

## BIBELN OCH TREENIGHETEN

*Tes*

En vanligt förekommande föreställning är att läran om Treenigheten och den därav följande kalcedonska kristologin inte finns med i Bibeln i allmänhet och definitivt inte i den största delen av den, som vi kallar för Gamla testamentet. Oavsett om Bibeln spelar någon roll i bildandet av deras åsikter eller ej, är motståndarna till denna lära mycket nöjda med att kunna konstatera att den inte finns belagd i Skriften. De som menar att den är trots allt är sann säger för det mesta att den utgör en fullt giltig utveckling av sådant som verkligen *finns* i Bibeln och ger svar på nya frågor som har uppstått, eller något i den vägen. Jag har själv argumenterat så och jag tror inte att det är fel. Det är bara inte tillräckligt. Läran om Treenigheten och den kalcedonska – egentligen nykalcedonska – kristologin finns verkligen med i Bibeln, i synnerhet i Gamla testamentet, men på *tillbörligt vis*.

Det är klart att de bärande formler som används i den nicensk-konstantinopolitanska läran, som att Sonen är *homoousios* med Fadern eller att Gud är ”en natur och tre Personer”, inte går att hitta i Skriften. De har verkligen uppstått till följd av en utveckling – om den nu är ledd av Anden eller är ett misstag. Som David Yeago för någon tid sedan anmärkte på och underströk<sup>1</sup> erbjuder emellertid språket en mängd olika medel för att säga något bestämt. ”Det finns en natur och tre Personer” är ett bestämt uttalande. Att Skriften inte rymmer just denna fras betyder alltså inte att den inte säger just detta om Gud.

Man kan dessutom mena många olika saker när man säger att något inte finns ”i” ett visst dokument. Finns rätten till privatliv med i den amerikanska grundlagen? Det beror på vad för slags ”vara” man söker. Kompromisslösa ”konstruktionister” säger nej, men majoriteten i högsta domstolen har sagt ja.<sup>2</sup> Både fundamentalister och modernister söker ofta efter det ena eller det andra ”i” Bibeln utan att finna det, därför att de letar efter fel saker.

Kyrkan läser Bibeln som en berättelse. Om läran om Treenigheten eller den högre kristologin finns med ”i” Bibeln, kan det vara att den till stor del ingår i

---

<sup>1</sup> David Yeago, “The New Testament and Nicene Dogma,” *Pro Ecclesia* 3 (1994), s 152-64

<sup>2</sup> Självtvivel jag starkt på det.

berättelsen eller rentav i berättandet. Skulle den dyka upp som en lärosats vore det faktiskt befogat att misstänka att allt inte står rätt till, eftersom den då inte skulle passa in i textens sammanhang.

Med denna essä har jag inte för avsikt att göra något så omfattande som en fullkomlig framställning av hur Bibeln lär ut Treenigheten. Vad jag tänker göra är att betrakta några välbekanta texter och försöka övertyga åtminstone några läsare om att de faktiskt visar på Treenigheten och den högre kristologins Kristusgestalt genom sättet på vilket de framställs.

### *Första Mosebok 22*

Isaks offer, *Akedah*, betraktades under hela den förmoderna kyrkans historia som förebilden av Jesu offerdöd. Dessutom angav det vilken roll denna död spelade i Guds treenighetsliv med oss. Isak är Sonen som överlämnas av sin Fader, som är antingen Abraham eller Gud som prövar Abraham eller båda två samtidigt. På så vis är han också antingen Israel, som uppoffrar Jesus, eller Israels Gud, som Jesus kallar Fader och som uppoffrar honom, eller båda två samtidigt. Den moderna exegetiken har naturligtvis förkastat den trinitariska tolkningen av *Akedah* och menar att man ”lägger in” i texten sådant som författaren eller författarna inte kan ha menat. Men om man läser texten rakt upp och ned i dess direkta sammanhang krävs det faktiskt en trinitarisk tolkning, och läser man den i dess större, gammaltestamentliga sammanhang är den traditionella tolkningen fullt giltig.

