar i alla de andra. Ju mera de är olika, desto mera är det ett, eftersom ingenting i den gemensamma naturen är dem främmande; ju mera de är ett, desto mera är de olika, eftersom deras enhet inte är en opersonlig likformighet, utan en orubblig mångfalds livgivande spänning, överflödet av ett ”ingående i varandra utan uppblandning eller sammanblandning” (den helige Johannes av Damaskus).

Treenighetsteologin öppnar alltså för oss en ny aspekt av den mänskliga tillvaron: personen. Den antika filosofin hade ingen känsla för personen. Grekerna nådde inte bortom den ”atomistiska” uppfattningen av individen, medan romarna gick från mask till rollspel och definierade sin *persona* enligt sin juridiska inställning. Uppenbarelsen av Treenigheten, den kristna antropologins enda grundval, var det enda som gjorde det möjligt att på ett absolut sätt fastställa personen. Fäderna betraktade personen som frihet gentemot naturen: den betingas inte av någonting, vare sig av psykologi eller moral. Allt som kan beskrivas är en upprepning, det tillhör naturen och finns hos andra individer. Även en bestämd kombination av egenskaper kan återfinnas på annat håll. Den personliga enheten är vad som kvarstår när hela det stora sammanhanget räknas bort, det sociala och det individuella, allt som kan föreställas. Personen kan inte fångas av begreppen, kan inte definieras. Den är ojämförlig, fullkomligt annorlunda. Man kan räkna individer, men inte personer. Personen är alltid unik. Begrepp objektiverar och radar upp. Enbart den lära som genom apofatismen blivit metodiskt ”begreppsbefriad” kan ge insikt i påskmysteriet. Det är något som inte kan förläggas till någon natur, och det kan inte definieras, bara anvisas. Enbart i en personlig relation kan det förnimmas, i en ömsesidighet som liknar den som råder mellan hypostaserna i Treenigheten; en öppenhet som når bortom den flacka ytligheten i individernas tillvaro. Att närma sig personen är att tränga in i ett personligt universum som på en gång är eget och öppet, som i de största konstverkens värld, och i ännu högre grad i de liv som har bemästrats och utgetts i offergåva, ofta i största enkelhet, men alltid utan like.

\*

De gudomliga egenskaperna finns i den gemensamma naturen: intelligens, vilja, kärlek, frid – allt detta hör till de tre hypostaserna och kan inte ligga till grund för någon särskild dem emellan. Det går inte att på ett definitivt vis tillskriva varje hypostas något särskilt gudsnamn. Som vi redan har konstaterat, kan den personliga enheten inte definieras; det är enbart i förhållandet till en annan som personen träder fram. Det enda sättet att urskilja hypostaserna är alltså att kartlägga deras relationer, framför allt förhållandet till gudomens gemensamma ursprung, ”Gudskällan”, Fadern. ”Att inte vara född, att vara född, att utgå, är vad som utmärker Fadern, Sonen och den som kallas den Helige Ande”, skriver Gregorios av Nazianzos. *Ofattbarheten* hos Fadern utan ursprung (detta är grunden till läran om Faderns monarki, vars betydelse vi strax skall se); Sonens *födelse* och Andens *utgående* – dessa är de relationer som tillåter oss att urskilja personerna. Två anmärkningar är här på sin plats: först att dessa relationer visserligen utmärker den hypostatiska mångfalden men inte är dess ursprung. Mångfalden är en absolut verklighet, den kommer sig av de gudomliga personernas trefaldiga och ena mysterium och övergår vår tanke. Denna kan inte framställa det annat än på negativt sätt genom att säga att Fadern utan begynnelse inte är Sonen och inte heller den Helige Ande; att den födde Sonen inte är den Helige Ande och inte heller Fadern; samt att den Helige Ande som utgår från Fadern inte är Fadern och inte heller Sonen. Den andra anmärkningen är den följande: dessa relationer står inte i opposition till varandra, som den latinska teologin menar, utan är helt enkelt relationer i mångfalden: de låter inte naturen framträda i personer, utan fastslår hypostasernas totala identitet och deras lika totala olikhet; de är framför allt *trefaldiga* i förhållande till varje hypostas och kan aldrig försättas i den tvåfaldighet som förutsätts när man talar om opposition. Det är omöjligt att föra in hypostasen i en tvåfaldighet – det går inte att nämna en utan att de två andra genast stiger fram: Fadern är Fader blott i förhållande till Sonen och Anden. Sonens födelse och Andens utgående är i sin tur liksom samtida och förutsätter varandra.

