

Tro och teologi

Äkta *gnosis* (kunskap) kan inte finnas utan en nådegåva, ett nådens ljus som förvandlar vårt förstånd. Eftersom föremålet för vårt åskådande är en personlig existens och närvaro förutsätter också denna sanna *gnosis* möte, ömsesidighet och *tro* som personligt engagemang i den personliga närvaron av Gud som uppenbarar sig.

För det kristna Österlandets asketer utgjorde *gnosis* noga taget bönelivets höjdpunkt – en höjdpunkt där *gnosis skänks* av Gud till människan, »som«, enligt Evagrios, »vet sig vara felbar«, och förvandlar hennes armod till trons öppenhet. Evagrios' formulering, som har blivit ett ordspråk, är välbekant: »Teolog är den vars bön är ren, ren är bönen hos den som är teolog«.

Den rena bönen förutsätter dock tystnad. Hesychasterna är »de som är tysta«: *gnosis* är möte och gåva och befinner sig bortom *nous*, den kräver att tanken avstannas och överträffas.

Denna vision av den tysta *gnosis* som sann teologi stämmer alltså inte helt överens med den teologiska läran, med teologin som kan och bör uttrycka sig i ord. Den teologiska lärans direkta grundval är Ordets människoblivande – precis som är fallet för ikonmåleriet. Eftersom Ordet har antagit en kropp kan det tänkas och förklaras liksom det också kan avbildas.

Ordets enda mål med inkarnationen är dock att i Anden leda oss till Fadern. Som ord och som tanke måste teologin nödvändigtvis rymma en gnostisk dimension och vara teologi av tystnad och kontemplation. Det är fråga om att öppna vårt tänkande för en verklighet som övergår det. Det handlar om ett nytt sätt att tänka, där tanken inte omfattar, inte håller fast, utan själv blir omfattad och fånglad, späkt och vederkvickt av den kontemplativa tron. Den teologiska läran befinner sig alltså på en besvärlig plats mellan *gnosis* – *charisma* och tystnad, kontemplativ och existentiell kunskap – och *epistème* – vetenskap och förnuft.

Teologin använder sig av *epistème*, men kan inte begränsa sig till det med mindre än att förfalla till det världsliga. Den skall leda sinnet till åskådande, till den rena bönen där tanken upphör, till det utsägliga.

För en tänkande och medveten kristen är den teologiska undervisningen både en nödvändighet och ett hinder. *Gnosis* som åskådande är ett steg in i den

kommande världens tillstånd, en vision av det som är bortom historien, som fullkomnar historien, en projektion i nuet av de sista tingen. Gnosis är eskatologisk – en öppning mot den tystnad som enligt Isak syriern utgör den kommande världens språk.

Teologin är däremot till för det historiska arbetet i denna världen. Den måste anpassa sig till rummets och tidens villkor, till miljön och stunden. Ändå får den aldrig glömma kontemplerationen; den bör låta sig befruktas av stunder i eskatologisk tystnad och anstränga sig för att ge uttryck för, eller åtminstone låta ana det outsägliga. Den när sig av åskådandet men etablerar sig aldrig i tystnaden utan försöker att uttrycka denna helt ödmjukt, genom att använda tanke och ord på ett nytt vis.

Det är därför som teologin bör vara lovsång och bereda oss för att lova Gud. Gregorios av Nazianzos och Symeon den nye teologen, som båda förtjänade titeln »teolog«, uttryckte sig i inspirerad lyrik. Den helige Johannes av Damaskus har skrivit underbara hymner som vi sjunger ännu i dag: hos honom har teologin blivit till liturgiskt lov. Till och med hans mest läromässiga utläggningar ger tillfälle till poetisk flykt.

