



# Guds aktualitet: Kirkefedrenes språk og den greske logos

Ståle Johannes Kristiansen

Professor i teologi, kunst og filosofi ved NLA Høgskolen

[stale.kristiansen@nla.no](mailto:stale.kristiansen@nla.no)

**Abstract:** This article discusses the relation between early Christian theology and ancient Greek philosophy. It is structured in two parts: First I look closer at the background of the term *Logos* used in the prologue of The Gospel of John and discuss the way this term was given a new meaning in the Christian context. Secondly, I give a more principal evaluation of the relation between Christian theology and Greek philosophy, with the 6th Century author Dionysius the Areopagite as case study. In this part of the article, I argue that the writings of Dionysius should not be understood as platonic philosophy under a thin veil of Christian terminology. On the contrary it should be interpreted as an original yet genuine Christian contribution to ancient thought.

**Keywords:** Early Christianity, Logos, Dionysius the Areopagite, Platonism, Theology of Language

Den tidligkristne teologien ble utformet i dialog med samtidens tenkning og språk. Slik har det vært til alle tider: kristne teologer og lærere uttrykker seg gjennom den språkdrakt man har til rådighet og det språk tilhørerne har forutsetninger for å forstå. Bare slik gir undervisningen mening for tilhørerne, og de kan oppdage evangeliets eksistensielle relevans for deres liv. Det kristne språket blir til i en spenning mellom tradering og nyformulering. Siden innholdet i troen (Gud som fenomen, åpenbaringen av hans kjærlighet til mennesket gjennom Kristus og så videre) sprenger rammene for det menneskelige språket, må teologen lete etter et vokabular som er mest mulig dekkende og samtidig presse språket til det ytterste gjennom ord og formuleringer som peker uto-

ver seg selv – i form av paradokser, dialektikk, negasjoner og metaforer. Det kristne språket må samtidig søke å relatere til «nerven» i den religiøse og filosofiske søken som preger samtiden. I tekstene fra første generasjoner av kristne intellektuelle finner vi en tydelig bevissthet om disse språkstrategiene. De fleste av dem var utdannet ved sentrale læresentra og tok i bruk det Christian Schäfer har omtalt som antikkens «nomenklatur», altså det rådende terminologiske ordforrådet fra senantikkens filosofi og vitenskap.<sup>1</sup> Samtidig innebar det kristne gudsbildet og det kristne menneskesynet at det gikk en grense for hvor kulturåpen denne språk-teologien kunne være. Jeg vil her se nærmere på to historiske eksempler på hvordan tidligkristen teologi søkte å balansere teologi og språk i formidlingen

av det radikalt nye i Kristus-hendelsen og evangeliet.

Historikerne er enige om at forholdet mellom kristendommen og den antikke kulturen, i hvert fall fra 300-tallet av, blir så nært at det langt på vei er dekkende å snakke om en *syntese*. Men hvilken syntese snakker vi om her? På den ene side finner vi historikere som ser syntesen som en *sammensmeltning* av kristen og annen antikk tenkning. Man snakker da gjerne om en hellenisering av kristen teologi. Dogmehistorikeren Adolf von Harnacks tolkninger av de første kristne århundrene er det mest kjente eksemplet på en slik tilnærming.<sup>2</sup> På den annen side finner vi historikere som avviser tanken om hellenisering, og som snakker om en *bevisst* eklektisisme (utvelgelse) i kirkefedrenes møte med den klassiske tradisjon.<sup>3</sup> For disse historikerne er selve helleniseringsmodellen problematisk fordi den opererer med premisser om at gresk filosofi og kristen teologi prinsipielt sett er inkompatible størrelser. De søker heller å påvise den positive forbindelsen mellom kristendommen og antikk filosofi, samtidig som de vil tydeliggjøre de punkter hvor kirkefedrene trakk en absolutt grense i sin aktualisering av filosofiske termer og tankemodeller. I min lesning nedenfor av 500-tallsforfatteren Dionysius Areopagiten, står jeg nær de historikere som forsvarer den siste posisjonen, først og fremst Jaroslav Pelikan, Stephen Gersch og Andrew Louth.<sup>4</sup>

500-tallsskriftene som vi i dag knytter til pseudonymet *Dionysius Areopagiten*, er interessante som casestudium for den ovenfor nevnte problematikken. Hos denne kristne forfatteren finner vi et forsøk på en metamorfose av gresk filosofisk terminologi i forsøk på å gjøre kristen tenkning forståelig og relevant i senantikens kultur. Skriftene hans er også interessante i denne sammenheng fordi de

fikk så bred innflytelse på senere kristen teologi, blant annet gjennom to av de tenkerne innenfor henholdsvis østlig og vestlig kristendom: Maximus Confessor (600-tallet) og Thomas Aquinas (1200-tallet). Men det senantikke tekstkorpuset vi her sakter om – oftest omtalt i faglitteraturen som *Corpus Areopagiticum* – har også fått ny aktualitet i vår egen tid, først og fremst gjennom de ettermoderne filosofene, Jean-Luc Marion og Jacques Derrida, som begge har latt seg fascinere av forfatterens språkteologiske «prosjekt». Både Marion og Derrida anser den dionysiske filosofien som en tidlig forløper for ideen om *dekonstruksjon*.<sup>5</sup>

*Corpus Areopagiticum* kan ses som et av den kristne tradisjonens mest storslagne forsøk på en *samlesning av kristen og gresk tenkning*. Forfatteren gir oss et hint om en slik intesjon allerede gjennom sitt valg av pseudonym. Han (eller hun) gir seg ut for å være Paulus elev fra Areopagos (Apg 17,34), og antyder derved at Paulus er forbildet for forfatterens underliggende tanke om gudgitte sannheter utenfor Kirken og den bibelske åpenbaringen. Med pseudonymet «Dionysius Areopagiten», alluderer han altså til Paulus' tale på Areopagos i Aten, hvor Paulus henvender seg til de «atsenske menn» og forkynner at den Gud de selv omtaler som «en ukjent gud» kan identifiseres som bibelens Gud: «Det som dere tilber uten å kjenne, det forkynner jeg dere». Flere nyere Dionysius-fortolkere har tatt til orde for at pseudonymet ikke må misforstås som en slags forfalskning, de ser snarere forfatterpseudonymet som et hagianym eller allonym (jf den senmoderne filosofen Søren Kierkegaards forsøk på å alludere til historiske personer gjennom sine ulike forfatternavn), og mener dette gir hermeneutiske nøkler til en adekvat lesning av disse skriftene.<sup>6</sup>

Før vi ser nærmere på Dionysius bruk av det vi kan kalle et platonisk «nomenklatur», vil jeg forsøke å kaste lys over det historiske faktum at Det nye testamente selv er influert av antikkens viktigste tanketradisjoner, retorikk og terminologi. Også de nytestamentlige forfatterne søker en balanse mellom språklig tradering og nyformulering. Det finnes flere eksempler på det, både i evangeliene og de paulinske skrifterne.<sup>7</sup> Jeg vil fokusere det johanneiske nøkkelbegrepet, *lógos*, slik vi finner det anvendt i åpningen av Johannesprologen, hvor vi leser: «I begynnelsen var Ordet. Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud. Han var i begynnelsen hos Gud. Alt er blitt til ved ham; uten ham er ikke noe blitt til av alt som er til» (Joh 1,1–3).

Noen vers nedenfor følger den kjente nøkkelformuleringen: «Og Ordet ble menneske og tok bolig iblant oss, og vi så hans herlighet, den herlighet som den enbårne Sønn har fra sin Far, full av nåde og sannhet (Joh 1,14)». Hva er den filosofihistoriske bakgrunnen for termen *lógos*, og i hvilken grad gis den et nytt meningsinnhold hos Johannes (eller den som skrev ned vitnesbyrdet «etter Johannes») og hos de første århundrenes kristne teologer? For å antyde et svar på dette spørsmålet er det avgjørende å skille mellom selve ordet eller termen *lógos* og de mange ulike *logosbegrepene*, det vil si måten ulike tenkere gjennom historien fyller dette ordet med nytt innhold og nye konnotasjoner.

