

FRÅN TREENIGHET TILL ENHET

I. FRÅN UPPENBARELSEN AV PERSONERNA TILL DET FORMELLA PROBLEMET

Det är i Kristi uppenbarelse som Treenigheten för första gången ger sig tillkänna för människan. Det är inte någon tillfällighet att arianismen, som kämpade mot Jesu Kristi gudomlighet, var en av historiens största trinitariska heresier och att Nicaeas berömda fras, *av samma väsen som Fadern*, svarar på den med en kristologisk formel. Detta är, som Gregorios av Nazianzos kan bekräfta, förenat med utvecklingen av själva frälsningens budskap.¹

a. Historien

Faktum är att frälsaren Jesu Kristi gudomlighet verkar ha tagits för given av de troende efter evangeliets förkunnelse, utan att den judiska monoteismen de fortsatte att bekänna på minsta vis påverkades av det. *Det var som om man talade om en person som kallas Gud och ständigt upprepade att alla andra personer är beroende av honom.* Jesu Kristi uppenbarelse innebär emellertid att en annan person visar sig klart och tydligt och det sätt på vilket denna person är avhängig den *gudomliga* personen kommer så småningom att visa sig så särskilt att man inte längre kan betrakta honom som skapad. Man måste därför kalla också honom för *gudomlig*. Lärjungarna hade ovetandes funnit lösningen till ett problem som de inte hade ställt sig direkt. Paulus däremot förstod från första början den enorma risk som Kristi person och de kristnas tro utgjorde för den judiska monoteismens traditionella framställning. Det är därför som han personligen engagerade sig i våldsam kamp mot Kristus. Apostlagärningarnas nionde kapitel visar hur Paulus begär att få fullmakt så att han kan verka mot Herrens lärjungar och hur han efter sin omvändelse (Ap 9:20) reste omkring överallt och till allas häpnad förkunnade att ”Jesus

¹ Jfr Gregorios av Nazianzos, *Orat. Theol. V*, 26, P. G. 36, 161: ”Gamla testamentet visade Fadern tydligt och Sonen dunkelt. Nya testamentet har uppenbart Sonen och låtit ana Andens gudomlighet. Nu bor Anden mitt ibland oss och ger sig tillkänna på ännu tydligare vis. Det skulle nämligen ha varit olämpligt att öppet förkunna Sonen så länge Faderns gudomlighet inte var bekant, eller lägga till den Helige Ande som en extra börda, om jag får uttrycka mig så, innan Sonens gudomlighet accepterats. Det skulle ha kunnat bli så att de troende gick miste till och med om det som de var i stånd att ta emot, som sådana som ätit för mycket eller stirrar mot solen med otränade ögon. Det var snarare nödvändigt att Treenighetens strålgans kom till synes steg för steg, genom att det ena lades till det andra – som David säger: genom att gå från härlighet till härlighet.”

Kristus är Guds son.” Våldsamheten i denna omvända framställning visar att den paulinska formuleringen av den katolska tron handlar om själva möjligheten av Kristi gudomliga sonskap. Med andra ord: om Kristus är Gud, hur kommer det sig att monoteismen inte har gått i kras? Hur kommer det sig att denna nya aspekt av det gudomliga livet, som ger sig tillkänna i Jesus Kristus, inte rubbar själva grunden till den judiska monoteismen så till den grad att den förstörs?

b. Texterna

Den traditionella formuleringen av Treenighetsläran utgår också från den trinitariska lära som uttryckligen eller underförstått finns i ett antal kanoniska texter. Försöken till att ogiltigförklara dopformeln i Matteus 28:19 har en gång för alla misslyckats.² Den nästan lika uttryckliga välsignelsen i Andra Korintierbrevet 14:14 har aldrig ifrågasatts. Texterna om Kristi dop, om Jesu födelse och många av Paulus övriga texter³ låter förstå att det i Gud finns en skillnad mellan subjekt som ännu inte betecknas annat än med orden *Fader, Son och Helig Ande*. I den katolska ortodoxin kommer denna särskilning mellan de tre *gudomliga personerna* aldrig mer att ifrågasättas. Bekräftad av den apostoliska trosbekännelsen i all dess kraft tas den upp i konciliernas trinitariska texter och formuleras på så vis att inga missförstånd skall uppstå.⁴

c. Begreppet

Det rör sig i vilket fall aldrig om att *splittra* den gudomliga enheten eller minska monoteismens radikalitet. Fäderna och lärarna använder flera olika argument här. Ett är exegetiskt och grundat på Skriften: *Fadern och jag är ett*, säger Kristus; *den som har sett mig har sett Fadern*, säger han till Filippus.⁵ Detta ord citeras ständigt av Ireneaus, Athanasios, Basileos och Augustinus med flera, för att bekräfta gudomens oupplösliga enhet. Själva gudsbegreppet, i den kulturella form det hade fått, förutsatte dessutom Guds absoluta enhet

² Jfr Kirk, *Doctrine of the Trinity in Essays on the Trinity and Incarnation*, utgiven av Rawlinson, Longmans 1928, som hänvisar till Chase, *The Lord's command to Baptist*, Journal of Theological Studies, 1905, s. 481. Se också Lebreton, T. I. s. 100 ff.

³ Paulus, 1 Kor 12:4-6, Ef 4:4-5, Ande, Herre, Gud, Kristus, Ande, Fader. Ef 2:18, Gud, Ande, Herre. 2 Tess 2:13-14, Gud, Helig Ande, Kristus. Rom 5:5-8 etc. Dopet: Matt 5:16-17, Mark 1:9-11, Luk 3:21-22. Födelse: Matt 1:18-25, Luk 1:26-38.

⁴ Man kan citera den så kallade athanasiska trosbekännelsen, Dz 39: "Fides catholica haec est ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes: alia est enim persona Patris, alia Filii, alia (et) Spiritus Sancti." Konciliet i Toledo, Dz 281: "Trinitatem igitur in personarum distinctione agnoscimus."

⁵ Jfr Joh 14:7-13, Matt 11:27 etc.

och enkelhet, med undantag för en skillnad i hur tre hierarkiserade substanser *deltar i gudomen*, eller gudomlighetens olika förverkligande i tre *företrädare* för ett enda väsen. Sådana föreställningar innebär triteism, eftersom gudsbegreppet då förlorar sin odelbarhet och oändlighet och blir meningslöst. Det enda skälet till att det absoluta väsendet inte är ett, utan behöver förverkliga sitt väsen i flera, är ju då en brist i naturen, en begränsning. För de första kristna tänkarna stod det klart att förkunnelsen om Guds enhet inte hade som mål att förklara Guds natur, utan att förkasta *de falska gudarnas* pretentioner. Inte desto mindre är det uppenbart att den som är ursprung och grund till hela skapelsen måste uppvisa en fullkomlig enhet.⁶ För att tydliggöra begreppen som används kunde problemet framställas på följande vis: om Guds enhet är absolut, hur kan då den verkliga skillnaden mellan personer vara möjlig? Om var och en av personerna är Gud och det som är gemensamt i Gud inte kan vara annat än Gud själv, måste vi då, när vi försöker förstå vad de har gemensamt, säga att de är tre gudar? Det är en heresi, ja, värre ändå: en hädelse. Man kan alltså inte längre säga i vad Gud är tre (varmed man eliminerar särskillnaden mellan personerna – det är modalismen i alla dess former) eller i vad han är en. Vi konstaterar att det på det här planet är ett *formellt* problem. Det var emellertid viktigt att visa att detta formella problem kommer efter uppenbarelsen av personerna och deras oupplösliga enhet. Det är enligt uppenbarelsen av personerna som lösningen på det formella problemet skall bedömas, och det är den som är dess första och främsta godtagbarhetskriterium.⁷