Teologiskt tänkande kan emellertid också bli till ett hinder och man bör undvika att känna sig alltför hemma i det, att låta sig dras med i begreppens berusande illusion. Diadochos av Fotike (kap. 67 & 68) påminner om att så länge intellektet inte har uppnått den rena bönen, känner det sig instängt, obekvämt till mods och trängt i bönen; det föredrar då det teologiska tänkandet, där det finns en chans att »sträcka på sig«. Men man får inte glömma att det finns ett slags bön som når bortom detta »vidgande« – just det tillstånd i vilket de som i all förtrolighet har fyllts av gudomlig nåd befinner sig.

Den teologiska reflektionen bör förbereda för lovsång och ge uttryck för kontempleration. Man måste undvika att den blir till en flykt från börens nödvändiga »trånghet« och att den ersätter det i tystnad levda mysteriet med mentala skisser, som förvisso underlättar förståelsen och som kan fascinera, men som egentligen är tomma.

Hur kan man då något så när exakt placera teologin som lära mellan »orden som ingen kan uttala« som Paulus hörde »i den tredje himlen« (den som ligger bortom motsättningen mellan sinnevärlden och andevärldens himlar och representerar själva det gudomliga, det oskapade) och det rena *episteme*, det som utgör teologens ständiga frestelse?

Den rätta termen kunde mycket väl vara *sofia*, vishet. Visheten är visserligen ett av Guds namn. Men det gäller att förstå ordet i dess ursprungliga betydelse som i det antika Grekland var en viss begåvning hos människan, framför allt skicklighet – hantverkarens och konstnärens inspirerade skicklighet. Hos Homeros betecknar de gamla grekernas *sofia*, *enteknos sofia* hantverkarens, konstnärens och diktarens färdighet. Septuaginta använde *sofia* för att återge det hebreiska uttryck med vilket den gudomliga visheten beskrivs som Guds fulländade teknik i sitt verk. Det är en betydelse som sammanfaller med *ekonomi*, med en viss försiktighet: *fronesis* och *sofia* ligger varandra mycket nära här.

Teologin som *sofia* hör samman både med *gnosis* och *epistéme*. Den tänker, men strävar ständigt efter att nå bortom begreppen. Människotanken gör här den nödvändiga erfarenheten av ett *misslyckande* inför mysteriet som den vill göra känt. En teologi som upprättar ett system är alltid farlig. En sådan stänger in i en sluten tankebobla den verklighet som teologin borde öppna tanken för. Hos Paulus fogas kunskapen om Gud in i ett personligt förhållande som uttrycker sig i ömsesidighet: ömsesidighet med teologins föremål (som egentligen är ett subjekt) och ömsesidighet även med dem till vilka teologin riktar sina ord. På den allra högsta nivån är det gemenskap: min kunskap motsvarar kunskapen om mig. Detta gemenskapsmysterium verkar saknas i den grekiska tanken före den kristna teologins utveckling: det är enbart hos Filon som man finner den, det vill säga i ett delvis bibliskt sammanhang. Teologin befinner sig alltså i en uppenbarelserelation, där initiativet är Guds, men människans svar förutsätts – ett fritt svar i tro och kärlek, vilket är något som reformationens teologer ofta glömde. Guds engagemang väcker vår engagemang. Det som teologin söker förutsättes alltså redan ha kommit, eller snarare har Han kommit till oss och finns i oss: Gud älskade oss först och sände sin Son, som Johannes säger. Denna ankomst och närvaro är någonting som tron förstår, och så lägger den redan i förväg den alldeles oundgängliga grunden för teologiskt tänkande. Naturligtvis finns det tro med i alla människosinnets göranden, i alla dess vetenskaper, men då som ett förmodande, en arbetshypotes; tron är där betungad av en ovisshet som endast kan bevisas bort. Den kristna tron består däremot i att man håller fast vid en närvaro som ger visshet, på så vis att vissheten kommer i första hand. »Tron är en övertygelse om det man hoppas, en visshet om det man inte ser« (Heb 11:1). Det man söker finns där redan, går före oss och gör själva sökandet möjligt. »Genom tron förstår vi (anser vi) att världen har skapats« (Heb 11:3). Tron gör det alltså möjligt för oss att tänka, den ger oss verklig insikt.