### Logos – fra Heraklit til Filon

Det greske ordet *lógos* har et rikt meningsinnhold. I Liddell og Scotts greske leksikon oppgis 10 grunnbetydninger av termen (ord, tanke, prinsipp, tale og så videre), med flere underbetydninger.<sup>8</sup> Stoikerne spiller en nøkkrolle i utfor-

mingen av det greske, filosofisk-religiøse logosbegrepet, men selve termen har sin opprinnelse allerede hos Heraklit (ca 500 før Kristus). Den norske idéhistorikeren Anathon Aalls bok *Der Logos – Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Litteratur* står fremdeles som den mest omfattende fremstillingene av logostenkingens utvikling.<sup>9</sup> Logosidéens historie begynner hos Heraklit, fastslår Aall, men bare som spiren til en lære, som en torso.<sup>10</sup> Ifølge den gamle «logoslæreren fra Efesus» vitner hele verden om en objektiv fornuft, logos. Alle ting bærer dens preg og alle mennesker har fått den i gave. Fredrick Copleston har påpekt at *Logos* bare anvendes i etisk betydning hos Heraklit, men dette er en etikk som hviler i det metafysiske: det er Gud som er den universelle fornuft.<sup>11</sup> Senere knytter Justin Martyr an til Heraklits bruk av begrepet, ved at han fremhever Heraklit som en av de «kristne før Kristus», en av dem som «levde på fornuftig vis» eller «i samsvar med logos».<sup>12</sup>

Men før den tid gjenoppstår begrepet først hos stoikerne, for man kan si at Platon og Aristoteles ikke bidrar på noen avgjørende måte til logoslærens utvikling. Med stoikerne løftes *logos* utover etikken, til en idé som knytter sammen hele deres tenkning.<sup>13</sup> Logos fremstår hos dem som et skaperprinsipp, samtidig som termen beskriver det guddommeliges nærvær i det skapte. Dette forholdet blir svært sentralt i den kristne tradisjon. Hos stoikerne omtales Gud som *Logos* i den grad han er opphavet til eller prinsippet som styrer verden, og som *logos spermaticos* (den utsådde logos) i den forstand han er den spire som alt annet utvikler seg fra.<sup>14</sup>

Den greske oversettelsen av Det gamle testamente, *Septuaginta*, spiller også en

viktig rolle i den kristne resepsjonen av ordet *logos*. De lærde jødene i Alexandria brukte *logos* som oversettelse av det hebraiske ordet *dabar* (og dets arameiske ekvivalent *memra*), som opprinnelig betyr *det talte ord*.<sup>15</sup> Gjennom dette talte ordet henvender Gud seg til menneskene i Det gamle testamente, og Guds kreative skaperakt omtales som *Guds ord* eller *Herrens ord* (Gen 1,3; Sal 32,9). Ordet kan noen ganger synes å ha sitt eget virkeområde, men ikke løsrevet fra Gud eller Herren (Jes 55,11; Sak 5,1–4; Sal 106,20 og 147,15). Innenfor palestinsk rabbinisme, i de såkalte Targumene (oversettelser og kommentarer til Det gamle testamente), ser man en interessant utvikling, ved at Herrens ord er synonymt med Guds navn – altså en personifisering av *ordet*.<sup>16</sup> «The Memra becomes God's instrument in creation and in history, and in the ruling of both», skriver C. J. Peters.<sup>17</sup>

På dette grunnlaget utformer Filon av Alexandria (f. 25 f.Kr.) sin logosfilosofi eller logosteologi – den jødiske filosofen som preget flere av kirkefedrenes lesning av Det gamle testamente.<sup>18</sup> Herman Waetjen skriver at Filon var den første som skapte en forbindelse mellom den bibelske verden og den greske logos.<sup>19</sup> Filon søker å påvise relasjonen mellom Gud og verden, samtidig som han understreker Guds egen transcendens i relasjon til den verden han har skapt. I den sammenheng blir ideen om logos (fra Septuaginta) sentral for ham. Logos blir hos Filon det primære bindeleddet mellom Skaper og skapning – gjennom logos skapte og opprettholder Gud verden, og gjennom den kan mennesket kjenne Gud og be til ham.<sup>20</sup> Hos Filon ses likevel ikke Logos som en person. Dette til tross for sterke føringer i denne retning fra den jødiske tradisjon han bygger på. Logos forblir et filosofisk eller rettere filosofisk-religiøst prinsipp hos Filon.

### Et personlig logosbegrep

Når de kristne tenkerne senere sammenholdt *Logos* og *Visdommen* (gr. *sofia*) var dette en identifisering som var forberedt allerede i den mellomtestamentlige litteratur. Dette har blant andre Oskar Skarsaune påpekt, og viser først og fremst til Visdommens bok 18,14ff, hvor Guds Logos opptrer «i samme rolle som den Visdommen ellers har i skriftet».<sup>21</sup> Skarsaune fremhever også et annet kjennetegn ved den jødiske oppfatning av Visdommen, som peker frem mot kristen teologi: «Det karakteristiske ved Visdommen i den jødiske litteratur er jo at den flere steder taler som var den Gud selv, samtidig som den er en selvstendig hypostase ved siden av Gud.»<sup>22</sup> Her finnes altså en forestilling om «flerhet» i Gud selv, nærmest som en foregripelse av personbegrepet i kristen treenighetsteologi.

Johannesevangeliets prolog blir et vendepunkt i logosbegrepets historie, et vendepunkt som selvsagt er avgjørende for all senere kristen logosteologi og kristologi. Det kan se ut til at Johannes anvendte termen for å komme sine tilhørere/lesere i møte, for å «konseptualisere evangeliets budskap for sitt hellenistiske publikum», som Andreas Köstenberger uttrykker det.<sup>23</sup> Samtidig kan forfatteren ha brukt termen logos som oversettelse av ulike arameiske ord for Guds aktivitet og eksistens, slik vi finner det i Targumene.<sup>24</sup> Hos Johannes er ikke Logos lenger en upersonlig idé, men fremstilles som en konkret og levende person: Logos var hos Gud i begynnelsen; Logos *er* selv Gud, Guds Sønn og Messias; Logos *ble menneske* i Jesus fra Nasaret (Joh 1,1-3 og 14). C. H. Dodd mente at begrepets opprinnelse, slik vi finner det hos Heraklit og stoikerne, er av mindre betydning for forståelsen av Johannesevangeliets teologi om Logos, fordi logosidéen nå var blitt allment tankegods i den hellenistiske verden.

Og nettopp gjennom denne mer allmenne oppfatning av logos, var grunnen for en personifisering av begrepet lagt: «The relevant evidence seems to show that in circles with which the evangelist and his readers may be supposed to have been in touch the conception of a mediating divine hypostatis or hypostases was extremely widespread, and that in such circles the term logos was used to denote such an hypostasis.»<sup>25</sup> Dette understrekes ytterligere gjennom Skarsaunes henvisning til hellenistisk-jødisk tradisjon ovenfor.