II. KRISTOLOGINS FORMELLA KONSEKVENSER

a. Homoousios och kommentarerna till det

Reflektionen över den gudomliga enheten måste föra med sig en särskillnad mellan väsendet och personerna i Gud. Det är här som utgångspunkten är uttryckligen kristologisk. Det var nödvändigt att hävda Kristi gudomliga natur mot Arius, och fäderna på konciliet i Nicaea gjorde det genom att förkunna att

⁶ Athenagoras, supplement 8,2: Gud är en, men i motsats till den skapade individen som är mänsklig, förgänglig, sammansatt och delbar, är han fullkomligt enkel och fullkomligt odelbar. Jfr Origenes om Johannes, I:20,119 och Chrysostomos, *De Incompr.* 4,3 P. G. 48, 730: Gud är enkel, ej sammansatt eller sammanställd. Så säger också Gregorios av Nyssa, *Oratio Catechecia*, kap. 7: det gudomliga står över den kroppsliga naturen som till följd av sin sammansättning står öppen för förfall, lidelser och ofärdighet.

⁷ S:t Thomas säger senare, i *De Potentia*, att man alltid måste hänföra till de grundläggande termerna, Fader, Son och Ande, när man beskriver personerna eller utvecklar begrepp omkring dem.

Kristus är av samma natur som Fadern (*homoousios Patri*, av samma väsen som Fadern). Denna formulering klargjordes gradvis och vid Basileos tid var den definitivt avslutad och förklarad.⁸ Det framgår tydligt av dessa diskussioner att ordet ”homoousios” inte ger uttryck för en gudomlig substans i vilken tre individer deltar eller för en *art* som förverkligas i tre individualiteter (vilket skulle betyda ”tre gudar”), och inte heller för en enda gudomlig person som visar sig för oss i tre olika former. Vad termen ”homoousios” säger är bara att vad Fadern än är, är Sonen detsamma i lika mån. Det betyder (Athanasios, *De Decretis Nicaenae Synodi*, § 20, P. G. 25, 450) att Sonen inte bara liknar Fadern som han utgår från, utan att han i och genom denna likhet är identisk med Fadern. Sonens likhet och oföränderlighet innebär alltså något annat än vad människan uppnår i helighet genom att efterlikna Gud. Det är bara indirekt som homoousios har att göra med reflektionen över den gudomliga naturens enhet. Som Athanasios tydligt uppmärksammar (*De Synodis*, § 51, P. G. 26, 784) används ordet ”homoousios” till exempel för det ursprungliga trä ur vilket ett rotskott växer. Det visar att termen utanför teologin bevarar sin betydelse, som helt enkelt är: *av samma slag*. Vill man anlägga denna term på Gud behövs det förstås en analogisk överföring⁹ som gör att man kan klargöra att Sonen inte är en skapelse, även om han är född. Ordet kan inte sägas vara skapat, inte heller *Guds verk*. Han är verkligen född av det gudomliga väsendet, ”och det är bara så som han kan sägas vara *detsamma* som Fadern och inte någon som *är av samma slag som Faderns verk*.” Det är också bara så som gemenskapen mellan Fadern och Sonen kan vara en verklig gemenskap enligt naturen och inte bara en synbar gemenskap. När Sonen säger, ”Fadern och jag är ett”, är det inte samma sak som när vi säger det. Vi kan bara säga det i Kristus, och för Kristus själv kommer denna enhet inte från att Fadern skulle ha

⁸ Detta är ett känsligt och invecklat problem som Prestige har studerat i *Dieu dans la pensée patristique* (Aubier), kap 10, s. 177. Termen homoousios hade verkligen förkastats vid konciliet i Antiokia 268. När fäderna i Nicaea antog den 325 var det nödvändigt att förklara att termen som hade förkastats år 268 i de antiokitiska fädernas sinne stod för en enda substans bortom de konkreta subjekten. Från denna skulle subjekten komma liksom kopparpennningar kommer från koppar. Basileos understryker att blotta tanken på en substans bortom Gud fader eller Gud Sonen är djupt ogudaktig (*Brev 52,1 P. G. 32, 391-394*). Detta brev från Basileos kommer från år 370, så det är ett av de sista klargörandena av meningen med homoousios.

⁹ *De Synodis*, 42. ”Försök inte driva metaforerna för långt när ni talar om Gud med materiella liknelser. Vi vet att Gud är Fader, men när vi säger ”avkomma” gör vi oss inga mänskliga eller materiella föreställningar, utan använder dessa uttryck och bilder till att göra en framställning som stämmer överens med det gudomliga ... Så är det alltså också när vi använder termen ”homoousios” – alla fysiska föreställningar måste elimineras” (P. G. 26, 768). J. Lebon understryker med rätta i *Le sort du consubstantiel nicéen* (RHE 1952, s. 492) att termen har en konkret betydelse hos Hilarios, Athanasios och Basileos. Han visar att det rör sig om en ”överföring av den *kroppsliga* konsubstantialitet som kan iaktas i brons, i vinstocken och i den mänskliga kroppen.”

”adopterat” honom och införlivat honom i det gudomliga väsendet (vilket skulle göra väsendet till något sammansatt), utan från gemenskapen i gudomlighetens enda väsen (haple ousia). Samtidigt understrykes att Fadern inte är Sonen.¹⁰

b. Den kulturella frågan

Sonen är Gud, men han är inte Fadern – detta verkar vara Athanasios utveckling av homoousios. Vad är det då som *särskiljer Sonen från Fadern, om de nu båda äger den gudomliga naturen?* Den första frågan att ställa sig rör termerna eller begreppen som kan ge uttryck för denna pluralitet i enheten. Det är utifrån formuleringen *mia ousia, trei hypostaseis* (en ousia, tre hypostaser) som denna konceptuella utveckling kom att ske.¹¹

1. Ousia i konkreta termer

Den materiella mångfald som går att bekräfta empiriskt rymmer faktiskt enhet i mångfalden, säger Gregorios. ”Alla är överens om att Peter, Paulus och Barnabus mänskligt sett är en enda människa.”¹² Följaktligen borde man inte ha rätt att använda de ord som betecknar väsendet i plural. ”Vi hävdar att guld är ett och sägs vara ett, även om det uppträder i många former. Vi talar om många mynt och många statyer, men vi säger inte att de många statyerna har fått guldets natur att flerfaldigas. Man talar därför om mycket guld när man ser det i en stor mängd föremål eller mynt, men man talar inte om mycket guld på grund av ämnets överflöd” (P. G. 45, 132 B). Väsendet äger en total enhet och odelbarhet, men även om det kan beskrivas i sina väsentliga drag kan det inte beskrivas i förhållande till individerna (hypostaseis). Detta har flera konsekvenser:

¹⁰ *Esp. Fidei* § 2 (P.G. 25, 204); jfr *De Synodis* § 48 (P.G. 26, 777).