Kunskapen får vi genom tron, det vill säga genom att hålla fast vid och delta i

närvaron av Den som uppenbarar sig. Tron är därför inte en psykologisk inställning, helt enkelt trofasthet. Den är en ontologisk länk mellan människan och Gud. Det är en i det inre objektiv länk som katekumenen förbereder sig för och som upprättas av dopet och smörjelsen i den troende. Dessa är en gåva som återställer och vederkvicker människans djupaste natur. »I dopet«, säger Irenaeus, »tar man emot sanningens orubbliga rättesnöre«. Det är i första hand »trosregeln« som överförs till den invigde. Men denna *regula fidei* (Tertullianus, Irenaeus) förutsätter själva förmågan att ta emot den. »De irrlärare som har förvrängt trosregeln«, skriver Irenaeus, »förkunnar sig själva när de tror sig förkunna evangeliet« (*Adv haer.* III). Denna förmåga är just människans personliga genom av sitt tillstånd av separation och död och levandegjorda genom den Helige Andes närvaro. Det första villkoret för teologisk kunskap är alltså tron som ontologisk delaktighet, innefattad i ett personligt möte.

Teologin som *sofia* innebär då att den äger kapaciteten, färdigheten att anpassa sitt tänkande till uppenbarelsen, att finna intelligenta och inspirerade ord som bär vittnesbörd på människotankens språk – men utan att begränsas av det – och svarar mot stundens behov. Det rör sig om en inre omvandling under Andens inflytande i oss, av hur vi vet och känner. »Ni har en smörjelse från den Helige och känner alla sanningen ... Den smörjelse som ni har tagit emot av honom förblir i er, och ni behöver inte någon som undervisar er, utan hans smörjelse lär er om allting ... Förbli i honom, såsom den har lärt er« (1 Joh 2:20-27).

Smörjelsen – *chrisma* – betecknar här den Helige Andes närvaro: de kristna är smorda, Herrens krismade. Ingen kan alltså lära oss sanningen om vi inte redan har inom oss den närvaro som öppnar all kunskap för oss. Det är en sannskyldig, kristen omskrivning av platonismens *anamnesis*, eftersom *chrisma* ger oss kunskap om allt: den kristne vet allt, men teologin behövs för att omsätta kunskapen i det medvetna. Redan hos profeterna, i synnerhet Jeremia, finner man föreställningen om en kunskap som skall skänkas alla människor av Guds Ande: »Jag skall lägga min lag i deras inre och skriva den i deras hjärtan ... Alla skall känna mig...« (Jer 31:33-34).

Utan tron är teologin meningslös: den kan inte grundas på annat än sanningens inre självklarhet i Anden, på sanningens förkunnelse av sanningen själv. Det är denna inre självklarhet som Augustinus understryker i sin traktat om *Den inre Mästaren*: »Jag har talat till alla«. De i vilka smörjelsen inte talar har dock förblivit okunniga, de som den Helige Ande inte undervisar i deras inre. »Den som undervisar har sin tron i himlen ... Jag talar om Herren...« »Det är enbart Kristi verksamhet i hjärtat som gör att hjärtat inte förblir i ensamhet. Den ende som undervisar är den Inre Mästaren. Där hans smörjelse saknas, faller de yttre

orden på döva öron.«

Därför kan ingen tillvälla sig exklusiv rätt att undervisa i kyrkan. Anden, den ende Mästaren, som är Kristi smörjelse, har skänkts åt alla. Anden som inspirerar den som undervisar måste finnas i dem som lyssnar, annars uppfattar de ingenting. De är alltså inte bara åhörare, utan också domare. Var och en måste bli sanningens vittne. Meningen med den yttre undervisningen är att omskriva Andens gåva i det medvetna, så att också vår tanke deltar i tron. Tron måste vara medveten, den måste uppvisa »övertygelsen om det man hoppas«, dess närvaro inom oss, genom ett existentiellt medvetande. Tron luttrar och vederkvicker intellektet, den får förståndet att bära frukt genom ett helt nytt ontologiskt förhållande till Gud, ett förhållande som är den kristnes eget och som är sanningens kriterium inom oss.