Forfatteren av Johannesevangeliet gjør ingen forsøk på å forklare det sentrale ordet som slår an tonen for hele hans evangelium; han synes nærmest å forutsette kjennskap til det hos sine lesere. Han knytter også tydelig an til den gammeltestamentlige visdomslitteraturen, som fulgte et fast trepunkts skjema: Visdommen var hos Gud fra evighet, Visdommen var hos Gud ved skapelsen, Visdommen har kommet ned med gaver til menneskene.<sup>26</sup> Prologen hos Johannes følger samme skjema, men med omvendt parallellisme, ifølge C. J. Peter. Johannesevangeliets forfatter har flyttet aksenten fra Visdommen til *Ordet*, Logos. Teologisk sett er det viktig at denne Logos både er en annen enn Faderen («Logos var *hos* Gud») og samtidig ett med ham («Logos *var* Gud»). Et avgjørende brudd med tidligere logosforestilling viser seg dermed ved at Johannes ikke fremstiller logos som *bindeledd* mellom Skaper og skapning (slik Filon gjorde), men som *mediator*. Det vil si: Da «Logos ble menneske» knyttet han ikke bare en forbindelse mellom det guddommelig og det menneskelige, men *forenet* begge disse naturene i seg. Til spørsmålet om hvor Johannes henter sin teologi om logos fra, mener både Dodd og C. J. Peter at han nok har vært kjent med Filons logostenkning, men at likhetene

mellom dem først og fremst har sin bakgrunn i den bibelske og rabbiniske teologi om Guds Ord og Guds *memra*. Dette var de mest sentrale historiske kildene for Johannes.<sup>27</sup>

Johannesprologen utgjør altså et veiskille i logostenkningens historie, og utgjør et fundament for den gradvise transformasjon vi finner av begrepet i kristen teologi. Likevel kan man allerede før Johannesevangeliets nedskrivning, ane en fortrolighet med grunntrekkene i logos-teologien, selv om apostelen Paulus foretrekker å anvende begrepene Guds *bilde*, *kraft* og *visdom* om Kristus. Vi ser allerede i åpningspassasjene for flere av hans brev, at Paulus – i likhet med Johannes – søker å forbinde frelsesforståelsen med skapelsesteologien.<sup>28</sup> Til dette formålet var trolig *Logos* en bedre kandidat enn *Sofia* (Visdom), slik Marianne Meye Thompson antyder.<sup>29</sup> En lignende fortrolighet med logosteologien finnes i Hebreerbrevet, hvor logosteologien bare synes å mangle selve begrepet.<sup>30</sup>

Etter den apostoliske periode, i det som blir de første *teologiske* skrifter fra kristent hold, kan man muligens ane en tilbakeholdenhet overfor logosbegrepet.<sup>31</sup> Men dette endrer seg i og med Justin Martyrs (d. 165 e.Kr.) skrifter.<sup>32</sup> Der er *logos* brukt både skapelsesteologisk og frelsesteologisk, som hos Johannes. Størst betydning har likevel hans begrepspar *Logos spermaticos*, «den utsådde logos». Dette opprinnelig stoiske begrepet inngår hos Justin i hans teologi om Kristi preksistens hos Faderen.<sup>33</sup> Gjennom skapelsen har Sønnen, Guds Logos, spredt sine frø (*sperma tou logou*)<sup>34</sup> i menneskenes hjerter, og i personen Jesus ved inkarnasjonen.<sup>35</sup> Tanken om den utsådde Logos er fundamentet for Justins positive syn på førkristen filosofi.

Den neste store formidler av en tolk-

ning av *logos* inn i kristen teologihistorie, er Origenes av Alexandria (185–254 e.Kr.). Prinsippene for hans logosteologi er ikke originale.<sup>36</sup> Det som derimot er originalt hos Origenes er den krystalliserende rolle Logos får i hans teologisk-filosofiske helhetstenkning. Også for Origenes ligger logosbegrepets genialitet i at det knytter sammen treenighetens evige immanente liv og Guds frelsesøkonomi i historien. At Logos var hos Gud fra begynnelsen av, forstås dit hen at Logos, Sønnen i treenigheten, er evig av natur – født av Faderen: «den eneste fødte guddommelige Logos», som Origenes sier.<sup>37</sup> Ved dette Ord skapte Gud kosmos: «[...] Gud gave befaling om de store ting i verden og de ble skapt, og den som mottok denne befaling var den guddommelige Logos.»<sup>38</sup>

Hos Origenes har det abstrakte logosbegrepet blitt en høyst konkret størrelse. Logos er hos ham fortsatt det evige skaperprinsipp – evig Gud slik Faderen selv er det, og Ordet som Faderen skapte alt ved – men logos er også konkret til stede i verden i ulike fremtredelsesformer, ulike *epinoiai*. Den forestillingen må ses i sammenheng med Origenes tanke om *guddommelig pedagogikk*, hvor målet med både skapelses- og frelsesplanen er at mennesket skal vokse til stadig større likhet med Logos, han som er det bildet og modellen som Faderen skapte mennesket etter. Den kristne logosteologien kommer til full utfoldelse både hos Origenes og hans forgjenger Clemens av Alexandria. Etter Origenes blir denne teologien også en del av en kirkelig hovedstrømning og den preger all kristologisk og trinitarisk tenkning i århundrene som kommer.<sup>39</sup>

### Dionysius Areopagiten som casestudium

Det er ingen tilfeldighet at forfatteren vi her skal se nærmere på, velger seg forfatternavnet *Dionysius*, etter Paulus' disip-

pel fra Aten. For med det navnet gir han leseren et avgjørende hint om at hans visjon sammenfaller med Paulus' forkynnelsen i den berømte talen på Areopagos. Forfatteren av *Corpus Areopagiticum* søker å gi en aktualiserende utvidelse av den paulinske innsikten i forholdet mellom den greske visdommen og den guddommelige åpenbaringen i Kristus. For ham åpner den greske visdommen nye veier inn til åpenbaringsmysterium, og avdekker slik noe mer av storheten i det bibelske dramaet. Det enorme rommet Dionysius åpner opp for i sin teologiske helhetstenkning, har fascinert hans lesere helt opp til vår egen tid, og er videreformidlet til oss gjennom middelalderens fremste tenkere.

Den moderne Dionysius-forskningen sprang ut av en interesse for spørsmålet om pseudonymet «Dionysius» («Dionysios»). Hvem er så den historiske forfatteren bak *Corpus Areopagiticum*? Fra den tidligste kjente referanse til Corpus i år 532<sup>40</sup> og frem til 1100-tallet, har de fleste lesere antatt at disse skriftene stammer fra det første århundret, og at de var skrevet av den Dionysius som ble omvendt etter Paulus' tale på Areopagos i *Apostlenes gjerninger* 17,32-34. Den antakelsen gav tekstene en unik autoritet gjennom nesten tusen år. Men Abelard (1100-tallet) sådde mistanken om at en slik datering må være for tidlig. Det avgjørende steget i retning av en teori om pseudonymitet ble tatt av renessansehumanisten Lorenzo Valla (1400-tallet), som med kildekritiske argumenter fremsatte tesen om en langt senere datering av *Corpus*.<sup>41</sup> Moderne Dionysius-forskning innledes av Hugo Kochs og Josef Stiglmayrs studier på 1890-tallet, som påviser at parallellene mellom Dionysius og den nyplatoniske 400-tallsfilosofen Proklus ikke skyldes at Proklus hadde lest *Corpus Areopagiticum*, men at

innflytelsen gikk motsatt vei.<sup>42</sup> De fleste nyere forskere holder fast ved Kochs og Stiglmayrs tidlige teser om at tekstene stammer fra 500-tallets Syria, og mye peker i retning av området rundt syriske Antiokia. Noen argumenterer for en hypotese om Egypt som opprinnelsessted, ut fra likheter med teologien vi kjenner fra kateketskolen i Alexandria.<sup>43</sup> Det er nå vanligst i faglitteraturen å anta at forfatteren var en syrisk munk eller biskop som skriver på 520-tallet, og det kan se ut til at forfatteren henvender seg både til en kristen og nyplatonsk leserkrets.<sup>44</sup>

### Teologiske grunnriss

Den store linjen i Dionysius teologi er bevegelsen fra skapelse til gjenopprettelse. Alle ting utgår fra Gud og har som sitt mål å vende tilbake til ham. Her bruker Dionysius de innarbeidede greske termene *próhodos* og *epístrofé* – utgåen og tilbakeføring. Dionysius følger den klassisk kristne tanken om at mennesket og alt som er til, er skapt av den treenige Gud for å leve i fellesskap med ham; at mennesket er kommet bort fra Gud, og at fellesskapet eller enheten med Gud gjenopprettes i Kristus (Rom 11,36).<sup>45</sup> Denne frelsesmodellen er tradisjonell, men får hos Dionysius en original utforming i og med hans forsøk på å utvikle *et mer visuelt teologisk språk*, hans gjennomførte bruk av estetiske kategorier, og dessuten hans veksling mellom bibelsk og platonsk terminologi, som er særpreget selv i forhold til hans forløpere blant greske kirkefedre.