¹¹ Termerna *ousia* och *hypostasis* har varit ute för många äventyr. Formuleringen ”en ousia, tre hypostaser” var meningslös för dem som menade att ousia likaväl som hypostasis anger en positiv och substantiell existens (det som finns består). Efter att utförligt ha beskrivit konflikterna omkring detta sammanfattar Prestige: ”Hypostasis och ousia betecknar båda två en positiv och substantiell existens. Men ousia har tendens att koncentrera sig på det inre, dess förhållande och karaktär, medan hypostasis regelbundet accentuerar substansens yttre, konkreta aspekt eller den empiriska objektiviteten.” Jfr s. 157, där han beskriver hypostasis såsom varande det att ”triadens tre prosopa besitter en konkret och oberoende objektivitet, i motsats till den sabellianska typen av villolära, som betraktade dem enbart som olika namn, och den enande typen av villolära, som betraktade den andre och den tredje som abstrakta egenskaper hos den förste eller som ett opersonligt inflytande av dennes vilja” (*Dieu dans la pensée patristique*).

¹² *De Communibus Notionibus* P.G. 45, 177 D–180 A (Jaeger III, 1, s. 21-22) och *Quod non sint Tres Dii* P.G. 45, 120 B.

1. Varje skapat väsen är verkligen oändligt i förhållande till individerna. Om man till exempel betraktar den konkreta totaliteten av alla människor *från den första till den sista*, så som Gud redan ser den i sin alltomfattande kunskap, är det därför att den verkligen (och inte bara potentiellt) utgör alla individer i vilken den konkret kommer till uttryck som den till fullo kan beskrivas. Det är vad Gregorios kallar *pleromen*.

2. I sina väsentliga drag är emellertid det skapade väsendet definitivt. Guds väsen är det enda väsen som, för att våga en paradox, definieras som oändligt, eller är oändligt i själva sin definition.

2. Hypostaserna

Vad som särskiljer hypostaserna i ett väsen (*ousia*) som äger konkret enhet, definition och faktisk existens är ett visst antal individuella karaktärsdrag (*perigraphai*) som läggs till väsendet. På så vis kommer väsendet till uttryck i konkreta individer utan att det förändras i sin definition, det vill säga utan att något läggs till *ousia* som sådant. ”Paulus särskiljer sig från Peter enligt deras hypostas, eftersom de särskiljer sig från varandra i det som definierar hypostasen, som till exempel skallighet, längd, faderskap, sonskap och liknande saker, och inte till väsendet. Det är ju självklart att art (*eidos*) och individ (*atomon*), det vill säga väsen (*ousia*) och hypostas inte är identiska. När man säger individ, det vill säga hypostas, leder man sina lyssnare till att söka ett bestämt par ögon, en far eller en son; när man säger art leder man dem till att se ett förnuftsbegåvat djur, någon som är dödlig, i stånd att tänka och förstå och så vidare.”¹³

De drag som bestämmer hypostasen är alltså föränderliga. De definierar individen som obestående, begränsad och rörlig, det vill säga ofullkomlig. Själva fortplantningen och släktskapet, genom vilka generationerna följer på varandra, är tecken på ofullkomlighet. Man kan säga att det som utmärker hypostaserna är nödvändigt för att de skall kunna räknas, men ett fullkomligt, enkelt och orörligt väsen kan inte ha sådana drag. Ändå finns hypostaserna i Gud. För att hypostasbegreppet skall kunna anläggas på Gud måste det alltså *renas* från allt som är föränderligt, så att hypostaserna inte längre är mer än eviga egenskaper, något som ett enda gudomligt väsen besitter i full, perfekt och evig gemenskap. ”När den oskapade naturen betraktas i sin

¹³ *De Communibus Notionibus* P.G. 45, 184 A-B, Jaeger III, 29. Jfr *Quod non sint Tres Dii* P.G. 45, 120 B-C och *Contra Eunomos*, Jaeger I, s. 101, 270-281.

fullkomlighets renhet och i sin översinnlighets ofattbarhet, uppvisar den ensam och oblandad särskillnad som kommer av de egenskaper varje hypostas har i sig, de som i det oskapades gemenskap är oföränderliga, som i sin särskillnad inte kan delas” (C. Eunomos, P. G. 45, 336).

c. Mötet med trons framställning

Vi känner de hypostatiska egenskaperna enbart genom personernas namn, som Gud har valt att uppenbara för oss – Fadern, Sonen, Anden. Varför står faderskap, sonskap och utgående för gudomlighet, när de i den skapade världen står just för föränderlighet? Gregorios svarar: ”Just därför att de är oföränderliga.” Det finns ingenting som särskiljer dem annat än ursprungsförhållandet, att Fadern är ofödd, Sonen är född och Anden utgår. Den gudomliga oföränderligheten och fullkomligheten låter inte något annat förbli än denna relation: att vara född och att utgå. Följaktligen måste man säga att i Gud liksom i oss betraktas hypostasen som väsendets individuella kännetecken, förutom att den i Gud betraktas utan föränderlighet, det vill säga i form av en evig och oföränderlig gemenskap. Därför påpekar Gregorios att Faderns namn rymmer Sonens i all evighet, eftersom det inte går att föreställa sig någon föränderlighet i Gud. De gudomliga hypostaserna befinner sig in i inbördes relation och detta räcker för att bevisa Sonens gudomlighet, hans evighet och hans jämställdhet med Fadern. Men det är inte tillräckligt för att uttömmande beskriva Faderns väsen att säga om Fadern att han är ofödd, eller för att beskriva Sonens att han är född, eller Andens, att han utgår. Man får helt enkelt ta i akt skillnaden mellan Guds absoluta och relativa namn och dra slutsatsen att ”den som äger allt hans Fader har, alltmedan han är annorlunda, är densamme som Fadern i allt utom det att vara Fader, och den som äger allt som Sonen har uppenbarar i sig själv Sonen till fullo, förutom det att vara född Son.”¹⁴

Det är viktigt att förstå att frågan om Guds enhet kvarstår även på denna nivå. Eftersom hotet kom från arianismen under denna epok och inte från sabellianismen,¹⁵ måste de kappadokiska fäderna främst visa att de tre hypostaserna kan vara gudomliga, alltså att de på tre särskilda vis besitter en

¹⁴ *Refutatio*, Jaeger, 3, 37, nr. 68. *Kateketiska tal*, I, 11. Jfr Joh 14:9: ”Den som har sett mig har sett min Fader.”