Gud talar till oss genom sin Son, inkarnationen fullbordar uppenbarelsen: den uppenbarar och den utgör själv uppenbarelsen. Att tänka teologiskt är inte att tänka på denna uppenbarelse, utan genom den. Fäderna talar ofta om »vår filosofi«. I själva verket grundar sig metoden för denna »filosofi« (som egentligen betyder teologi) på raka motsatsen till spekulativt resonemang.

Teologin utgår från en händelse: uppenbarelsen. »Gud har nu i den sista tiden talat till oss genom sin Son« (Heb 1:2). När filosofin grubblar över Gud utgår den tvärtom från en idé. Kristus är teologins utgångspunkt, och han är också målet. Filosofin utgår från en idé eller en samling generaliserade fakta och stiger därifrån upp till en annan idé. Vissa filosofer söker Gud därför att den inre logiken i deras filosofi kräver det: Gud måste existera för att deras världsbild skall fungera. Därav jakten på argument som skall bevisa att denne oundgänglige Gud finns, därav dessa »bevis för Guds existens«, som teologen klarar sig alldeles utmärkt utan.

Det är följaktligen inte förvånande om uppfattningen om det absoluta i hög grad varierar mellan filosoferna. Descartes Gud är en matematiker: för att rättfärdiga de inneboende idéerna i matematikens sanning behövdes det en matematiker över alla andra, som i all evighet räknar. Det är en sådan Guds vilja som gör att två parallella linjer aldrig korsar varandra. Hos Leibnitz behövdes Gud för att rättfärdiga den redan i förväg etablerade harmonin mellan vad vi uppfattar och verkligheten. Varje människa är en sluten värld. För att alla dessa världar skall ha kontakt, för att de skall bilda en enda värld, behövs det en Monad över alla andra, i vilken monaderna samlas och samsas i harmoni, på så vis att den enes uppfattning av hur det är samstämmer med den andres. Bara Gud, har det sagts, kunde skriva en monadologi.

Hela Kants tanke ifrågasätter metafysiken: det enda vi vet är våra förnimmelser, och för att förklara hur det är möjligt att veta någonting analyserar Kant kunskapens villkor. I det moraliska har han emellertid behov av gudsbegreppet. I sin »kritik av det praktiska förnuftet« ser han Gud som det moraliska livets nödvändiga postulat. I det privata var Kant en troende och praktiserande lutheran. Han vägrar att spekulera om Gud i sin metafysik. I sin moral gör han emellertid Guds existens till ett postulat. Bergsons Gud är den skapande utvecklingens Gud. Det är livskraften, ett absolut som är i blivande.

Det är svårare att upptäcka Guds nyckelroll i de antika filosofierna. Men Aristoteles Gud uppträder som den orörliga motor som rörelsens existens förutsätter. När han grubblar över varat är detta också den första substansen – en tanke som tänker sig själv och rör sig, en ren intellektuell akt.

Platon talar aldrig eller nästan aldrig om Gud. Inte desto mindre måste han lägga grunden för en mycket konkret tanke: möjligheten av en rättfärdig människa, en vishetslärare. Sokrates blev dömd av staten för att han levde efter en annan rätt, den sanna. Hur kan man rättfärdiga den sanna rättfärdigheten, hur kan man bygga en stat där den rättfärdige kan leva och verka?