Prohodos-epístrofe-bevegelsen kobles hos Dionysius til tanken om virkelighetens ulike nivåer, både den jødiske dikotomien mellom *det himmelske* og *det jordiske*, og den greske mellom *det usynlige* og *det synlige*.<sup>46</sup> Sentral er også den platonske og jødiske dikotomien mellom

*enhet* og *mangfold*.<sup>47</sup> Den fullkomment enhetlige Gud skapte verden som pluralitet, ifølge Dionysius, det vil si som utstrekning i tid og rom. Og alle ting lengter tilbake til den enhet (i mangfold) som finnes i Treenigheten. Målet er tilsvarende at alle disse ulike nivåene (dikotomiene) av virkelighet skal forenes. De ulike symbolene (Skriften og liturgien) utvirker en oppstigning (*anagogein*) fra den synlige verdens mangfoldighet til den usynlige verdens enhet eller «simplisitet». Målet med oppstigningen omtaler Dionysius og de greske kirkefedre som teosis, menneskets guddommeliggjøring.<sup>48</sup> Teosis er en gave som muliggjøres ved at Gud selv beveger seg fra sin skjulte enhet ut i skaperverkets pluralitet: «Gud gir seg selv utover for at de som guddommeliggjøres skal kunne føres tilbake til ham», skriver Dionysius.<sup>49</sup> All guddommelig åpenbaring – både i Skriften, i skaperverket, og i inkarnasjonen – beskrives ved hjelp av denne bevegelsesmodellen. Guds egen bevegelse utover fra seg selv, hans frelsende selvåpenbaring, muliggjør foreningen med Gud, og *symbola* er en samlebetegnelse for alle sanselige medier eller formidlinger av denne gaven.<sup>50</sup>

La oss se hvordan Dionysius anvender og utvikler sentrale platonske termer som *prohodos* (utgåen) og *metheksis* (deltakelse) og lar seg inspirere av nyplatonsk språkfilosofi gjennom sin betoning av et negativt språk i omtalen av det guddommelige.

### Forvandlingen av platonsk terminologi hos Dionysius

Den nyplatonske termen *prohodos* er altså sentral for Dionysius. Den erstatter langt på vei skapelsesbegrepet i *Corpus Areopagiticum* – til tross for at forfatteren bryter radikalt med nyplatonismens lære om verdens tilblivelse gjennom emanasjon.

Han anvender ikke formuleringen «skapelse av intet», som var etablert i ortodokse miljøer fra 300-tallet av, men fremholder like fullt at verden ble til på eksklusivt vis «av Gud» (*ek theou*), av den Treenige som var før alt det skapte.<sup>51</sup> Han skriver:

Og på denne måten er han som er den preeksistente kilde til og målet for alle ting. Han er deres kilde fordi han er deres årsak. Han er deres endemål for han er den det henvises til når det står «for hans skyld». Alt var i ham og han skapte alt i én eneste skaperakt.<sup>52</sup>

At alt var i ham, må her forstås som et uttrykk for den kristne lære om Guds skaperideer. Som Andrew Louth har påpekt, er ikke Dionysius spesielt interessert i spørsmålet om *hvordan* Gud skapte. Det er forholdet eller relasjonen mellom Gud og verden her og nå som opptar ham, og dette forholdet kan best beskrives ved hjelp av begrepet *teofani*. Verden er en *manifestering* av Gud, og stedet hvor Gud fremtrer for å åpenbare sin herlighet og skjønnhet.<sup>53</sup> Forholdet mellom Gud og verden som teofani utbroderes særlig i Dionysius' kommentarer til gudsnavnene «det Skjønne» og «det Gode» (*to kalon, to agaton*) – to begrep som også stod sentralt i platonisk tradisjon helt fra Platon av. I *Om de guddommelige navn* 4 skriver Dionysius:

I seg selv og ved seg selv er den [Gud som skjønnheten] den unikt og evig skjønne. Den er i seg selv den overstrømmende kilde til skjønnhet i enhver skjønn ting. [...] Skjønnheten forener alle ting og er kilde til alle ting. Den er den store skapende årsak som gjør verden god og gir alle ting eksistens gjennom deres indre lengsel etter å ha skjønnhet.<sup>54</sup>

Det som bærer denne teologien om Guds unike skjønnhet og hans nære forhold til verdens skjønnhet, er tanken om *deltakelse* (*meteksis*). Gud skaper og holder alle ting oppe ved å la dem *delta* i sin egen væren, godhet og skjønnhet. Meteksis er også en sentral platonisk term, brukt blant andre av Platon i skriftet *Faidros*. Den kristne varianten av deltakelseslæren – som Dionysius trolig først og fremst finner hos de tre kappadokierne på 300-tallet – får grunnleggende betydning for hans syn på det sanselige. Den innebærer at verden og mennesket (i en viss forstand) allerede er *i* Gud i og med sin blotte eksistens. «Det Skjønne er derfor det samme som det Gode, for alt ser hen til det Skjønne og det Gode som kilde til eksistens, og det finnes ingenting i verden som er uten del i [*meteksei*] det Skjønne og det Gode.»<sup>55</sup> Siden verden er til gjennom deltakelse – både i Guds væren, godhet og skjønnhet – har alt som har eksistens også samtidig *godhet* og *skjønnhet* i en eller annen grad. Alt som er til, har del i Guds skjønnhet, derfor skal ingenting av det skapte foraktes eller overses. Tilsvarende blir et hvert tegn og et hvert symbol viktig, fordi alle ting til sammen åpenbarer Gud i symfonisk samspill. Det gjentakende temaet i denne symfonien er understrekningen av Guds transcendens.<sup>56</sup>

En annen måte å si dette på, er at verden eksisterer i kraft av sin *logos-struktur*. I samsvar med Johannes-prologen, fremholder Dionysius at alt er til gjennom Logos (Kristus). Denne tanken utvikler han – i samsvar med sine teologiske forbilder Filon, Origenes og Gregor av Nyssa – til en tanke om at Gud er nærværende i det skapte gjennom de *logoi* (flertall av Logos) som Gud nedla i alle ting da han skapte. Disse logoi deltar i den ene Logos.<sup>57</sup> Dionysius selv sier at alle tings



logoi er preeksistent i Gud.<sup>58</sup> «De [de skapte ting] preeksisterer i ham, og på grunn av ham er de til og har fått være».<sup>59</sup> Det er på dette grunnlaget Dionysius forstår verden som symbolsk og gudsåpenbarende i sitt vesen. Verden var ikke til før skapelsen, men var i Guds skaperideer.

Hans Urs von Balthasar omtalte Dionysius som *den mest estetiske* av senantikens kristne teologer, og samtidig som *den mest apofatiske* av dem.<sup>60</sup> Dionysius sammenholder nemlig den nevnte teologien om deltakelse, logosstruktur og Guds nærvær i det skapte, med en like radikal teologi om Guds transcendent. Dette paradokset hviler på hans skjelning mellom *Guds vesen* og *Guds energier*. Guds vesen – Gud slik han er i seg selv – er helt transcendent og annerledes. Men gjennom energiene – sine bevegelser utover mot det skaptes pluralitet – er han samtidig helt nær det skapte. Gud er kilden til all være – men han er samtidig hinsides være (*hyperousias*). Ifølge Eric Perl, er det siste poenget selve utgangspunktet for det vi kan kalle Dionysius *filosofi*.<sup>61</sup> Og ut fra et platonsk prinsipp om at bare det som har være er erkjennbart, følger det av læren om Guds *hyperousias* at han (i seg selv) er fullt og helt uerkjennelig, og at han ikke kan gjøres til objekt for menneskets tanke.<sup>62</sup> Han kan bare gjøre kjent for mennesket gjennom sin bevegelse hen mot oss, fremfor alt gjennom inkarnasjonen.