¹⁵ Detta gäller till och med för Augustinus. Jfr Prestige angående tolkningen av homoousios (s. 177): ”på 500-talet finns det ingen som tolkar på sabellianskt sätt.” Det står klart för alla (s. 157) att hypostasis står för en konkret och oberoende objektivitet. Se fotnot 11.

oändlig, *gudomlig natur* som är fullkomligt enkel och en. Om man utgår från hypostaserna förstår man mycket väl att Fadern, som besitter den gudomliga naturen helt och fullt såsom den *icke-födde*, är Gud, liksom Sonen, som besitter samma natur som den *födde*, är Gud, och Anden, som besitter den såsom den *utgående*, är Gud. Teorin om tillhörighetens modalitet visar sig alltså vara ett verktyg för att göra den lära där hypostasernas särskillnad betonas helt och hållet ortodox.

Men allt blir mera invecklat om man försöker att utgå från själva naturen för att försätta hypostaserna i förhållande till denna. Att en enda och samma natur tillhör de tre hypostaserna som på ett unikt vis bestäms av individuella drag – faderskap, sonskap, utgående – kan gå an. Men man måste ställa frågan: vem skall tillskrivas Guds verk och handlingar? I synnerhet måste man fråga: vem är det i sista hand som existerar? Om det är den gudomliga naturen blir sökandet efter relationen som den kategori som ger uttryck åt personerna till ett sökande efter substansens ytligaste kategori.¹⁶ Eftersom mångfalden i relationerna, om den är verklig, skapar problem på sin egen nivå, är det logiskt att vänta sig att hypostaserna inte längre betraktas som verkliga, utan enbart som former för det gemensamma väsendets verksamhet. Tanken på hypostaserna var hos grekerna alltför grundläggande för att man skulle sträcka sig så långt. ”Själva tanken på en fadersubstans som föregår Gud Fader eller Gud Sonen är av en häpnadsväckande ogudaktighet”, säger Basileos (*Brev*, 52, 2). Hypostasernas själva natur – oändliga, tillsammans eviga och gudomliga i ordets alla bemärkelser – räcker som grund för deras oändliga existens och därmed för deras fulla och totala samhörighet med den gudomliga naturen. Den fråga som förblir öppen är om man verkligen har rätt att tillskriva hypostaserna en aktivitet eller om denna måste hänföras till väsendet, under förevändning att det enda som är gudomligt är hypostasernas eviga, inbördes förhållande. Hypostasens aktivitet skulle då vara en aktiv relation (Eunomos tog upp frågan om Sonens födelse). Detta skulle i så fall innebära att det finns rörelse i Gud.

d. Fader föder: Gregorios och Eunomos

Eunomos fråga kvarstår, även om normen för en korrekt framställning av de trinitariska relationerna, som S:t Thomas säger i en berömd text i *De Potentia*,

¹⁶ S:t Thomas, som ändå är bekant för att ständigt ha understrukt den verkliga skillnaden mellan substanserna, säger: ”ens minimum scilicet relatio” (I sent. a, 26, q. 2, a 2, a-d 2 m). Men vad som räknas för Thomas är att den i Gud är bestående.

är formeln *Fadern föder*. Gregorios av Nyssas svar ger inte utrymme för någon *rörelse* inom den ende Oskapade. En rörelse sker mellan ett överordnat och ett underordnat subjekt och subjekten existerar före rörelsen.¹⁷ Gregorios irriteras av detta resonemang: ”hur det sker är något som inte ens änglarna får föreställa sig och ännu mindre du.”¹⁸ Att han tar tillflykt till apofasen visar på ovillighet att försöka lösa en självmotsägelse där det alldeles uppenbart inte går att göra det. Trons framställning var visserligen komplett, men den kulturellt betingade frågan förblev tillfälligtvis obesvarad.

e. Absolutens konflikt: Augustinus

Den förblev länge obesvarad. I S:t Augustinus *De Trinitate* märker man att det inte är riktigt som det skall vara, med å ena sidan en teori om Guds enhet och å andra sidan bekräftelsen av Sonens födelse och Andens utgående. När Augustinus formaliserar problemet får det dock en grammatisk och terminologisk aspekt som på ett utomordentligt sätt klargör begreppen. När han förklarar varför han inte förstår skillnaden grekerna gör mellan ousia och hypostas¹⁹ säger han att personen är *den konkreta existensens absoluta och autonoma subjekt*. Varför säger man då att Fadern, Sonen och Anden är *personer*? ”Om *personen* är ett absolut, om *Gud* är ett absolut och om *väsendet* är ett absolut, varför säger man då tre *personer* snarare än tre gudar eller tre väsen?” Man säger också att orden Fader, Son och Ande anger en ömsesidig relation, men själva det ord som betecknar dem måste vara gemensamt. Fadern är en *hypostas*, likaså Sonen och Anden, men inget ord av detta slag (väsen, substans, natur, konkret varelse, person etc.) kan ge uttryck åt den relation som ändå är hypostasernas definition, om det inte är just *relativ* och *relation*; men detta verkar tömma hypostaserna på deras karaktär.

Fadern föder ju, och för att föda måste han bestå; men det som är relativt kan inte bestå i sig, ty det hör till substansens ytligaste skikt. Om det relativa är ren *tillvändhet* (esse ad), det rena förhållandet av en substans till en annan, då bestämmer det denna substans enligt det mest innersta och kan alltså inte vara grunden till en konkret existens. Att det skulle kunna ligga till grund för en

¹⁷ Detta finns med i begreppet födelse, även om *rörelsen* i övrigt inte är annat än paradigmen av en evig trinitarisk logik. Det är ju också det som kommer till uttryck i begreppet *ursprung bortom all tid*. Vad allt detta beträffar, se Eunomos, *Första Apologin*, P.G. 30, 845.

¹⁸ *Orat theol.* III, c. VIII. P.G. 36, 84. Man återfinner hos så gott som alla fader samma apofatiska attityd beträffande det som rör Treenighetens inre liv. Athanasios, *Brev 15 till Serapion*, P.G. 26, 569-572, Sabelliensus, 5, 7, P.G. 31, 601-617, där Anden kommer från Fadern på ett oputsägligt vis (”arretos”). Hela *Oratio Theologica* 29 riktar sig mot dem som försöker begripa hur Sonen föds.

¹⁹ *De Trinitate*, V, 8, 10, vol. I, s. 447.

aktivitet som överträffar väsendets aktivitet är då ännu mera otänkbart, men det är det som förutsätts när man säger att det som är relativt föder eller att det består.