Vi kan börja med en självklar fråga: vem är ”Herrens ängel”? Den som visar sig och talar till Abraham kallas *Mal’ak* när han först dyker upp, Herrens budbärare. Denna särskillnad mellan Herrens ängel och Herren vars budbärare han är utgör hans identitet i det här stycket, liksom överallt annars där han finns med. Följaktligen använder han till att börja med tredje person när han talar till Abraham om Gud. Ändå anspelar han på sig själv som Gud i första person, och det i samma mening och i samma andetag.<sup>3</sup> Så är det också

---

<sup>3</sup> Man kan invända att profeterna också talar i första person när de talar för Gud. Det finns minst två skillnader. Profeterna gör inte anspråk på att komma ”från himlen” och uppträder inte i brinnande buskar eller liknande uppenbarelser. Den typiskt profetiska fras som gör uttalandet i första person till ett slags citat – ”så säger Herren” – saknas dessutom i de stycken där Herrens ängel förekommer, bortsett från den svårtydda Första Mosebok 22:16. Och när man tänker efter är det kanske möjligt att finna en trefaldig struktur i profetskapet självt!

varenda gång denna gestalt träder fram. Hagar möter Herrens ängel som säger: ”*Jag* skall göra dina ättlingar mycket talrika” (1 Mos 16:10). Ängeln talar i mycket klara termer till Jakob: ”Jag är den Gud som visade sig för dig i Betel...” (1 Mos 31:11-13).

Efter *Akedah* är det mest slående stycket utan tvivel berättelsen om Mose vid den brinnande busken (2 Mos 3:2-6). Det var Herrens ängel som ”visade sig” för Mose i elden, men det var ”Gud” som ropade till honom från busken. Avsikten var bland annat att klargöra vad för Gud han är och låta Mose veta hans namn.

Är nu denna Herrens ängel helt enkelt Herren själv eller har han, inom ramen för Herrens identitet, en annan identitet än Herren? Svaret måste vara att han är båda två. Han *är* definitivt Herren. Han är Herren, eftersom Herren är den som på dialogiskt vis *deltar* i det framväxande Israels historia. Men han står också *i förhållande till* Herren, eftersom Herren är den som sänder honom och är upphovet till det framväxande Israels historia, i vilken Herrens ängel framträder. Vi kan konstatera att titeln ”Herrens ängel” alltid används för att *presentera gestalten*. Det är när Herren träder in i en berättelse som han presenteras som sin egen ängel. När Herrens roll i själva berättelsen står klar är det emellertid enheten mellan Herrens ängel och Herren själv som dominerar.

Det betyder att dialektiken i ängelns identitet i förhållande till Herren är precis densamma som den som gäller för Sonen eller Logos i den nicensk-konstantinopolitanska treenighetsläran. När Nicea bekräftades i Konstantinopel hade Athanasius’ tolkning av Niceas ”*homoousios* med Fadern” blivit allmänt accepterad. Enligt honom betydde ”av samma väsen som Fadern” att Sonen är *samme* Gud som Fadern, och att han är detta just genom sin *relation* till Fadern. Detta i sin tur är samma dialektik som Petrus använder när han i sin pingstpredikan tar stöd i Psaltaren 110 för att förkunna den uppståndne Herren som den som skänkt Anden. Petrus citerar psaltarpsalmen just för att undvika att det uppstår ”två herrar i himlen”, något som varje rättänkande jude skulle slå ifrån sig. Dialektiken i citatet, såsom Petrus använder det, är att Jesus *är* den *ende* Herren, i och med att den ende Herren *tilltalar* honom som Herre.