Ut fra dette teologisk-filosofiske prinsippet fremholder Dionysius at språklige negasjoner er den meste adekvate måte å tale om Gud på: Gud er «uten være», «uendelig», «ikke-erkjennbar» osv. Denne negative eller apofatiske språketeologien henter Dionysius dels fra Skriften og dels fra platonsk tradisjon.<sup>63</sup> Like fullt vet Dionysius at selv et negativt språk som sier at Gud ikke har være, også behand-

ler det guddommelige som et konseptuelt objekt. Derfor radikaliserer Dionysius den negative teologien i sitt skrift *Mystisk teologi*, når han sier at Gud også transcenderer enhver negasjon.<sup>64</sup> Gud er hinsides utsigelig og ikke-kunnskap (*hyperarretos, hyperagnoston*).<sup>65</sup> Det er denne «negasjon av negasjonen» og radikale ikke-objektivering av Gud som fikk den ateistiske filosofen Jacques Derrida og den kristne filosofen Jean-Luc Marion til å anse Dionysius som en forløper for ideen om dekonstruksjon.

### Nyplatonsk eller kristen?

Dionysius er fremfor alt skriftteolog; han er opptatt av å utlegge og kommentere den bibelske overleveringen, og baserer sine tolkninger på kristne forløpere som Paulus, Origenes og Gregor av Nyssa.<sup>66</sup> Like fullt finner vi en tydelig innflytelse fra platonsk overlevering i hans tenkning. I *Corpus Areopagiticum* finner vi direkte og mer implisitte alluderinger til både Platon, Plotinus og Iamblikus; og ikke minst til Proklus, som forfatteren nærmest plagierer i flere passasjer.<sup>67</sup>

Denne innflytelsen har fått historikerne til å spørre om innholdet i *Corpus Areopagiticum* skal oppfattes som nyplatonsk filosofi dekket av et tynt slør av kristen teologi, eller om vi her står overfor et fullt og helt kristent verk som bevisst benytter seg av språk og tankemodeller fra nyplatonismen.<sup>68</sup> Spørsmålet må ses i sammenheng med det mer generelle spørsmålet om kirkefedrenes forhold til gresk filosofi, og forståelsen av møtet mellom kristendommen og klassisk kultur i senantikken.<sup>69</sup>

Måten Dionysius arbeider på i sin applisering av nyplatonismen, kan muligens best beskrives med Pelikans begrep «counterpunal reading». I boken *What has Athens to do with Jerusalem?* viser

Pelikan hvordan Augustin og de tre kappadokierne (Basiulius, Gregor av Nyssa og Gregor av Nazians) leste skapelsesfortellingene i Bibelens *Genesis* og Platons *Timaeus* i lys av hverandre.<sup>70</sup> Når han omtaler metoden som «kontrapunktisk lesning» knytter han an til teknikken i musikalske komposisjoner hvor to *selvstendige* stemmer samspiller ute å miste sin særegne selvstendighet («Timaeus and Genesis in Counterpoint»)<sup>71</sup> Det avgjørende her er tanken om *selvstendighet*, for det er snakk om en interaksjon mellom de gresk og kristen tradisjon – ikke syntese i betydning *sammensmeltning*.

I mer direkte tilknytning til temaet Dionysius og platonismen, har Andrew Louth problematisert de implisitte *premissene* for spørsmålet om den kristne bruk av gresk filosofi. Han mener modeller som opererer med kulturell dualisering mellom «platonisk» og «kristent» i senantikken overser et historisk faktum: «[...] by the end of the fifth century educated Greek Christians and pagan philosophers had much in common, because they *shared a culture*».<sup>72</sup> Dette er viktig for å forstå måten kirkefedrene utvikler en kristen terminologi, hvor man bruker *de samme termene som får et nytt meningsinnhold i den teologiske helhet de nå inngår i*. Det er det samme Christian Schäfer sikter til når han sier at Dionysius, i likhet med andre kirkefedre som ønsket å uttrykke seg i form av samtidens vitenskapelige språk, grep til «the standard nomenclature for philosophy and science».<sup>73</sup>

Vi har allerede sett at den nyplatoniske termen *probodos* er sentral for Dionysius. Men han gir altså *probodos* (og de andre platoniske termene han anvender) et helt nytt meningsinnhold, ettersom termen tilpasses den tradisjonelt kristne teologien om skapelsen og verdens opprettholdelse: troen på én Gud som har skapt alle ting.

Termen fylles altså med kristen betydning og blir *et kristent begrep* hos Dionysius. Dionysius er tydelig fascinert av den nyplatoniske fremstillingen av virkeligheten, hvor alt har sin kilde i den Éne, og alle ting er relatert til den Éne og forbundet med hverandre gjennom en harmonisk og hierarkisk orden hvor hvert nivå av virkeligheten deltar i nivået over. Plotinus skjelnet mellom tre hypostaser: *den Éne*, *Intelligens* og *Sjel*, hvor den første er hevet over all væren, mens de to siste innehar en viss pluralitet, slik at de individuelle sjeler kan delta i hypostasen *Sjel*, som igjen deltar i *Intelligens* og så videre.<sup>74</sup> Det store spørsmålet var imidlertid hvordan man skulle forstå den Énes relasjon til det som kommer fra den Éne – hvordan den Éne som hevet over all væren relaterer seg til alt annet som har eksistens gjennom den Éne, uten at dennes enhet kompromitteres. Proklus løser dette ved å innføre det han kaller «henader» på samme nivå som den Éne.<sup>75</sup> Henadene er kopier av den Énes enhet og er forenet med den Éne uten at denne mister sin transcendent enhet; for verden får sin eksistens fra den Éne gjennom henadene. For en kristen tenker som Dionysius, er denne løsningen problematisk på flere måter. For det første står den i fare for å utviske det fundamentale skillet mellom Guds transcendens og den skapte verden. For det andre leder den til religiøs polyteisme.<sup>76</sup> Derfor anvender Dionysius termene *probodos* og *meteksis* på en måte som blokkerer disse avsporingene. Han søker å sammenholde gudsnavnene «Væren selv» (Guds nærhet til det skapte) med «Kilde til væren» (Guds transcendens i forhold til det andre som har eksistens).

Resultatet blir en paradoks-sentrert teologi basert på den grunnleggende skjelingen mellom Guds vesen og energier.

Gud er radikalt transendent og annerledes alt det skapte, og samtidig er alt det skapte til gjennom deltakelse i de guddommelige *energiene* (*energeia*).<sup>77</sup> Hos Dionysius forstås inkarnasjonen i lys av denne «modellen» – som en guddommelig overskridelse (egentlig nedstigning, *kenosis*) av skillet mellom skapt og uskapt, hvor den uskapte forblir uskapt samtidig som han tar opp i seg det skaptes pluralitet i Sønnens menneskebliven.