När han så reser sig upp mot kunskapen om det som verkligen är, med denna grundläggande frågeställning som utgångspunkt, upptäcker Platon den idévärldens fasta verklighet som bara tanken kan fatta. Ännu högre anar han »det Goda som är bortom varat« (*Staten*, bok VII). När han når så långt glömmet han sökandet efter en rättfärdig stat och till och med rättfärdigheten själv och försjunkar i åskådande. Utgångspunkt och mål förblir dock mänskliga. I *Staten* kommer han fram till att det är nödvändigt att ge filosoferna makten, eller snarare att tvinga dem till att regera, åtminstone under någon tid, eftersom de som har lärt känna saligheten inte vill vända tillbaka in i grottan...

Det teologiska tillvägagångssättet är helt annorlunda. Eftersom Gud uppenbarar sig för oss måste hela vårt tänkande – faktiskt hela vår attityd, vår *conversatio* – svara på och forma sig efter detta faktum, anpassa sig till denna uppenbarelse som tas emot i tron. Filosoferna gör sig en bild av Gud. För teologen är Gud någon som uppenbarar sig och inte kan bli känd utanför uppenbarelsen. Man måste öppna sig för denna personlige Gud, möta honom genom ett totalt engagemang: det är det enda sättet att lära känna honom. Men denne konkrete och personlige Gud rymmer också filosofernas abstrakta och opersonlige Gud, som oftast inte är ren inbillning, utan ett återsken i människans sinne. Det är naturligtvis omöjligt att lära känna den sanne Guden utifrån detta återsken genom reflektion och grubblande. Trosakten är nödvändig, den är grundläggande

och föregår allt. Men då kommer också denne filosofernas Gud på sin plats i den levande Gudens totala verklighet, som Klemens av Alexandria skrev: »han skall växa ända till Kristi fullhet«. Kristus är det fullkomliga måttet för allting: han bryter sönder de slutna system i vilka filosoferna stänger inne och förvränger den levande Gudens återsken i människosinnet – men han låter också den insiktsfulla uppmärksamhet som filosoferna har ägnat detta återsken komma till fullhet.

Det går dock inte att göra en introduktion till teologin av dessa insikter, det vore att ta det från fel håll. Man har inte rätt att utgå från en traktat *De Deo uno*, från en Gud som är ren intellektuell Substans som är uppnåelig för förnuftet, som i högsta grad i besitter all slags fullkomlighet, som innesluter idéerna av allt som finns och är all ordnings och verklighets princip. Om man vill gå över från denne Gud till Treenigheten måste man ju – av trovärdighetsskäl, påstås det – sätta uppenbarelsens Gud vid sidan av filosofernas. Men när man framställer dessa trovärdighetsskäl förblir man på den »naturliga teologins« nivå, man fortsätter att spela med i filosofernas spel.

Om det så bara är i tanken, så har den kristne ingen rätt att separera den Ende och de Tre när han talar om Gud. Att på ett så kallat rationellt vis övergå från En till Tre är ett kraftprov i intellektuell akrobatik snarare än en logisk utveckling.

Man måste alltså utgå från tron – och det är det enda sättet att rädda filosofin. När den når högst kräver filosofin själv att man avstår från att grubbla och spekulera: i sin jakt på Gud når den fullkomlig okunnighet: en negativ väg där människotankens nederlag blir uppenbart. Här mynnar filosofin ut i mystik och dör, i det att den blir till erfarenhet av en okänd Gud som man inte längre ens kan nämna.

Det är denne okände Gud som Paulus predikade om på Areopagen. Vi vet visserligen att den okände Gudens altare hade rests åt en av de många gudar som man var rädd att inte känna till eller rätt hylla, eftersom Athen var en stad i vilken andra städer hade sina rötter. Paulus tycks emellertid ha varit bekant med det bästa av den grekiska tanken, till exempel stoicismen, och det var det bästa i denna tanke som han ville svara på.