Det gammaltestamentliga fenomenet med Herrens dubbla identitet är inte begränsat till ängeln i Moseböckerna. Hade det varit det skulle det kanske ha

kunnat räknas som en kuriositet. I hela det Gamla testamentets historia finns det gestalter som uppvisar samma struktur, där något eller någon beskrivs som Herren och samtidigt särskiljs från Herren. Är ”Herrens namn”, som kommer till eller bor i helgedomen, något som står i förhållande till Herren eller är det Herren själv? För att texten skall bli begriplig måste vi säga: det är båda två. I Första Kungaboken 8 säger Salomo i sin bön till Herren: ”Jag har byggt *dig* en furstlig boning...”, och han får som svar att den här ber till skall låta templet bli till hemvist för ”sitt namn”. I Femte Mosebok befäller Mose folket att offra till Herren på en plats där ”Herrens namn” bor (12:5-11). Det duger inte att bortförklara dessa stycken som uttryck för ett allmänt religiöst behov av att kombinera det ”översinnliga” med det ”konkreta” i gudstolkningen, eller något i den vägen. Mönstret med det översinnliga och det konkreta passar inte på Gamla testamentets Gud. Ett av många skäl till det är att ett sådant allmänt religiöst tänkesätt alltid har den synliga avbilden av Gud som mittpunkt, och det är något som definitivt saknas i detta sammanhang.

Om vi nu läser Gamla testamentet som en enda berättelse är det naturligt att betrakta dessa olika fenomen som olika uttryck för ett och samma uttalande om berättelsens Gud. Det är i viss mån också vad rabbinerna gör med det generella begreppet *Shekinah*, Guds ”bofasthet” i Israel, som är en del av Guds väsen och Israels öde. Tanken att det ena kan ta det andras plats får ibland uttryckligt stöd, som i ytterligare ett ganska häpnadsväckande stycke från Andra Mosebok 23:20-22. Gud säger till Israel: ”Se, jag sänder min äng<sup>4</sup> framför dig, för att skydda dig och föra dig till den plats som jag har bestämt. Rätta dig efter honom och lyssna till honom ... ty det är jag som handlar i honom.” Här liksom på andra ställen där Herrens ängel visar sig är det växelspel mellan personerna: ”Lyssna till *honom* och gör allt vad *jag* säger...”

Låt oss återvända till *Akedah*. Den traditionella typologin såg Sonen i Isak, inte i ängeln. Det går att läsa texten så, om den inte tas för sig. Gamla testamentet visar ju inte bara på en dubbel identitet hos Gud, å ena sidan som den som handlar i den historia han deltar i, tillsammans med oss, och å andra sidan som upphovsman till samma historia. Vi kommer strax att se att Gamla testamentet också visar på en dubbel identitet hos Herren när han är den som handlar i frälsningshistorien. Här gäller det å ena sidan individuella israeliter

---

<sup>4</sup> Inte ”en ängel” som det står i den alltför ofta parafraiserande NRSV (New Revised Standard Version) (och i Bibel 2000, övers. anm.).

som på ett eller annat vis sätts i förbindelse med Gud, i synnerhet kungen eller någon profet, och Israel i sig själv som kollektiv enhet. I det vidare kanoniska sammanhanget är det inte alls orimligt att slå ihop budbäraren och offret i vårt bibelstycke, som om de vore en och samma person, fast de är två.

Till sist kan vi ta upp en tredje framställning av Treenigheten i vår text. Gud befalde Abraham att offra Isak för att sätta Abraham ”på prov”. Att ”pröva” betyder, åtminstone i det här sammanhanget, att göra något i avsikt att få veta något om den som prövas. Vad Gud ville veta var om Abraham ”fruktade Gud”. Detta tolkas ofta som att Gud är det givna och frågan därför gäller Abrahams ”fruktan”. Sett i sitt sammanhang är det dock troligt att uttrycket skall förstås på motsatt vis. Det var ”en tid därefter” som Gud satte Abraham på prov – alltså en tid efter Abrahams kall, Herrens upprepade uppenbarelser och löften om ett folk, ett land och en roll för folket i världen, och efter att Isaks hade fötts, ”som han hade sagt”, och Abraham hade gett prov på sin tilltro till löfena, men också visat sin försiktighet. Nu, sägs det, har berättelsen nått ett vägskäl och det finns något som Gud behöver veta om Abraham innan den kan fortsätta.