Som sagt er *Corpus Areopagiticum* et storstilt forsøk på samlesning av kristen og gresk tenkning. Charles M. Stang har argumentert for at «the pseudonym and the influence of Paul constitute the best interpretative lens for understanding the *Corpus Dionysiacum*».<sup>78</sup> *Corpus* må forstås i lys av hele det nytestamentlige materialet, og forfatterens kristne forløpere, men de oversikter som er gjort over sitater fra og parafraiseringer over nytestamentlige skrifter i *Corpus*, viser at forfatteren refererer oftere til Paulus (de tekster han anså som paulinske<sup>79</sup>) enn til de fire Evangeliene til sammen, og oftere enn til hele det samlede johanneiske tekstmaterialet i Det nye testamentet.<sup>80</sup> Stang mener at forfatteren av *Corpus* vender seg til Paulus – og særlig Paulus på Areopagos – som apostolisk forbilde for den anvendelsen av den pagane visdomstradisjonen som også er hans eget teologiske ideal.<sup>81</sup>

Det fremgår av tekstene i *Corpus* at forfatterens bruk av platonisk terminologi er basert på kritisk gjennomtenkning. Og mye tyder på at særlig de tre kappadokiske fedre er hans forbilde i så måte. I likhet med kappadokierne *transformerer* han de platonske termene og gir dem nytt meningsinnhold gjennom sin integrering av dem i en kristen virkelighetsoppfatning som *samsvarer med* de kristne sentraldogmene om Guds aktive skapelse av intet,

det trinitariske gudsbildet og inkarnasjonen som teologisk orienteringspunkt. Derfor er det i grunnen ikke lenger trefende å beskrive disse termene som «platonske». De har fått ny kontekst og nytt innhold. Det er heller ikke spesielt presist å anvende den innarbeidede betegnelsen «kristen platonisme»; den yter rettferdighet hverken til platonisk eller kristen tradisjon, idet den antyder at platonisme kan finnes i kristen variant og at kristendom kan være platonisk. Betegnelsen overser dermed begge tradisjonenes originalitet. Louis Bouyer understreker den *kristne originaliteten* i den dionysiske syntesen: «We can discern the marks of a whole series of influences, sometimes word for word, yet all, as with Evagrius, are recast into an astonishingly personal synthesis».

Dionysius anvender platonske termer og tankemodeller på en måte som har til hensikt å avdekke dypere meningslag i Skriften selv. En slik samlesning mente han aktiverte perspektiver i Skriftens åpenbaring av det guddommelige som ellers ville forblitt skjulte.

### Betydning for vår egen tid

Jeg skrev ovenfor at det kristne språket blir til i spenningen mellom *tradering* og *nyformulering*, og vi har sett eksempler på dette både fra urkirken og oldkirken. Også i vår egen tid har vi ansvar for å videreføre tidligere kristne generasjoners språklige trosuttrykk samtidig som vi fornyer og utvider det kristne vokabularet. Først og fremst for å gjøre det kristne språket mer treffsikkert i møte med dem som skal motta evangeliet i vår egen tid.

Forholdet mellom *tradering* og *nyformulering* er utfordrende for alle nye generasjoner, men det er avgjørende å ta inn over seg det symbiotiske i dette forholdet. Det eksisterer ingen ren *tradering* av Evan-

geliet eller Kristushendelsen, for kristen tradering er bare genuin som «levende tradisjon», alltid knyttet til det menneskelige vitnesbyrdet, fellesskapet og det personlige møtet. Kristushendelsen gis ikke videre gjennom rent språklig overføring. Derfor er den liturgiske praksis så avgjørende for traderingen av Evangeliet: «Gjør dette til minne om meg» (1 Kor 11,23-25; Luk 22,19-20).

Det som er gitt oss gjennom åpenbaring er primært i den nevnte symbiosen av tradering og nyformulering – åpenbaringen er gitt oss gjennom den tidlige Kirke, og overlevert til hver eneste generasjon siden den gang og frem til år 2023. Språket er stadig i utvikling, også vårt eget språk, simpelthen fordi vi er del av vår egen kultur, og forandringen i språket skjer uten at vi er klar over det. Samtidig har vi sett i eksemplene ovenfor at kristen teologi helt fra starten av har hatt et bevisst forhold til at vi må påvirke denne utviklingen – både med blikk for grenser og muligheter. Dionysius sier i sin utlegning om de bibelske navnene for Gud at vi ikke må bruke andre ord enn de Skriften har åpenbart for oss – ut fra det

kristne prinsippet om at bare Gud kan åpenbare Gud.<sup>82</sup> Her sikter han altså først og fremst til de navn for Gud vi finner der: Gud som *Far, Lys, Kjærlighet* og så videre.<sup>83</sup> Samtidig ser Dionysius ut til å forstå at det ikke er nok å *repetere* Skriftens egne ord og formuleringer.<sup>84</sup> Ordene vi anvender om Gud må være gitt ovenfra (fra Skriften), sier han, og erkjenner at ordene alltid innehar denne dobbeltheten: de åpenbarer noe sant om Gud uten å romme hele fylden. «Ordene kan ikke favne ham, og intet navn kan få grep på ham».<sup>85</sup> Derfor må vi bruke et rikt vokabular når vi snakker om Gud, så han ikke fanges i forenklete gudsbilder. Selv det språket Gud taler klart og ufeilbarlig til oss gjennom Skriften, peker utover seg selv; slik Dionysius sier det om Guds løfter: «Disse løftene overgår all fatteevne og ordene som bærer dem kommer til kort i forhold til sannheten de inneholder.»<sup>86</sup> Derfor må det kristne språket være oppfinnsomt, kreativt og overskridende, både gjennom sin anvendelse av *hele* Skriften (de mange ulike gudsnavn) og åpenhet overfor metaforer, paradoks og språklige bilder som kommer «utenfra».

## Noter

<sup>1</sup> Christian Schäfer, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names* (Leiden/Boston: Brill 2006) 6.

<sup>2</sup> Denne grunnholdningen videreføres av Harnacks etterfølgere helt opp til vår egen tid. Et fremtredende eksempel er den svenske teologen Anders Nygren. Se Alexander Golitzin, «'A Contemplative and A Liturgist': Father Georges Florovsky on the Corpus Dionysiacum», *St Vladimir's Theological Quarterly* 43 (1999): 131-161.

<sup>3</sup> For eksempel hos Jean Daniélou og Henry Chadwick. Jean Daniélou, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1984) 1-30; Jean Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture* (London: Darton, Longman & Todd, 1973) 39-74. Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford: Clarendon, 1984/1966).

<sup>4</sup> Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Encounter with Hellenism* (Chicago: Yale University Press) og *What has Athens to do with Jerusalem* (Michigan: The University of Michigan Press, 1997). Stephen Gersch, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition* (Leiden: Brill, 1978); og Andrew Louth, *Denys the Areopagite* (London: Geoffrey Chapman, 1989).

<sup>5</sup> Marion omtaler Dionysius, sammen med forfattere som Gregor av Nyssa, Ireneus og Augustin, som en «kvasi-dekonstruksjonist», i ordets positive betydning. Derrida har sagt seg enig i dette. Jean-Luc Marion, «In the Name: How to Avoid Speaking of It» (1999), i John Caputo og Michael J. Scanlon (red), *God, the Gift, and Postmodernism* (Bloomington: Indiana University Press, 1999) s. 20-53. Se 21 og 35-36.