Under dessa omständigheter lyckas inte Augustinus få till syntesen mellan det relativa och det absoluta i Gud²⁰ och motsägelsen slutar i apofas. Varför inte tre gudar? Varför tre personer? Varför säger man att *Fadern föder* och inte att väsendet föder, ty ”när vi säger Faderns person säger vi inte annat än Faderns substans”?²¹ Svaret förblir konstant: ”Annars skulle vi inte kunna säga något alls.”²² Men även om Augustinus aldrig tillåter att *substans* eller något annat ord används i stället för *person*, finns det i hans verk uttryck som *essentia de essentia*²³ (väsen av väsen), som låter förstå att Sonens födelse tillskrivs Guds väsen och inte Faderns person. Detta för oss ganska långt från det som är modellen för allt som sagts i ämnet, nämligen ”Pater generat”.²⁴

f. Ett väsen, tre som består

Det dröjde ända till 1100-talet innan den latinska teologin på nytt skulle försöka klargöra begreppen person, natur och substans. Med begreppet ”bestående”, infört av Gilbert de la Porée, blir det möjligt att rent filosofiskt förstå att det faktum att Peter finns eller inte finns inte lägger något till naturen i sig, om man betraktar Peters natur på abstrakt vis. Snarare avgör det om han upprättas som konkret individ (*quis*) eller ej. Framför allt betonas personernas individualitet alltmer, tills Thomas Aquinas upprättar dem som ”de yttersta subjekten till sin natur och sina handlingar” (sub-posita). Som vi har sett är en gudomlig person något som besitter den gudomliga naturen och har en egen karaktär som vi kallar ”relation”. Denna ”personaliserar” hans sätt att vara den gudomliga naturen. För de grekiska tänkarna var det ursprungsrelationen som var denna ”karaktär” (sättet på vilket den tillägnade sig den gudomliga naturen). Fadern är Fader därför att han är ofödd och föder Sonen; Sonen är Son därför att han kan födas; Anden kan utgå. S:t Thomas

²⁰ Cfr Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, s. 23.

²¹ *De Trinitate*, VII, kap. 6.

²² *De Trinitate*, V, 9, 10; VII, 6, 12, *Ne omnino taceremus*.

²³ *Brev* 170 P.L. 33, 750, citerad av Chevalier.

²⁴ Jfr angående detta Malet, op. cit. s. 24 och Chevalier, s. 171. Till exempel: ”Neque in hac Trinitate cum dicimus *personam* Patris, aliquid dicimus quam *substantiam* Patris” (Tract. in psalm., 68, 36, 845). Dessa motsägelser är annars värdefulla. Som Chevalier säger visar de att hans treenighetsteologi bekräftar allt det som bör bekräftas och följaktligen är fullständig och välbalanserad. Det enda betänkliga (Chevalier, s. 171) är att Augustinus inte utan skäl kunde åberopas av sabellianerna, just på grund av den minskade betydelsen av personbegreppet.

ifrågasatte om dessa ursprungsrelationer kan lägga grunden till en särskilnad mellan verkligt bestående personer. För oss är ursprungsrelationen något som hör till det tillfälliga och inte påverkar själva substansen, utan snarare individen i förhållande till något annat som förmodas existera. Som den är förutsätter ursprungsrelationen att det redan finns subjekt som den försätter i relation. I Gud däremot kan denna relation inte "förutsätta" något bestämt, för den måste vara *det enda* som finns, källa till de tre subjektens individualitet och självständighet.²⁵ Man kan alltså säga så här: relationerna som utmärker personerna är inte ursprungsrelationer, utan bestående relationer. Det är inte för att han är född som Sonen är Son, det är därför att han i all evighet är Son som Faderns verk når sitt fullkomnande i honom. Man måste lägga till följande precision: S:t Thomas lägger stor vikt vid att det är subjekten som är främst, det är de som besitter hela den gudomliga naturen till fullo och gör att den finns. Naturen är den princip efter vilken dessa subjekt verkar.²⁶ Om de besitter den personaliserade gudomliga naturen fullkomligt, då uttömmar var och en av de tre personerna den gudomliga naturen helt och fullt i allt vad den har.²⁷ Själva existensen av denna natur är helt och hållet trinitarisk, vilket inte betyder att den inte finns (för om Gud finns är hans väsen hans existens), utan bara att det finns *mer* i formeln "personerna existerar" än i formeln "väsendet existerar" (ontologiskt talat är det samma sak). Det betyder att *treenighetsteologins* sista ord är att personerna kommer först.

g. Den outtömliga särskilnaden

Hur skall vi förstå denna progressiva personalisering av treenighetsteologin? Det var som om det fanns något tvetydigt i problematiken efter Augustinus. Var det nödvändigt att gradvis minska personernas konsistens för att rädda den gudomliga enheten? Ingen av fäderna gjorde det. Valet stod mellan två saker: antingen förblir särskilnaden och då är det just i denna särskilnad som den enhet måste finnas som Jesus anspelade på när han sade: "Fadern och jag är ett." Eller så utplånas denna särskilnad och då hamnar vi bland

²⁵ För S:t Thomas hör nämligen handlingen till subjekten och inte till väsendet. Det är Fadern som föder, inte väsendet.

²⁶ När till exempel en människa föder en människa är handlingens subjekt den första människan och dess fullkomnande den andra, medan principen för födelsen är den mänskliga naturen som gör att människan kan föda och föder sin like. "Naturen" är alltså alla de förutsättningar som finns i en varelse tagna tillsammans, det som styr dess utveckling och fortplantning. Naturen är i en varelse den princip som gör att en viss typ framträder i dess väsen och verk.

²⁷ Teologerna säger att man utifrån naturen bara kan dra slutsatsen av en enda personlig skapargud. Det betyder inte att skapelsen sker genom "den gudomliga naturen", utan genom att de tre personerna verkar tillsammans, utan åtskillnad, och alltså inte uppenbarar sig som särskilda personer.

villolärorna.²⁸ Men att särskillnaden består mellan relativa eller absoluta termer, i en form eller en annan, påverkar inte själva existensen. Om den finns – och den finns – måste den rättfärdigas av en högre enhet som själv måste inte bara omfatta, utan också begreppsmässigt rättfärdiga personernas särskillnad, och förbli så att säga otillgänglig för just denna särskillnad. För att nå enheten måste man ta i beaktan avstånden inom Treenigheten.

h. Utveckling – syntes

Den stora uppgift som låg inför dem som reflekterade över Treenigheten var att återupprätta förbindelsen mellan naturen och personerna. Detta måste ske på två sätt samtidigt. Å ena sidan genom att bevara den gudomliga naturens omutliga enhet samtidigt som den utvecklas till verkligt fristående personer, å andra sidan genom att återföra de fristående personerna till den gudomliga enheten just genom själva den aktivitet som upprättar den som från varandra fristående personer. Denna rörelse, som vi kan kalla *utveckling – syntes* är just den rörelse som i min uppfattning utmärker den postaugustinska teologin. Den kännetecknas av en ovilja till att på minsta vis förringa personernas verklighet. Fadern föder, och han är inte Sonen. Det är personerna som i sista hand är subjekt i sina handlingar och sin natur. Men denna natur får inte framställas på så vis att den utesluter själva särskillnaden. Psykologiska analogier hjälper att förstå hur personernas natur kan bevara sin enhet samtidigt som den utvecklas – för det är detta som är själva villkoret för den identitet som den till fullo förverkligar. Därefter måste man emellertid tänka sig att en enhet uppstår just i denna mångfald. Det är ju när vi närmare betraktar personernas verk och inbördes relationer som vi tydligt kan se den fulländade enheten i Treenigheten.