Vad det i min mening är fråga om är inte om Abraham fruktade en eller annan gud, för allmän gudsfuktan togs för givet i den värld Första Mosebok beskriver, utan om Abraham fruktade Gud *på rätt sätt*. Som Martin Luther mer än någon annan har noterat är detta precis detsamma som att fråga om han fruktade *den rätte Guden*. Frågan är om Abraham enbart litar på löfena, så att han håller fast vid dem till och med när de inte längre rimligen kan uppfyllas, med andra ord om han håller fast vid Guds löftesrika verklighet, som är allt som finns kvar. Provet var om den Gud som Abraham fruktar var löfenas Gud – den Gud som det anstår att engagera sig i ett bestämt verk inom ramen för en skapad historia och visa sin gudomlighet genom troheten till detta engagemang. Med andra ord, den Gud som verkligen är ursprung till och deltagare i sin egen berättelse tillsammans med sitt folk. Vad Gud ville veta om Abraham var om Abraham var med honom eller ej i den berättelse Gud nu oåterkalleligen måste engagera sig i.

En nyligen publicerad och anmärkningsvärd artikel av James L. Mays<sup>5</sup> försätter den dramatiska höjdpunkten i stycket till Guds ord efter att Abraham

---

<sup>5</sup> James L. Mays, “‘Now I Know’, An Exposition of Genesis 22, 1-19 and Matthew 26, 36-46,” *Theology Today* 52 (2002), s 519-25.

har klarat av provet: ”Nu vet jag...” Detta är en oväntad klimax.

Uppenbarligen finns det något som Herren inte visste innan han gjorde provet och som han måste veta innan han kan gå vidare till nästa etapp, som är att ge löftena på nytt i en slutgiltig och bindande form. Det är bara efter att Gud har fått veta att Abraham fruktar just honom, i hans identitet som löftenas Gud, som löftena bekräftas med en gudomlig ed.

Visste inte Gud i förhand hur Abraham skulle lyckas med provet? Om vi låter oss begränsas av en alltför enkel föreställning om gudomligt allvetande och säger: ”självkänt visste han”, då förstör vi berättelsen. Om vi säger: ”kanske inte”, då går det emot den gudsbild vi är vana vid. Låt mig formulera frågan så här: Gud vet förmodligen allt, men vad säger detta stycke om *hur* han vet åtminstone vissa saker? Helt tydligt finns det i vårt bibelstycke ett före och ett efter i fråga om kunskap och avsikt, också för Gud. Detta före och efter bestäms av en händelse i den timliga berättelse om Gud tillsammans med sitt folk som Gamla testamentet berättar, en händelse i vilken människor och Gud som ängel eller namn eller annat är inblandade båda två. Det är just denna struktur i Gud och i relationen mellan vad som är sant i Gud och hans engagemang i sitt folk som Treenighetsläran försöker beskriva.

### *Jesaja 49*

För det följande tar jag ett annat välbekant stycke, tjänarens sång i Jesaja 49. Det är kanske det mest slående exemplet av den andra formen av dubbel identitet som nyss nämndes.

Vi måste ställa samma fråga om tjänaren som om ängeln, och forskare har ställt den om och om igen under loppet av exegetikens historia: vem är det? I sångens början identifieras han uttryckligen som Israel, folket. Men så snart det har gjorts framträder han *inte* som folket, utan som en bestämd israelit med en profetisk mission *till* Israel, nämligen att föra Israel tillbaka till Gud, något som förstås är en profets normala uppgift. Därefter sägs det att detta är en alltför lätt uppgift. Den här profeten får i uppgift att förkunna för andra folk, vilket egentligen är folkets uppgift i löftena till Abraham, vilket också upprepas i eskatologiska ordalag i senare profetior. Med hjälp av käll- och redaktionskritiska metoder kan vi förstås göra oss av med denna dialektik, men den som man får förmoda var den siste redaktören av texten lät den vara

kvar, och den är alldeles för uppenbar för att detta skulle vara bara ett misstag. Ad hoc teorier om kollektiv personlighet och sådant hjälper inte heller särskilt mycket.