- <sup>6</sup> Schäfer, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*, 19. Charles M. Stang, «Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym», i *Modern Theology* (Oxford, 24: 4 oktober 2008) 541-555, se 541ff.
- <sup>7</sup> En av dem som har skrevet inngående om dette er Troels Engberg-Pedersen. Se Troels Engberg-Pedersen (2018) *John and Philosophy: A new Reading of the Fourth Gospel* (Oxford: Oxford University Press); se for eksempel 113ff. Filosofiske motivbruk og språk i paulinske skrifter: Troels Engberg-Pedersen (2010) *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press). Om platonsk språkbruk, se 48–50.
- <sup>8</sup> Liddell og Scott, *A Greek-English Lexicon* (Simon Wallenburg Press 2007).
- <sup>9</sup> Anathon Aall, *Der Logos. Geschichte seiner Entwickelung in der griechischen Philosophie und der christlichen Litteratur* (Leipzig: Reisland 1896).
- <sup>10</sup> Aall, *Der Logos*, 80 og 23ff.
- <sup>11</sup> Fredrick Copleston, *A History of Philosophy. Vol. I: Greece and Rome* (New York: Image 1993/1962) 43
- <sup>12</sup> 1. Apol. 46. Justin Martyr: *Første Apologi*. Overs. Jostein Garcia de Presno (Oslo: Solum 2004) 86.
- <sup>13</sup> Aall, *Der Logos*, 125ff.
- <sup>14</sup> Andreas J. Köstenberger (2004) *John* (Grand Rapids: Baker Academic), 26. Aall, *Der Logos*, 129ff.
- <sup>15</sup> C. H. Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press 1968) 263.
- <sup>16</sup> C. J. Peter, «Logos», i *New Catholic Encyclopedia* (San Francisco, Toronto, London & Sydney: Thomson Gale 1967) 967-72.
- <sup>17</sup> C. J. Peter, «Logos», 967.
- <sup>18</sup> David T. Runia (1993) *Philo in Early Christian Literature* (Minneapolis: Fortress Press), hvor Runia også drøfter innflytelsen på Johannesevangeliet, s. 78–82. C. J. Peter, «Logos», 967.
- <sup>19</sup> Herman C Waetjen (2001) «Logos and the objectification of truth in the prologue of the fourth gospel», i *The Catholic Biblical quarterly*, 2001-04-01, Vol.63 (2), 265–286, særlig 266.
- <sup>20</sup> *De Cherub. 125 og Quis rerum divin. Haeres sit* 205-206. Se Filon av Alexandria, *The Works of Philo. Complete and Unabridged*. Overs. C. D. Young (Peabody: Tyndale House Publishers 1993) 93 og 293.
- <sup>21</sup> Oskar Skarsaune, *Og Ordet ble kjød* (Oslo: Luther forlag 2001) 28.
- <sup>22</sup> Skarsaune, *Og Ordet ble kjød*, 32 og 69. Skarsaune viser til både det gammeltestamentlige skriftet *Ordspråkene* 8 og de deuterokanoniske skrifterne *Sirak* 24 og *Visdommens bok* 7.
- <sup>23</sup> Köstenberger, *John*, 26.
- <sup>24</sup> Marianne Meye Thompson (2015) *John – A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press), 37.
- <sup>25</sup> C. H. Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 265.
- <sup>26</sup> C. J. Peter, «Logos», 968. Han viser til *Ordspråkene* 8,22–35; *Sirak* 1,1–35; 24,5–31; *Visdommens bok* 9,9–12.
- <sup>27</sup> C. J. Peter, «Logos», 968; C. H. Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 280.
- <sup>28</sup> 1. Kor. 1: 24; Koll. 1: 15 og 2. Kor. 4: 4
- <sup>29</sup> Thompson, *John – A Commentary*, 38.
- <sup>30</sup> Hebr. 1,1-3
- <sup>31</sup> Aall (1923) 295
- <sup>32</sup> For utformingen av en kristen logosteologi har også Theofilus, Athenagoras, Tertullian og Hippolyt betydning. Se John Anthony McGuckin, *The Westminster Handbook to Patristic Theology* (Louisville & London: Westminster John Knox Press 2004) 207.
- <sup>33</sup> Demetrius Christ Trakatellis: *The Pre-existence of Christ in the Writings of Justin Martyr* (Athen: UNKNO 1976).
- <sup>34</sup> 2. Apol. 8.1
- <sup>35</sup> Se Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture* (London: Westminster Press 1973) 40ff; Skarsaune, *Og Ordet ble kjød*, 137ff og McGuckin, *The Westminster Handbook to Patristic Theology*, 200.
- <sup>36</sup> Jean Daniélou, *Origen* (New York: Sheed and Ward 1955) 207.
- <sup>37</sup> *Contra Celsum* III.37
- <sup>38</sup> *Contra Celsum* II.31
- <sup>39</sup> McGuckin, *The Westminster Handbook to Patristic Theology*, 207.
- <sup>40</sup> Det refereres til tekstgruppen i referatet fra en kollokvie i 532, mellom de ortodokse tilhengerne av Kalkedon-konsilet og en gruppe tilhengere av Severus av Antiochia: *Innocentii Maronitae epistula de collatione cum Severianis habita*. Se Jaroslav Pelikan, «The Odyssey of Dionysian Spirituality», i *Pseudo-Dionysius. The Complete Works* (New York: Paulist Press, 1987), 13. Jf. Andrew Louth, *Denys the Areopagite*, 14.
- <sup>41</sup> Karlfrid Froelich, «Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century», i: *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*, 38ff.

- 42 Hugo Koch, «Der pseudo-epigraphische Character der dionysischen Schriften», *Theologische Quartalschrift* 77 (1895): 353-421; Josef Stiglmayr, «Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagiten in der Lehre vom Übel», *Historisches Jahrbuch* 16 (1895), s. 253-273. Hugo Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen* (Mainz: Franz Kirchenheim, 1900).
- 43 Eric D. Perl, «Pseudo-Dionysius», i *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* (Oxford: Blackwell, 2003), 540, red: J.E. Gracia og T.B. Noone.
- 44 Perl, «Pseudo-Dionysius», 540; og John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood: St. Vladimir Press, 1987) 100.
- 45 Se for eksempel Ep. 8 (1085D) Teologihistorisk går frelsesmodellen tilbake til Romerbrevet 5 (typologien Adam-Kristus) og 11,36. Det er Ireneus av Lyon (100-tallet) som formulerer den i sin lære om *gjenopprettelse*, (*anakefalaíosis*). Ireneus *Adv. Haer.* 5, praef.
- 46 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, Vol. I.* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971) 27 og 98ff.
- 47 Til den gammeltestamentlige tanken om Guds enhet og relasjonen til verden, se Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain: Peeters Press, 1995) 197ff. og særlig 202.
- 48 Dionysius bruker også Proklus' term *ekteosis*. Se Norman Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004). Russel drøfter Dionysius spesielt på s. 248-262. En nyere studie over «teosis» i Dionysius Areopagitens teologi, finnes i Vladimir Kharlov, *The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole: The Beauty of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite* (Eugene: Wipf & Stock, 2009).
- 49 DN 9.5 (913A)
- 50 EH 1.4 (376B)
- 51 Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition – from Plato to Denys* (Oxford: Clarendon Press, 1981) 75f.
- 52 DN 5.10 (825B) Parentesene viser til den nyeste kritiske utgaven av den greske tekstvarianten av *Corpus Areopagiticum*, som kom i 1990 og 1991 fra Göttinger Patristische Kommission. Beate Regina Suchla, (*Pseudo-*) *Dionysios Areopagites, De divinis nominibus* [*Corpus Dionysiacum* I], Berlin / New York 1990 (Patristische Texte und Studien 33); Günter Heil og Adolf Martin Ritter, (*Pseudo-*) *Dionysios Areopagites, De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae* [*Corpus Dionysiacum* II], Berlin / New York 1991 (Patristische Texte und Studien 36). I dette sitatet henspiller Dionysius trolig på både Ap 21,6 og Rom 11,36.
- 53 Louth, *Denys the Areopagite*, 85f. Se også Mother Caroline Canfield Putnam, *Beauty in the Pseudo-Denis* (Washington: The Catholic University of America Press, 1960).
- 54 DN 4.7 (704A)
- 55 DN 4.7 (704B)
- 56 Jf. Dionysius avgrenser mot enhver form for panteisme. «Even to speak of it as 'present in everything' is inaccurate since this does not convey the fact that it infinitely transcends everything and yet gathers everything within it». DN 3.1 (680B) Verden er ikke guddommelig, kosmos er ikke Gud, men hviler tvert imot i Gud.
- 57 Om Filon og idélæren hos kirkefedrene, se Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers: Vol. 1: Faith, Trinity, Incarnation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956) 257ff. En mer inngående studie av Dionysius Areopagitens idélære finnes i Vivian Boland, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis*, 94ff.
- 58 Se DN 5.8 (824C)
- 59 DN 4.13 (712B)
- 60 Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Vol. II* (San Francisco: Ignatius Press, 1984) 166 og 154.
- 61 Eric Perl, «Pseudo-Dionysius», i *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*; red: Jorge J.E. Gracia og Timothy B. Noone (Oxford: Blackwell, 2006) 540-549.
- 62 Perl skriver at Dionysius selv ikke argumenterer for dette filosofiske utgangspunktet, men at han forutsetter det platonske prinsippet «å være er å være intelligibel» – et prinsipp som går tilbake til Parmenides og Platon. Se Perl, «Pseudo-Dionysius», 540-541. Forståelighet er altså knyttet til væren, og bare finitte vesen kan gripes av menneskets tanke. Dionysius deler nyplatonikernes lære om at virkelighetens første prinsipp ikke kan være et finitt vesen. Som kilde til all væren er den Éne/Gode hevet over væren, og dermed også erkjennbarhet. Følgelig er det høyeste vesen ikke tenkbart eller mulig å objektivere.
- 63 Deirdre Carabine fremholder at *apofasis* i strikt forstand vokser frem innenfor nyplatonismens spekulative filosofi, og at den i gresk tradisjon når sitt høydepunkt på 400-tallet, hos Proklus Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain: Peeters Press, 1995) 160ff.
- 64 MT 1.2 (1000B)