III. NATURENS UTVECKLING: KÄRLEK OCH KÄNNEDOM

a. Analogi med Anden

Enligt Augustinus är det i människans sinne, i dess högsta del, *mens*, som man finner den största likheten med Treenigheten (*expressior similitudo*

²⁸ Det är sant att om man sätter den enda naturen och de mångfaldiga hypostaserna mot varandra, kommer man systematiskt att försöka minska hypostasernas betydelse. Problemet kvarstår så länge de inte helt har gjorts till intet i Treenighetens inre ekonomi. Augustinus treenighetsteologi må vara motsägelsefull, men den är ändå påfallande balanserad, just därför att den undviker denna lätta utväg.

Trinitatis). Varför just sinnet? Därför att det är det som står högst i hierarkin av det skapade. Om skapelsen är en fri inbjudan till att delta i det gudomliga är människans sinne, som kan lära känna det universella, styra personen, behärska naturen och känna sig själv, det som enligt naturen mest deltar i det gudomliga.²⁹

Det ovan framställda problemet var utvecklingen av särskilda ”substanser” utifrån identiteten av en enda substans, utan att den gudomliga enheten för den skull påverkas. Det sker en liknande utveckling i sinnet. Sinnet är per definition självmedvetande, inneboende medvetande om sin egen existens och tänkande medvetande om sina handlingar. Men när sinnet ”känner” något är det rakt igenom relation till det kända. Denna relation, som är samma sak som sann kännedom om föremålet, eller föremålets närvaro i sinnet, är vad Augustinus kallar för *ord*. När sinnet alstrar ett från det självt fristående *ord* förblir sinnet självmedvetande (*memoria sui*), men på samma gång är det medvetande om något annat, det vill säga att det har gett upphov till ett ord, eller till *intelligentia*. På samma vis ger sinnet upphov till *kärlek*, som är det älskade föremålets närvaro i *viljan*. Men sinnet är denna vilja, som driver sinnet till att lära känna det den vet och låter den vila i det. Det är därför som man kan betrakta kärleken som en särskild länk mellan sinnet och ordet, en länk som själv är sinne, eftersom den är förknippad med ordet; som är avhängig ordet, eftersom den förutsätter sinnets kärlek i kännedomen; och som också spelar den främsta rollen i ordets uppkomst, eftersom kännedomen inte kan säras från kärleken.³⁰

Man kan emellertid inte säga att kärleken är ett ord eller ett medvetande. Sinnet är alltså tre, men dessa tre är på ett vis vad det är och det rymmer dem alla utan att någon av dem uttömmar dess väsen. Det rör sig i själva verket om tre egenskaper som hör till ett och samma sinne som bara delvis och liksom ”i andra hand” förverkligar dem; men de är av samma väsen som sinnet. Enheten till väsendet är möjlig på grund av sinnets närvaro i sig självt. Det ger av sig självt till sig självt i full enhet. Denna immanens är vad som gör sinnet likt Gud, som är ursprungsprincipen. På samma sätt som sinnet, som är

²⁹ ”Människan är Guds avbild och likhet, med vilket vi förstår att människan är skapad.” Böckerna XIV och XV i *De Trinitate* utvecklar dessa tankegångar. Jfr XV, 10, 27; XV, 10, 20; VI, 10; och IX, 4, 4 och 7.

³⁰ Jfr *De Trinitate*, XV, XXI, 41: ”Kärleken är inneboende i förståndet som får sin form genom att tänka ... Utan minne skulle vårt sinne inte återvända till det som det lärt känna och utan kärlek skulle det inte göra sig besväret att återvända.” Om kärleken inte visste vad den bör söka skulle det vara omöjligt att veta vem som har minne och förstånd, och den skulle inte veta vad som bör älskas.

en enkel natur och ren återspeglning av sig själv, ren självnärvaro, kan bli mångfaldigt i kunskap (intelligens) och kärlek (vilja), kan Guds natur mångfaldiga sig i sin enkelhet.

b. Utgångspunkter och begränsningar

En sådan analogi för med sig en begränsning. Man måste betrakta *memoria*, *intelligentia* och *voluntas* som tre *krafter* i samma väsen, i det här fallet *mens*. Det är sant att Augustinus ofta understryker att dessa egenskaper är *tre av samma ande* (unius et tria) medan de gudomliga personerna är *tre och ett* (unus et tres). Det är omöjligt för människan att upphöja sina ”krafter” till den hypostatiska nivån, och det är det som gör det nödvändigt att ha en negativ teologi som begränsar och kritiserar det analogiska talet.

Det finns mer än så. Som vi har sett sker ordets utgående i ett sammanhang som domineras av det immanenta. Med andra ord avgörs fullkomligheten i kännedomen av den grad till vilken avståndet mellan den kännande och det kända har utplånats. Det är en situation som i högsta grad verkar existera i självkännedomen, det vill säga i utgåendet av ett sant ord om en själv ur en själv. Hos människan är det själva fullkomligheten i denna självkännedom som nödvändiggör vad som kan förefalla ett utträde ur sig själv, det vill säga kännedom om Gud och kärlek till Gud. Den mest fullkomliga analogin är *memoria Dei, intelligentia Dei, amor Dei*.³¹ Jag kan med andra ord inte sammanträffa helt och hållet med mig själv; och det utgångna ordet, liksom kärleken, är alltid ofullkomligt. Det innebär att detta ord och denna kärlek, vars existens är ofullkomlig, inte helt kan särskilja sig från sinnet de utgår ifrån, men å andra sidan kan man inte säga om ordet att det är ett med sinnet, just på grund av denna ofullkomlighet. På samma sätt kan man inte säga om kärleken att den gör utgåendet och det utgående till ett, just på grund av sin ofullkomlighet. För att använda en formulering där paradoxen blir oundviklig: ju större ofullständigheten i ord och kärlek, desto mindre skillnad mellan medvetande, ord, kärlek och själva enheten mellan dem. Detta innebär:

1. att när analogin väl har förts över till det gudomliga planet ökar enheten i samma mån som särskillnaden, i den absoluta fullkomligheten och den absoluta kärleken.

³¹ Det är ju i Gud som den sanna föreställningen om varje varelse finns, alltså också om mig själv. Jag kan alltså inte känna mig själv och älska mig själv (vilket alstrar ett sant ord och en sann kärlek om och till mig själv, höjden av inneboende) annat än i och genom Gud: ”intimior intimo meo...” Jfr *De Trinitate*, XV, 24.

2. att talet om *natur* och *person* förvandlas till en reflektion över personernas aktivitet i Gud, den rörelse i vilken kärleken fullkomnar naturen i dess fullkomliga enhet.³²

Hädanefter är det alltså på de gudomliga personernas nivå som Guds enhet betraktas, och detta har vi främst Augustinus att tacka för. Den gudomliga naturen är gudomlig enbart därför att den visar sig i personlig intelligens och kärlek. Studiet av psykologiska analogier leder teologin till att meditera över Guds enhet med utgångspunkt från att Sonen föds av Fadern och Anden utgår. Fader Bulgakov skriver: ”det rör sig om en verklig trinitarisk och pneumatologisk upptäckt när S:t Augustinus för första gången ger uttryck för en tanke som dittills hade varit helt främmande för den grekiska teologin, nämligen Treenigheten betraktad som kärlek. Han lyfter dessutom fram den särskilda betydelsen av den tredje hypostasen på så vis att den utgör kärleken själv, kärlekens band, *amor* eller *dilectio*. Däri ligger den bestående betydelsen av hans treenighetsteologi.”³³ Det konceptuella tänkandet sammanstrålar med mystiken för att förkunna kärlekens överhöghet.