I fråga om Treenigheten är detta förkastande av oppositionen, alltså av tvåfaldigheten, mera allmänt talat ett förkastande eller överskridande av talen. Gud är ”på en gång monad och triad”, säger den helige Maximos bekännaren. Han är på en gång entret och treenhet, så att  $1 = 3$  och  $3 = 1$ . Den helige Basileios talar om denna ”metamatematik” i sin traktat om den Helige Ande:

Vi räknar ju inte genom att lägga till på enheten och så komma till mångfalden, ty vi säger inte: en och två och tre, eller: förste, andre, tredje. 'Jag är den förste och jag är den siste', säger Gud (Jes 44:6). Om en andra Gud har vi till denna dag aldrig hört talas, ty när vi hyllar 'Gud av Gud' bekänner vi det på vilket vi igenkänner hypostaserna och som förblir i monarkin.

Monadens överskrids: Fadern *är* totalt utgivande av sin gudomlighet till Sonen och Anden; om han bara vore en, om han gjorde sig till ett med sitt väsen i stället för att ge ut det, så vore han inte helt och fullt en person. Det är därför som Gamla testamentets Gud inte är Fadern: han är personlig, men sluten i sig själv och skrämmande, därför att han inte kan träda i kontakt med varelser av en annan natur. Det är detta som får honom att framstå som "tyrannisk" – det finns ingen ömsesidighet mellan honom och människan. Den helige Kyrillos ansåg av detta skäl att Fadern är ett större namn än Gud – Gud är Gud bara för dem som inte är det, men Fadern är Fader för Sonen, som på intet vis står honom under. När Bibelns monad öppnar sig, uppenbarar sig Faderns namn som Guds *inre* namn.

Med monaden öppen är fullheten av Guds person oförenlig med tvåfaldigheten, som innebär opposition och ömsesidig begränsning: de två skulle splittra den gudomliga naturen och förlägga det obestämda och oavslutade till evigheten, det första paret av motsatta poler i en skapelse som, liksom i de gnostiska systemen, skulle ta synlig form. Det går alltså inte att föreställa sig den gudomliga verkligheten i två personer. Två, det vill säga det som kan uppräknas, överskrids i tre – inte en återgång till ursprunget, utan det personliga väsendets fulla utveckling. Här är nämligen inte tre resultatet av en sammanslagning: tre absolut olika verkligheter låter sig inte räknas, tre absoluter kan inte slås ihop. Bortom alla uträkningar och alla motsättningar grundas den fullkomliga mångfalden i tre. Det som kan uppräknas överskrids, och därför varken börjar eller slutar någon serie här – bortom två öppnar sig oändligheten. Ogenomträngligheten hos en som är sluten i sig finns inte här, inte heller återvändandet till och försvinnandet i den Ene; det som finns är den levande Gudens öppna oändlighet, gudslivets outsinliga flöde.

Monadens rörelse av sin rikedom; tvåfaldigheten har överkommit, ty gudomen är bortom materia och form; trefaldigheten sluter sig i fullkomlighet, ty den är först att nå bortom tvåfaldighetens sammansättning.



Mysteriet som Gregorios av Nazianzos ger uttryck för i dessa plotinska termer öppnar för oss en annan värld bortom all logik och all metafysik. Här närs och upplyfts tanken av tron och förs bortom sina egna gränser, till ett åskådande vars mål inte är annat än deltagandet i Treenighetens gudomliga liv.

### *Personernas utgående och de gudomliga namnen*

Det finns ingen abstrakt gudomlighet för den kristna teologin – utanför de tre personerna kan man inte föreställa sig Gud. Om "ousia" och "hypostasis" är nära nog synonyma är det för att vårt förnuft skall sprängas och för att vi skall hindras från att objektivera det gudomliga väsendet, placera det utanför personerna och deras "eviga kärleksrörelse" (den helige Maximos bekännaren). Gud är konkret, eftersom den enda gudomligheten på en gång tillhör alla tre hypostaserna och var och en av dem: Fadern som ursprung, Sonen som född, Anden som utgående ur Fadern.

Faderns konungslighet eller monarki är ett uttryck som ofta kommer igen i 300-talets stora teologi: det anger att gudomens själva ursprung är personligt. Fadern är gudomen, men just därför att han är Fadern skänker han gudomen i all dess fullhet åt två andra personer. Dessa har sitt ursprung i Fadern, som är den enda källan – därav "monarkin".