Är tjänaren Israel eller en israelit? På nytt är det enda svar som passar texten utan att använda procrustesmetoder att han är båda två samtidigt. Han är en profet inom och till Israel som precis på samma sätt också är Israel som profet till alla länder. Eller omvänt: han är Israel, såsom Israel visar sig också *inom* Israel för Israel.

Hur blir emellertid denna dubbla identitet hos *ebed adonai* till en dubbel identitet av *Herrens gestalt* inom hans egen historia med Israel? Tänk efter: vad måste den slutliga ontologiska identiteten bli av en som är en mänsklig individ och samtidigt är det samhällseliga sammanhang inom vilket denna individ befinner sig? Tjänarens gestalt påminner oss i vilket fall starkt om Augustinus *totus Christus*, Kristus som är både sig själv som sin kropps huvud och hela kroppen med huvudet, och som sådan, eskatologiskt talat, Treenighetens andra person.

Det står åtminstone klart att vad författaren eller författarna till denna text än hade i sinnet – om de nu hade något ”i” sinnet, eller om ens den siste redaktören av texten hade det<sup>6</sup> – så följde den uppståndne Kristi lärjungar bara vad som faktiskt står i texten när de använde den för sin herre. Texten uppvisar ju en form som historiskt sett ännu inte fyllts, en form som faktiskt inte kan fyllas av någon som lever enbart inom ramen för denna tidsålder eller för den historia som nu pågår. Att låta någon fylla den formen är detsamma som att säga att denna israelit för Israel tillbaka till Herren och just därigenom är denna person Israel som återvänder, i avsikt att återuppta sin uppgift att förkunna för de andra länderna. Man identifierar en i vilken båda sker – Israel koncentreras till denne ende och öppnas i denne för alla. Om Jesus är uppstånden måste han betraktas så, och det är vad den tidiga kyrkan gjorde.

---

<sup>6</sup> Själva begreppet ”författaravsikt” är kanske anakronistisk när det används för forntida författare. Det är tveksamt om den siste redaktören av *Akedah* hade något ”i sinnet” i den moderna bemärkelsen, för han lär inte ha sett sig själv som ett subjekt i den moderna bemärkelsen.

## Markus 14

Vi vänder oss slutligen till en nytestamentlig text, scenen i Getsemane. Den har utgjort ett problem för teologer så länge teologer har funnits. Liksom med de föregående texterna är den självklara frågan: kunde Jesus ha dragit sig ur det hela? Kunde han ha bätt: ”Tag denna bägare från mig” utan att avsluta med: ”inte som jag vill, utan som du vill”?

Berättelsen är tydlig nog. Här har vi en man som står inför ett stort prov som enligt honom kommer från Gud. Han ber att få slippa, men böjer sig till sist för Guds vilja. Så långt är det inte några större problem. Men sedan...

Om man utgår från inkarnationsläran, som exegeter har gjort så länge exegeter har funnits, ända till ganska nyligen, är problemet att vi antingen står inför Gud Sonen åtminstone tillfälligtvis i strid med Gud Fadern, eller inför Kristi ”mänskliga natur” lämnad ensam inför Fadern och på något sätt övergiven av hans ”gudomliga natur”. Det är detta synbara problem som drev fäderna till sådana ovärdiga knep som att säga att Kristus bara låtsades, för att ge oss en god förebild av hur man skall be när man är i svårigheter. Det uppstår emellertid ett dilemma också när man *inte* utgår från inkarnationsläran. Detta dilemma leder faktiskt till läran och det är detta problem som jag vill ta upp här.

Om vi säger: ”nej, Jesus kunde inte ha svikit sin uppgift”, då förstör vi Getsemanehistorien fullständigt. Om vi däremot säger: ”Ja, Jesus kunde ha svikit sin uppgift”, då förstör vi helheten av Markus berättelse, av vilken Getsemanehistorien är ett stycke. Markus berättelse får nämligen sin form och kraft från att den är intensivt inriktad på sitt eget slut i korset och uppståndelsen, i vad som faktiskt bara kan kallas en gudomlig nödvändighet.