65 D1.4 (592D)

66 Se særlig Alexander Golitzin, *Et introibo ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. (Thessaloniki: Analekta Vlatadon, 1994) 233ff, 270ff og 285ff.

67 Han alluderer hyppig til Platon, fremfor alt *Timaeus*; og i sin utlegning om kjærligheten til det skjønne i *Om de guddommelige navn*, bygger han ordrett på Diotimas tale til Sokrates i *Symposium*. DN 2.7. Platon, *Symposium* (211A-B) Dionysius viser dessuten inngående kjennskap til de nyeste teoriene innenfor samtidens nyplatoniske skole i Aten. Gersch, *From Iamblichus to Eriugena*, s. 1. Det er her snakk om dels rene sitater og dels parafraseringer uten at det henvises til kildeteksten. Det meste kjente finner vi i DN 4.19-35 (716B-736B), hvor Dionysius drøfter det onde, ved hjelpe av parafraseringer fra Proklus' skrift *Om det ondes eksistens*. Se Andrew Louth, «Dionysios the Areopagite and the Terminology of the Apophatic», i *Language and Negativity. Apophaticism in Theology and Literature*; red: Henny Fiskaa Hägg (Oslo: Novus, 2000) 32. Louth viser også til Ysabel de Andias påvisning av paralleller mellom Proklus og Dionysius' trinitariske teologi, i Ysabel de Andia, «La Théologie trinitaire de Denys l'Areopagite», *Studia Patristica* 32, 278-301.

68 Den førstnevnte oppfatningen finner vi blant annet hos R.T. Wallis og John Meyendorff. R.T. Wallis, *Neoplatonism* (London: Duckworth, 1995) 160. John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood: St. Vladimir Seminary Press, 1975) 99-100. En tidlig representant for denne kritikken er Roland Hathaway, som mener forfatteren av *Corpus* transformerer kristen monoteisme om til nyplatonisk metafysikk. Se Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius* (Hague: Nijhof, 1969); og særlig hans artikkel «Quelques réflexiones à propos du Ps.-Denys l'Aréopagite et la mystique chrétienne en général», i *RHPR* 27 (1947) 37-63.

69 Dette er temaer som har generert en stor mengde litteratur innenfor patristisk forskning. Blant standardverkene kan nevnes Endre von Ivanka, *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1981). Ivanka leser Dionysius som en kristen tenker, se særlig 262ff.

70 «De tre kappadokiske fedre» sikter til Basilius av Caesarea (330–379), Gregor av Nazians (ca. 329–389/90) og Gregor av Nyssa (ca. 335–ca. 395). Se drøfting av Pelikans bok og tanken om kontrapunktisk lesning i Ståle Johannes Kristiansen, «Aten og Jerusalem i kontrapunkt: om kirkefedrenes møte med den klassiske tenkning», i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 2008; vol. 109 (2) 140-158.

71 Pelikan, *What has Athens to do with Jerusalem*, 25.

72 Louth, *Denys the Areopagite*, 23. Se også Christoph Marksches, som underbygger Andrew Louths tanke om en mer integrert forståelse av forholdet mellom kristendommen og antikk kultur. Christoph Marksches, «Antiquity and Christianity or: the unavoidability of false Problems», i *Beyond Reception: Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*, red: David Brakke, Anders-Christian Jacobsen and Jörg Ulrich (Frankfurt: Peter Lang, 2006).

73 Schäfer, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*, 6.

74 *Enneader* III,4 og V,1.3. Se John Bussanich, «Plotinus' metaphysics of the One», og Dominic J. O'Meara, «The hierarchical ordering of reality in Plotinus», begge i *The Cambridge Companion to Plotinus*, red: Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 38-65 og 66-81.

75 Denne løsningen mener han å finne dekning for i Platons *Parmenides*; se Proklus, *Platonsk teologi* 4.3. Jf. Louth, *Denys the Areopagite*, 83f.

76 Se Louth, *Denys the Areopagite*, 84ff.

77 Energiene er også Gud, men ikke slik han er i seg selv (Guds vesen) – de er hans bevegelser utover i den skapte verden. Målet med den store skapelses- og frelsesbevegelsen er enhet med Gud, men mennesket kan aldri bli ett med Guds vesen. Som Vladimir Lossky påpeker, ville dette innebære av Gud ikke lenger var treenig men «myriupostatos», en myriade av hypostas: «He would have as many hypostases as there would be persons participating in his essence». Vi blir fullt og helt forenet med ham gjennom energiene, som er ett med Gud slik han er i seg selv. Mennesket blir guddommelig av nåde, det vil si *kat emergeian*. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge: James Clarke, 1991) 70.

78 «By way of the pseudonym and the shadow of Paul, therefore, the author actually tells us how to interpret his own debt to Neoplatonism.» Stang, «Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym», 14.

79 I likhet med sine samtidige, trodde forfatteren av *Corpus* at Paulus var forfatter av alle de kanoniske brevene som bærer hans navn, muligens inkludert Hebreerbrevet. Se Stang, «Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym», i *Modern Theology* (Oxford, 24: 4 oktober 2008), 541–555, se 544.

80 Se Rorem og Luibheids «Index to Biblical Allusions and Quotations», i *Dionysius the Areopagite, Pseudo-Dionysius – The Complete Works* (New York: Paulist Press 1987) 294-304. For Stang dreier forbindelsen mellom Paulus og forfatteren av *Corpus* seg først og fremst om deres positive oppfatning av menneskets naturlige gudserkjennelse. I talen på Areopagos viser dette seg i form av en varsom men direkte anknytning til gresk tradisjon. Talen ble viktig nettopp fordi den holdes i Athen, sentrum for den greske filosofiske lærdomstradisjon, og sete for Platons akademi og for Platons arvtakere (*diadokhoi*), fremfor alt Proklus.

81 Bakgrunnen kan delvis være den anklage som forfatteren – i sitt 7. brev – sier han har blitt utsatt for som følge av sin anvendelse av gresk filosofi. Han henvender seg i det brevet til Paulus for å få hjelp til å tilbakevise disse anklagene, som han sier kommer fra sofisten Apollonhanes. Ep 7.2 (1080B).

---

<sup>82</sup> Gerhart B. Ladner, «The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy», i *Images and Ideas in the Middle Ages: Selected Studies in History and Art* (Roma: Storia e Letteratura, 1983) 82.

<sup>83</sup> Louis Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers* (Kent: Burns and Oates, 1982) 395.

<sup>84</sup> DN 1.1 (588A)

<sup>85</sup> DN 7.3 (872A)

<sup>86</sup> EH 7.III.5 (560B)