Om filosofins höjdpunkt är en fråga, måste teologin svara med att vittna om det transcendentas uppenbarelse i sinnevärlden genom inkarnationen. Begreppet uppenbarelse förutsätter denna sinnevärld. Men även i den uppenbarar sig Gud som transcendent. För att på allvar beskriva det transcendent ur ett kristet perspektiv måste man inte bara nå bortom alla föreställningar om skapade världen utan också föreställningen om en första orsak till denna värld. Den

gudomliga kausaliteten i skapelsen förutsätter ett samband med dess effekt. Gud måste föreställas bortom den filosofiska transcendensen – den första orsakens transcendens försätter Gud i relation till världen, och denna transcendens måste transcenderas. Man måste erkänna att världen har skapats i frihet av Gud, men att det hade varit lika möjligt att Gud inte hade skapat den. Skapelsen är den gudomliga viljans fria akt. I den stora platoniska traditionen uppfattas Gud alltid som principen för allt som existerar, och världen utvecklar sig utifrån honom utan någon ontologisk brytning. För de kristna däremot är all emanationism omöjlig, den ontologiska brytningen är total och skapelsen *ex nihilo* är fri. Detta är någonting som är utmärkande – och grundläggande – för den bibliska, judisk-kristna och abrahamitiska traditionen.

Gud skulle vara vad han är även om världen inte funnes. I Andra Moseboken ger Gud sitt namn: »Jag är den jag är«. De kristna har i detta gudomliga namn läst svaret på alla människans filosofier. Med denna vers har de rättfärdigt filosoferat. Den som inte kan nämnas ger sitt namn. Detta väldiga Namn är oberoende av all annan existens. Det skall förbli efter universums undergång – »avskilt« från allt vara – och återupprätta hela världsalltet ontologiskt, som den rabbinska traditionen säger. Det är namnet på Honom som *är*, på ett absolut vis. Augustinus talar om sin meditation över denna text i sina *Bekännelser* (bok VII): »Du kallade på mig långtifrån och sade: sannerligen – *ego sum qui sum*. Och jag hörde dig som man hör i hjärtat, och jag kunde inte tvivla mer. Jag skulle lättare ha tvivlat på att jag själv lever än på att sanningen finns.« En sanning som man kan lära känna genom att betrakta skapelsen: de skapade varelserna äger inte varats fullhet, »de finns därför att de kommer från dig, de finns bara därför att de inte är vad du är.«

Detta Namn, åtminstone i den bemärkelse som Augustinus och många av fäderna förstår det – Gud som varats fullhet – förblir inte desto mindre inom det begreppsligas ram. Vi föreställer oss varat utifrån det vi känner till som de skapade varelsernas vara. Det är inte ett helt »avskilt« namn. Gud måste framställas bortom allt som kan bli känt som vara. Som Hegel har visat, är begreppet vara motsatsen till ickevara; varat och intet är två gränsbegrepp, som dock förblir bundna till varandra. Hegels kritik understryker att vara är det tommaste av alla begrepp, det mest abstrakta och fattigaste, nära nog identiskt med sin motsats, icke-vara. Begreppet vara är egentligen vår tanke som blivit sitt eget föremål. De konkreta väsendena existerar i det konkreta. Begreppet vara är ingenting annat än vår tanke om dem, om det som rent abstrakt finns hos dem alla. Hegels lösning är bekant: för att finna verkligheten måste man tänka vara och icke-vara samtidigt, se dem tillsammans som rörelse, som konkret blivande;

Hegels Gud är förgudligad dialektik. Blivandet framträder som det första konkreta begreppet.

Låt oss bara minnas att varat kan beteckna det minsta, inte det största. Den levande Guden bör framställas bortom motsatsen mellan vara och icke-vara, bortom alla begrepp, inklusive just blivandets. Ingenting kan vara hans motsats. Han vet inte av något Intet som skulle kunna vara hans motsats. Tanken måste nå bortom sig själv för att komma nära – utan att uttala något namn. Han måste fattas genom att icke-fattas. Bli känd genom okunskapen. Sådan är den enda naturliga teologin för den kristne. *Attingitur inattingibile inattingibiliter*, sa Nikolas Cusanus i en tät formulering som man kunde översätta som följer: »det som är ouppnåeligt kan inte uppnås annat än genom att man inte uppnår det«. Man kan inte fixera Gud med ett begrepp, inte ens varandets.