"Ursprungsgudomen" kallar Dionysios Areopagita Fadern. Sonens och den helige Andes lika och icke-delade, men annorlunda framställda gudomlighet flödar ju ur denna och rotar sig i den. Med ett ord ger alltså monarkin uttryck för enhet och olikhet i Gud, *med en personlig princip som utgångspunkt*. Den helige Gregorios av Nazianzos, den störste treenighetsteologen, finner inget annat uttryck för detta mysterium än ren dikt – det är det enda som kan locka fram det som ligger bortom orden. "Inte i vilja, inte i kraft är de delade", skriver han, och inte heller i något annat som kan tillskrivas dem. "Kort sagt är gudomen odelad i de delande". "Lyste tre solar skulle ljuset vara ett", ty Ordet och Anden är två strålar från samma sol, eller "snarare två nya solar".

Treenigheten är ursprungsmysteriet, den innersta helgedomen i Guds verklighet, livet självt i den dolde Guden, den levande Guden. Enbart poesin kan ge den uttryck, just därför att den hyllar och inte gör anspråk på att förklara. All existens och all kunskap följer på Treenigheten och grundar sig i den. Människan kan inte omfatta Treenigheten. Det är den

som fattar tag i människan och väcker lovsången i henne. Allt tal om Treenigheten vid sidan om lovsång och tillbedjan, utan trons personliga länk, blir fel. Den helige Gregorios Teologen skriver om de Tre att de inte är delade ”i vilja”, ty vi kan inte säga att Sonen har fötts av Faderns vilja; vi kan inte föreställa oss Fadern utan Sonen; han är Fader-med-Son, det är så det är sedan all evighet. Ingenting händer i Treenigheten, och till med talet om tillstånd underförstår en passivitet som är felplacerad.

När vi vänder oss till Treenigheten är det ursaken, monarkin, den *Ene* som framträder; och när vi vänder oss till dem som besitter gudomen och som i lika evighet och ära utgår från urprincipen, tillber vi de *Tre* (den helige Gregorios av Nazianzos).

Låter inte Faderns monarki förstå att Sonen och Anden står något lägre i rang? Nej – ty ursprunget kan inte vara fullkomligt annat än om det är ursprung till en verklighet som är jämställd med det självt. De grekiska fäderna talade gärna om ”Fadern-orsak”, men det är bara ett analogiskt uttryck vars otillräcklighet klart framstår genom apofatismens renande verkan. Vår erfarenhet säger oss att orsaken är större än verkan. I Gud däremot kan inte orsaken, som är den personliga kärlekens fullkomnande, åstadkomma något som är lägre än den själv – den önskar samma värdighet på båda sidor och blir därför också orsak till den inbördes jämställdheten. I Gud är inte orsak och verkan åtskilda: kausaliteten äger rum *inom en och samma natur*. Den ger inte upphov till ett resultat utanför sig själv som i den materiella världen, inte heller till ett resultat som uppgår i sin orsak, så som vi finner det i Indiens ursprungshierarkier och i nyplatonismen. Den är helt enkelt bara en ofullständig bild av en utsäglig gemenskap. Om inte Fadern vore ursprunget till gudomligheten och godheten som tillbeds i Sonen och i den Helige Ande, i den ene som Son och Ord och i den andre som Ande, utgående utan någon splittring, skulle han vara ursprung blott till det småttiga och ovärdiga – ja, han skulle vara ursprung på ett småttigt och ovärdigt sätt (den helige Gregorios av Nazianzos).

Fadern skulle inte riktigt vara en person om han inte var det *pros*, tillmötes, helt och hållet vänd till andra personer, helt och hållet utgjuten för dem som han gör till personer, alltså till likställda, genom sin totala kärlek.