Det verkar som om vi måste förena möjligheten av att Jesus kunde ha dragit sig undan i Getsemane med vissheten att han inte skulle göra det. Hur kan vi göra det?

För första gången i denna essä vill jag nu ta upp och använda en klassisk teologs tankar. Den djupaste reflektion jag känner till om detta kommer från Maximus bekännaren, ett geni från 700-talet. Hans tankar är nu föremål för



stor uppmärksamhet inom forskningen.<sup>7</sup> Det som gjorde Maximus uppmärksam på stycket om Getsemane var de kejserliga teologernas försök att blidka de monofysitiska motståndarna till Kalcedon genom att säga att det visserligen finns två naturer i Kristus och rentav två ”energier” – vad nu detta är för något – men det finns bara en vilja. Och sannerligen – vad skulle det vara för varelse som har två viljor?

Maximus kunde inte acceptera detta ”monothelistiska” förslag. Finns det bara en vilja i Kristus måste det vara den gudomliga viljan. Om inte orden ”tag denna bägare från mig” ger uttryck för en orimlig konflikt inom gudomen måste det faktiskt vara på låtsas. Det var något Maximus inte kunde gå med på.

Han menade att mellan ”tag denna bägare från mig” och ”inte som jag vill, utan som du vill” måste det finnas ett verkligt mänskligt beslut. De två fraserna som följer på varandra *utgör* i själva verket beslutet ifråga, och därför är detta inte bara verkligen mänskligt, utan också sprunget ur en verklig mänsklig kamp. Hur skall vi emellertid förstå detta utan att göra Frälsaren till en vars förbindelse med Gud är svag, med andra ord en som själv behöver frälsas? Hur behåller man evangelisternas känsla för den gudomliga nödvändigheten i sin berättelse?

Enligt Maximus kunde detta göras enbart genom att på ett helt nytt vis åberopa Treenighetsläran och göra Kalcedons lära om de två naturerna ännu mera radikal. Texten ledde honom rentav till att återuppfinna dessa doktriner; han var ett sådant geni att han mycket väl kunde ha formulerat dem för första gången om de inte redan hade funnits.

Maximus menade att om det är mänskligt att fatta beslut, alltså om mänskligt beslutfattande hör till den mänskliga *naturen*, och om Jesu beslut i Getsemane sker i enlighet med hans mänskliga natur, samtidigt som Getsemaneberättelsen är en del av en större berättelse om den gudomliga nödvändigheten – alltså att det också handlar om den gudomliga nödvändigheten – då måste det också höra till den gudomliga naturen att fatta beslut. Det finns alltså två beslut här, en för varje natur, mänsklig och gudomlig. Maximus är ”dyothelit”.

---

<sup>7</sup> Se för det följande Robert W. Jensen, *Systematic Theology* (New York: Oxford University Press 1997-1999), I: 134-138.

Den gudomliga naturen har dock något märkligt över sig. Den är inte individualiserad, vilket skulle innebära att det finns tre gudar. I stället består den gudomliga naturen av vad Fadern och Sonen *ömsesidigt* har i Anden. Ett gudomligt beslut är i sig själv inte något som en enskild gudomlig person fattar. Men vad är ett opersonligt beslut? Måste inte det gudomliga beslutet vara någons beslut, i det här fallet Jesus, Sonens?

Lösningen ligger alldeles nära och det tog så länge att nå fram till den bara därför att den är så häpnadsväckande. Det är just det mänskliga beslutet fattat i Getsemane som *i Gud är* Faderns och Sonens beslut i Anden att Evangeliets gudomliga berättelse skulle fortsätta.