Gud är alltså transcendent till sin natur, radikalt transcendent även i sin uppenbarelses påtaglighet. Det är därför som de kristna har slagit in på den apofatiska (negativa) vägen, som har fått sitt fulländade uttryck hos Dionysios Areopagita i hans *Den mystiska teologin*, skriven mot slutet av 500-talet. Den apofatiska vägen i Dionysios bemärkelse, kräver i frågan om Gud att man förnekar alla de största Namnen: inte ens Plotinus »det Ena« passar denne Gud som är bortom alla mänskliga föreställningar.

Hos Augustinus finner man samma inställning: »Gud är den som man bäst lär känna genom att inte känna honom.« »Det är den om vilken vi inte äger någon kunskap, förutom det att vi inte känner honom.« Och i sin *De Doctrina Christiana* understryker Augustinus att man inte ens kan säga att Gud är utsägbar, eftersom vi genom att säga detta ger upphov till en »ordstrid«, som bör övervinnas med tystnad.

Så visar sig alltså människotankens nederlag inför Guds radikala transcendens. Filosofin har stigit upp mot detta nederlag på platonismens stora väg. I *Faidon*, i *Staten*, (6, 19, 529b) talar Platon om »det Sköna som är bortom all uttrycksförmåga«. I *Parmenides* är det den första hypotesen om det Ena: om det Ena verkligen är en, då är det inte varat, eftersom tanken på varat förutsätter en dyad, vara och ickevara. Man kan inte ha någon åsikt, tanke eller kunskap om det, det är bortom allt. Dionysios citerar ordagrant denna text, för övrigt utan att nämna Platon. Plotinos har som bekant utvecklat denna negativa väg på ett anmärkningsvärt vis.

I uppenbarelsen förkunnar Första Johannesbrevet: »Ingen har någonsin sett Gud« (1 Joh 4:12). Och Paulus skriver: »Gud ensam är odödlig och bor i ett ljus dit

ingen kan komma, och som ingen människa har sett eller kan se« (1 Tim 6:16).

Det måste stå klart att den österländska teologins apofas inte har hämtats från filosoferna. De kristnas Gud är mer transcendent än deras. Hos Plotinos är det Ena det absoluta som inte kan nämnas, på visst sätt i linje med intellektet och även med världen. Världsalltet framstår som en uppenbarelse, en degradering av det absoluta – utan att för den skull någon katastrofal process äger rum; kom ihåg att Plotinos avskydde gnostikerna. Kosmogoni och teogoni sammanfaller. För de kristna däremot finns det en klar brytpunkt mellan Treenigheten, den levande Guden, och den skapade världen, lika mycket i tankens som i sinnenas modalitet. Fäderna gjorde bruk av filosofins negationsteknik för att ge rum åt den levande Gudens absoluta transcendens: den ortodoxa teologins apofas är inte en interioriseringsteknik som skall leda till uppgående i ett absolut som är mer eller mindre »till naturen samhörigt« med intellektet. Det är att falla ned inför den levande Guden, som är radikalt ofattbar, okännbar och omöjlig att objektivera, därför att han är personlig, den fria fullheten av personlig existens.

Apofasen är uttrycket för trons mysterium i människans språk, i teologins språk. Ty denne okännbare Gud uppenbarar sig och tillåter deltagande i sig just därför att han i sin fria personliga existens övergår sitt eget väsen. »Ingen har någonsin sett Gud. Den Enfödde, som är hos Fadern, har gjort honom känd«. Detta trons mysterium, som personligt möte och ontologiskt deltagande, är den enda grunden till teologins språk, ett språk som apofasen öppnar mot gudomliggörandets tystnad.

Vladimir Lossky (text sammanställd av Olivier Clément efter anteckningar gjorda under V. Losskys kurser 11 okt. Och 8 nov. 1957)