Treenigheten är sålunda inte följden av ett skeende utan finns från begynnelsen. Den har sitt ursprung i sig, inte i något större – det finns ingenting större. *Arché*, monarkin, ger sig

tillkänna enbart i, genom och för Treenigheten, inom ramen för förhållandena mellan de Tre, och alltid i ett trefaldigt förhållande utan opposition och utan tvåfaldighet. Redan den helige Athanasios menade att Sonens födelse är naturens verk. Den helige Johannes av Damaskus skulle senare, på 700-talet, göra skillnad mellan *naturens verk*, födelse och utgående, och *viljans verk*, som är världens skapelse. Naturens verk är för övrigt inte ett verk i ordets egentliga bemärkelse utan Guds själva väsen; ty Gud är av naturen Fader, Son och Helig Ande. Gud behöver inte uppenbara sig för sig själv, som (Sergej) Bulgakov menade, genom att Fadern kommer till medvetande i Sonen och Anden. Uppenbarelsen kan tänkas enbart i förhållande till någon som är en annan än Gud, det vill säga inom skapelsens ram. Man kan inte betrakta Treenigheten som resultatet av en viljeakt, och man kan inte heller betrakta den som följd av ett inre tvång. Det är viktigt att noga göra skillnad mellan Faderns *kausalitet*, som ger de tre hypostaserna deras absoluta olikhet utan att någon som helst rangordning kan upprättas bland dem, och hans *uppenbarelse* eller *framträdande*. Anden leder oss genom Sonen till Fadern, där vi upptäcker enheten hos de Tre. Fadern uppenbarar sig, som den helige Basileios uttrycker det, genom Sonen i Anden. Här befästs en skeendeföljd, en sakordning som ger upphov till den i vilken de tre namnen nämns: Fader, Son och Helig Ande.

De gudomliga namn som skänker oss Trefaldighetens gudomliga liv når oss på liknande vis från Fadern, genom Sonen, i Anden. Fadern är källan, Sonen är uppenbarelsen och Anden är kraften som bär uppenbarelsen. Sålunda är Fadern Vishetens källa, Sonen är Visheten själv och Anden är kraften som tar Visheten i besittning för oss. Eller: Fadern är kärlekens källa, Sonen är kärlekens uppenbarelse och Anden är kärlek i oss förverkligad. Eller med biskop Filarets underbara formulering: Fadern är korsfästande kärlek, Sonen är korsfäst kärlek och Anden är segrande kärlek. De gudomliga Namnen strömmar fram ur det gudomliga liv vars ursprung är Fadern, som visar oss Sonen och blir oss givet av den Helige Ande.

Den bysantinska teologin kallar dessa gudomliga Namn för energier. Ordet är alldeles särskilt väl lämpat för den gudomliga naturens eviga utstrålning – på ett klarare vis än den skolastiska teologins termer lockar det fram för oss den gudomliga Härlighetens levande krafter, dess framvällande i överflöd. Teorin om de oskapade energierna är djupt rotad i Bibeln: denna talar ofta om den dånande och flammande Härlighet som gör Gud känd utanför sig själv, samtidigt som han förblir dold i ett överväldigande ljus. Den helige

Kyrrillos av Alexandria talar om uppenbarelsen av det gudomliga väsendets strålgans. I beskrivningen av den bländande skönheten återkommer ständigt ljuset, och detta har inte med bildspråk att göra, utan motsvarar den allra högsta åskådans erfarenheter.

Jesus gjorde också mycket annat. Om varje händelse skulle skrivas ned, tror jag att inte ens hela världen kunde rymma de böcker som då skulle skrivas (Joh 21:25).

Inte heller kan hela världen rymma Härlighetens oräkneliga namn. ”Dynameis”, säger Pseudo-Dionysios och talar ömsom i singular, ömsom i plural. Att räkna är inte meningsfullt här. Guds namn är inte ett, inte flera – de är oändliga. Gud är Vishet, Kärlek, Rättfärdighet... inte därför att han vill vara det, utan därför att han är det. Detta är ingen maskerad: Gud visar vad han är. Vi kan inte lära känna Guds väsen helt och fullt, men denna härlighetens strålgans känner vi, och det är verkligen Gud – ty det är alltid samma natur, både när vi kallar den väsen i sin outgrundliga transcendens och när vi kallar den energi i sin härlighetsuppenbarelse. ”Fader, förhärlika mig nu med den härlighet som jag hade hos dig innan världen var till” (Joh 17:5). Energiernas uppenbarelse är alltså inte beroende av skapelsen: det är ett evigt strålande som på intet vis betingas av världens existens eller icke-existens. Vi finner den förvisso i det skapade, ty ”ända från världens skapelse ses och uppfattas hans (Guds) osynliga egenskaper” (Rom 1:20). Det skapade är märkt med gudomligt sigill. Denna gudomliga närvaro är dock en bestående, evig härlighet, en oupphörlig uppenbarelse av väsendet som i sig självt är okännbart. Det är treenighetens livets fullkomliga fullhets ljus som strålar i all evighet.

*Vladimir Lossky*