IV. KÄRLEKENS ENHET I FRIDENS BAND

Sonen är inte Fadern, Anden är varken Fadern eller Sonen. Ändå är de tre ett: ”min Fader och jag är ett”, säger Kristus. Han säger ytterligare: ”jag är i Fadern och Fadern är i mig.”³⁴ Den helige Augustinus var den förste att säga att Anden kan kallas *länken* (nodum) mellan de två andra personerna, deras *fullkomliga, substantiella och gemensamt eviga gemenskap*, och den som ger deras enhet därför att den utgör deras ömsesidiga kärlek.³⁵ Bevarar emellertid denna framställning Guds enhet, som inte bör reduceras i vår föreställning till en metaforisk enhet av personer i en viljebetingad kärlek?

a. Anden, personlig kärlek

³² Detta förutsätter att man har läst Marc Schmitters artikel om begreppet trinitarisk person. Man bör minnas att naturen saknar attribut: de sista som tar emot attribut är *supposita*, alltså personerna, som *äger* en gemensam natur i dess fullhet och fullständighet, utan att mångfaldiga den. Det är bättre att säga att de *får den att existera*, eftersom Guds *natur*, som inte kan betraktas som något bortom personen, finns helt och hållet i de ömsesidiga relationerna av dem som består inom Treenigheten. Det är för övrigt skälet till att man kan säga att naturen *existerar* i Gud.

³³ S. Bulgakov, *Le Paraclet*, s. 49 och 74, citerad av Malet, op. cit. s. 29

³⁴ En text som kommer att citeras flera gånger till stöd för de tankar som vi skall studera. Jfr pseudo-Cyrillos, *De Sancta Trinitate*, kap. 23, som använder sig av den för att rättfärdiga circumincessionen (se nedan).

³⁵ *De Trinitate*, bok VI, kap. 5

Rickard av S:t Victor sträcker teorin om Guds kärlek till vad som kan förefalla dess yttersta punkt. Här och var nuddar han nästan triteismen och ibland verkar han framställa Treenigheten som summan av själva kärleksbegreppet när det drivs till sin spets. Ett bevis bland andra för detta är hur han förklarar varför det är tre personer i Gud och inte fyra eller fem.³⁶ En älskar en annan – om denna kärlek är enkelriktad eller ömsesidig kallas den *dilectio*. Men kärleken vill bli delad, och bakom *dilectio*-kärleken finns *condilectio*. ”*Condilectio* i den rätta bemärkelsen uppstår där två älskar en tredje i samstämmighet, i kärleksgemenskap, och där innerligheten hos de två första förenas i denna tredje kärleks glöd.”³⁷ Med andra ord är det denna kärlek, vars enhet är fullkomlig och som når bortom all egoism i den tredje personen, som kan kallas den fullkomliga kärleken. Det finns emellertid ett villkor: den måste vara *rättställd*, det vill säga att personerna måste vara absolut och fullkomligt jämställda. Den älskade är på samma nivå som den älskande när godheten i sitt djup möter den fria samstämmigheten. Om man anlägger detta på Treenigheten finner man det bekräftat i två framställningar där kärleken förutsätter personerna. För det första är Guds kärlek *condilectio* därför att den är fullkomlig. Fadern kan inte älska sig själv ensam, hans härlighet behöver förmedla sig till en jämnstående som han älskar. Denna kärlek behöver delas av en tredje person, det är själva fullkomligheten i kärleken som kräver detta och det hör till reglerna att man tillskriver Gud enbart det som är fullkomligt.³⁸ En annan nödvändighet motsvarar denna, och den klargör de ömsesidiga relationerna mellan Fadern, Sonen och Anden. Det finns tre slags kärlek: den fria kärleken som ger av sig själv, den väntade kärleken som vänder sig till den som har gett av sig själv, samt den väntade och fria kärleken som är en syntes av de två. När Fadern vänder sig till Sonen är det den fria kärleken, när Sonen vänder sig till Fadern är det den väntade kärleken, Sonens kärlek till Anden är fri kärlek och Andens kärlek är den väntade kärleken i sin fullkomlighet.³⁹ Till följd av detta kan man säga att den rättställda och fullkomliga kärlekens krav förutsätter inte bara en treenighet av

³⁶ Ibid., III, 19

³⁷ ”*Condilectio jure dicitur ubi a duobus tertius concorditer diligitur, socialiter amator et duorum affectus tertii amoris incendio in unum conflatur.* » *De Trinitate*, III, 19.

³⁸ *De Trinitate*, kap. XVIII. Rickards *maxima proposition* är att han tillskriver Gud det bästa i alla sammanhang. Faran är att kärleksbegreppet hamnar utanför Gud och sedan förs över till honom enligt regeln att tillskriva honom det bästa. Vi kan redan notera att S:t Thomas analogiska tillvägagångssätt är helt annorlunda.

³⁹ Hela denna analys finns i *De Trinitate* V, kap. 16-20.

personer, utan också personernas fulla jämlikhet⁴⁰ och till och med den ordning i vilken de utgår. Den fulla jämlikhet som Rickard talar för innebär att var och en av hypostaserna helt och hållet besitter den gudomliga naturen, även när naturen (i hans timliga framställning av treenighetslogiken) först förmedlas till Sonen och sedan till Anden, i enlighet med kärlekens utspridande som står i centrum för hans verk.⁴¹ Vad som framgår med tydlighet är alltså skillnaden mellan en ensam Gud som älskar sig själv, något som framstår som motsägelsefullt till följd av vissa ”nödvändiga skäl” i Rickards resonemang, och en trefalt personlig Gud som låter sin natur träda fram i personlig kännedom och kärlek.

Av Rickards spekulationer har teologin bevarat vikten av kärleksbegreppet när den gudomliga enheten betraktas på personlig nivå, med fokus på relationerna inom Treenigheten. Det är här som frågan uppstår om kärleken är gemensam för de tre personerna. Det är vad evangeliet verkar säga med formeln ”Gud är kärlek”. Alternativet är att kärleken hör till Gud enbart när vi med Gud förstår den Helige Ande, som alltsedan Augustinus enligt traditionen är *den ömsesidiga kärleken mellan Fadern och Sonen*. Frågan är mycket viktig. Den förutsätter att vi har tillgodogjort oss resultaten av vårt studium av personen i Treenigheten, i synnerhet angående förhållandet mellan relation och bestående (se ovan).

b. Gemensam kärlek och personlig kärlek hos S:t Thomas

Om Fadern älskar Sonen är han själv denna kärlek, ty inget kan tillskrivas Gud som inte hör till hans väsen. På samma sätt älskar Sonen Fadern och han är denna kärlek. Vad är då Anden? Han kan inte vara kärlekens ursprung, eftersom Faderns och Sonens själva väsen då skulle vara beroende av Anden. Det vore att framställa relationerna inom Treenigheten på ett sätt som alltid har förkastats. Därför besvarades kyrkans lärare av Andens utgående, och Augustinus medgav att han ”inte räckte till”.⁴² Alltsedan Anselm gjorde man skillnad mellan den väsentliga kärleken i Gud, den med vilken Gud älskar sig

⁴⁰ Den måste vara rättställd, annars skulle den fria kärleken bli till främlingskap och den väntade kärleken bli instrumentell.