Jag tänker nu vända på argumentet i avsikt att understryka precis vad det är jag vill säga här. För att Getsemaneberättelsen skall bli meningsfull måste vi säga: det beslut som frälser oss är Jesu beslut, och därför måste det vara ett gudomligt beslut, ett som inte fattas av någon annan enskild gudomlig gestalt. Det enda som kan förklara scenen i Getsemane är Treenighetsläran när den är som märkligast och kristologin när den är som mest radikal.

### *Första Mosebok 1*

Hittills har jag talat om Anden bara i förbigående. Det är hög tid att rätta till det, och när jag gör det följer jag förstås bara ett historiskt mönster.

Västerländska teologer glömmet hela tiden bort Anden och måste sedan rätta till det.

Så här står det i första Mosebok 1: "I begynnelsen skapade Gud himmel och jord. Jorden var öde och tom, djupet täcktes av mörker." Så långt är det kanske inte några problem med översättningen. Men hur fortsätter vi? Som i Folkbibeln: "Och Guds Ande svävade över vattnet"? Eller som Bibel 2000: "Och en gudsvind svepte fram över vattnet"?<sup>8</sup> Är Guds *Ruach* en personlig ande eller en opersonlig vind? I Bibeln är den allmänt taget än det ena, än det andra, och det är i sista hand det som gör det här stycket svårt att översätta.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Författaren använder King James' Bible och NRSV. Texten har här anpassats till svenska förhållanden. (Övers. anm.)

<sup>9</sup> Inte upprättandet av en text bakom texten, vilken, om den alls fanns, skulle beskriva ett klassiskt havsmonster.

Ta den här välbekanta texten: Saul jagar David och får veta att han är i Najot. På vägen dit ”kom Gud Ande över honom”, så att han ”tog av sig kläderna och profeterade, också han, inför Samuel”, på samma sätt som en hel skara som redan höll på. ”Han blev liggande naken hela den dagen och hela natten” (1 Sam 19:22-24). En ”gudsvind” skulle kunna åstadkomma detta, men skulle någon som vi kallar Guds Ande göra det, en som spelar samma roll som Herrens ängel? Å andra sidan har vi Jesu avskedslöfte: ”Den helige Ande, som Fadern skall sända i mitt namn, han skall lära er allt och påminna er om allt vad jag har sagt er” (Joh 14:26). Guds Ande kan göra detta, men skulle en vind kunna göra det? Eller ens en anda, en livsande?

I stora delar av Skriften är Anden emellertid en kraft som utgår från någon i avsikt att påverka andra, en kraft som kan men inte behöver representera denne någons personliga vilja. Anden uppträder också i Gamla testamentet som läraren som leder på Herrens vägar. I Gamla testamentets sista teologiska schema får vi faktiskt veta att hela *Torah* är Andens undervisning.

Den fråga som väcks av Bibelns ord om Anden är så att säga raka motsatsen till den som väcks av de olika gestalter som får oss att tala om Sonen, eller av de nytestamentliga stycken om Sonen som leder oss till kristologin. I Andens fall råder det ingen tvekan om att det rör sig om något slags väsen som står i förhållande *till* Herren i hans egen identitet. Vad som saknas är vad de österländska kyrkofäderna och ortodoxa teologerna kallar för ”ansiktet”, *prosopon*. Det verkar som om Anden skulle vara en identifierbar personlig enhet, men det är den inte alltid – och läsaren kan begrunda hur föga förvånande det är att skriva ”den”.

Problemet har blivit en del av den västerländska teologins själva struktur. Enligt augustinsk lära är Anden *vinculum amoris*, den förenande kärleken mellan Fadern och Sonen. Men när jag och min fru talar om vår kärlek uppfattar vi den inte som en tredje person, den är inte något i sig själv, utan en del av våra respektive identiteter, eller snarare vår identitet tillsammans. Naturligtvis vet västerländsk teologi att Anden, såsom varande given av Jesus för att förkunna honom, måste ha en personlig identitet, men det abstrakta språk som gör Anden till kraft eller förmåga eller kärlek skymmer ofta denna visshet. Och detta språk äger ett stort inflytande just därför att det finns med, även det, i Skriften.

Vad för slags personlig identitet kunde vara en livsande och en livgivande anda, ja, själva kraften som utgår som en vind *från* en personlig identitet? Det är den frågan som styckena vi har läst och många andra ställer. Så snart frågan har ställts ger den nästan svaret själv: det måste vara något som har just dessa drag, det vill säga en person som till en sådan grad älskar och levandegör och aktiverar vissa andra att den i allt utom just sin identitet som den som gör detta utgår från deras eget liv och kärlek och kraft. Detta i sin tur utgör en betydande del av Treenighetsläran. De vars kärlek Anden kan vara i den bibliska historien är ju Fadern och Sonen, och enbart såsom den oändlighet som Gud är kan en ande vara både den som väcker kärlek mellan andra och kärleken själv.

### *Epilog*

Mina exegetiska utläggningar har förstås inte varit alldeles neutrala. Jag har från början utgått från att en solid Treenighetslära och den därtill hörande kristologin är sanna. Om dessa läror var utanförstående hermeneutiska principer som uppnåtts på annat vis och sedan lagts på Skriften, skulle de emellertid inte vara giltiga. Därför är det viktigt att förstå att Treenigheten och den kalcedonska kristologin i själva verket *finns med* i Skriften. Vad jag har försökt göra i den här essän är att ta några få texter som av olika skäl kan sägas vara alldeles särskilt intressanta och visa var i dessa texter just detta kommer till uttryck.

Man kan formulera det så här: det är viktigt att se att det verkligen finns ett hermeneutiskt kretslopp mellan Skriften och Niceas, Konstantinopels och Kalcedons lärosatser. Lärosatserna är hermeneutiska principer för läsningen av Skriften, och Skriften ger prov på lärosatserna. I denna essä har jag försökt kartlägga detta kretslopp.

I de utvalda texterna framträder de trinitariska elementen främst som *frågor* texten tvingar oss att ställa. Jag har avsiktligt undvikit de texter i epistlarna eller Johannesevangeliet som skulle göra min uppgift lätt. I stället har vi betraktat gammaltestamentliga texter och en text från Nya testamentet som traditionellt har varit allt annat än bevis på vanlig kristologi eller trinitarism.

Till sist ytterligare en tes. Om vi betraktar den historia om Gud med sitt folk som Gamla testamentet faktiskt berättar, och om följderna och slutet på den historien är vad evangelierna berättar om Jesus och hans korsfästelse, då behövs det bara hans uppståndelse för att Bibelns ord om Gud uttryckligen och oundvikligen skall bli trinitariskt. Den stora teologiska framställningen är naturligtvis Johannesevangeliet. I min uppfattning finns det dock två andra nytestamentliga företeelser som är ännu viktigare.

Det ena är vad jag i många texter har kallat den allmänt trinitariska logik som ligger bakom allt som sägs om Gud i Nya testamentet. De nytestamentliga författarna, som i detta naturligtvis återspeglar den bakomliggande traditionen, kan för det mesta inte hänvisa till Gud utan att på något vis tala om Fadern, Sonen och Anden.<sup>10</sup> När jag forskade i detta försökte jag hitta mindre självklara stycken i Nya testamentet och var mycket glad över att finna ett hos Juda – vem läser Juda? – nämligen 20-21: ”Ni skall uppbygga varandra på er allra heligaste tro. Be i den helige Ande. Håll er kvar i Guds kärlek, medan ni väntar på att vår Herre Jesus Kristus i sin barmhärtighet skall ge er evigt liv.” Eller ta andra Timoteusbrevet 4:1: ”Vid Gud och Kristus Jesus ... och inför hans uppenbarelse och hans rike ...” Den andra företeelsen är Guds trefaldiga namn, som i den uppståndne Herrens grundläggande bud till kyrkan i Matteus 28:18-19 bärs fram till kyrkans liturgi.

*Robert W. Jenson*

---

<sup>10</sup> För att finna belägg för detta kan läsaren ta vilken text som helst från epistlarna. Man behöver inte läsa mer än några rader.