⁴¹ Rickard hänvisar till det estetiska (inget är vackrare än en familj där kärlekens utbredning kommer till konkret uttryck), men använder också ofta argumentet att ”där det inte finns mångfald av personer kan kärleken inte existera.” Jämför också detta ord: ”kärleken kan inte förstås annat än i ömsesidigheten.” Denna tes kan dock ifrågasättas. S:t Thomas accepterade den, men infogade den i en mycket större kategori där det också finns plats för *amor sui*.

⁴² C. Max. II, kap. 14, P.L. 42, 770. ”Vad Andens utgående beträffar vet jag inte, kan jag inte, räcker jag inte till.”

själv såsom det högsta Goda, begreppskärleken, genom vilken Fadern och Sonen "andas" Anden, och den personliga kärleken, som är Anden själv, "genom vilken" Fadern och Sonen älskar varandra med en ömsesidig kärlek. Men hur bevarar man då den enhet i kärleken som behövs för Guds enhet? Det är det problem som framställs av fråga 37 i den Teologiska Summan.

1. Begreppstermer och väsentliga termer

S:t Thomas klargör först problemet på det terminologiska planet. När jag säger: "Fadern föder sitt ord", då framställer jag en relation mellan kännedomens subjekt och kännedomen själv. När jag säger: "Fadern känner sig själv och allt som finns", då framställer jag en relation mellan kännedomens subjekt och föremålet för denna kännedom. Det finns med andra ord en formell skillnad mellan det kännande subjektet, själva kännandets akt, närvaron av det kända i sinnet efter kännandeakten, samt det kända föremålet. Denna skillnad motsvaras av skillnaden i orden som används (subjekt, ordets utgående, ordet, objekt). Hela denna process kallas *kännedom*. Men även i det fall subjekt och objekt är detsamma måste man inse att det föds ett särskilt ord som är kännedomens villkor och medel, även om det rör sig om kännedom av sig själv. Med hjälp av detta kan man upprätta en analogisk terminologi. Som begreppsterm – det vill säga en term som betecknar en för personerna utmärkande verksamhet – används uttrycket: *alstra ett ord*. Som personlig term, en som betecknar målet för verksamheten, används ordet *ord*. *Kännedom* är ett ord som inte rymmer särkillnaden mellan personer och därför inte kan användas annat än för Gud såsom varande en (därför betecknas det som en väsensterm). Av detta framgår att om vi förblir på den psykologiska analogins nivå hör *kännedomen* i samma mån till de tre personerna, ty denna *egenskap* finns i det gudomliga väsendet som är fullkomligt närvarande i varje person. Det är emellertid enbart Fadern som *alstrar ett ord* och enbart Sonen som föds som ord.

2. Anden är en personlig kärlek

Ordet *kärlek* har däremot två betydelser. Det är förhållandet mellan den som älskar och det älskade föremålet (ett transitivt förhållande), men också den älskades närvaro i den älskandes inre. I den bemärkelsen spelar kärleken samma roll i älskandet som ordet i kännedomen. Ordet "älska" anger antingen den älskandes relation till den älskade eller själva den akt genom vilken den älskande kallar på den älskade inom sig själv. I det första fallet älskar de tre

personerna varandra, eftersom de känner varandra alla tre. I det andra fallet är det enbart Fadern och Sonen som *andas* kärleken, det vill säga träder fram för varandra för att älska varandra med en kärlek som är så fullkomlig att den inte är tvåfaldig – en i Fadern, en i Sonen – men i själva verket en enda som är särskild från Fadern och Sonen och ändå närvarande i det innersta av var och en av dem.

”Vem skulle våga påstå”, säger S:t Augustinus,⁴³ ”att Fadern inte älskar sig själv, Sonen och den Helige Ande enbart genom den Helige Ande?” Eftersom Fadern till fullo äger den gudomliga naturen är han fullkomligt god och älskar sig själv såsom varande Gud,⁴⁴ och detta gäller för var och en av personerna. Men om älska betyder att i själva sin vilja bära med sig det älskade föremålets närvaro och genom viljan göra denna närvaro verklig – vilket är meningen med att *andas kärleken* – då har ”kärlek” en personlig betydelse och står för den Helige Ande.

c. Den trefalt tänkbara enheten

1. Enheten mellan Fadern och Sonen: avbild och likhet

Vi har sett hur ordets födelse i Gud kan sättas i analogi med ordets alstrande i oss själva när vi lär känna något. I Gud bör föreställningen om ordets intima förening med sin källa, Fadern, komma efter en reflektion över gudomlighetens stora immanens. All födelse går från ett ursprungssubjekt till ett mål via ett verk vars princip är *naturen*. Thomas Aquinas tar som exempel elden som förtär något brännbart utanför sig. Ju högre man når i väsendenas hierarki, desto närmare ursprunget sker emanationen, och på det kändas högsta nivå fullkomnas tanken på sig själv i sig själv genom att i sig själv föda ett Ord som förblir i tanken det föds i. Lagg märke till att det ingår i själva begreppet att ordet föds, ty ordet är identiskt med det kändas närvaro i den kännande, vilket är själva definitionen av kännedom: ”det som först tänks är direkt, det är den föreställning sinnet av sig självt har av det kända föremålet” (*De Potentia*, fr. 9, a. 5). Guds Ord är då grundat i en från sitt ursprung fristående existens; eftersom själva begreppet person innebär en verklig särskilnad är Ordet verkligen fristående. Även om vi inte kan säga vad det är kan vi beskriva det i negativa termer: ”i Gud är tanken en och inte

⁴³ *De Trinitate*, 1. XV, kap. 7

⁴⁴ Den relation som särskiljer det Goda kan ju inte enbart vara kärlek – det ligger i själva definitionen av kärlek och vilja. Gud älskar alltså sig själv såsom varande det Goda.

mångfaldig som hos oss. För oss är det två olika saker att tänka stenen och tänka grönsaken, men i Gud finns det bara en tanke som låter honom känna sig själv och allt annat. Medan vårt sinne alstrar en mängd ord, är Guds Ord ett enda.” Eftersom Ordet är gudomligt är det också Faderns och alltings fullkomliga avbild. Det är så till den grad avbilden av Fadern som har alstrat det att det äger hans natur helt och fullt.⁴⁵ Enheten mellan ordet och ursprunget gör sig alltså gällande så snart man betraktar det alstrade ordets fullkomlighet, en fullkomlighet som dess själva existens som person vittnar om. Detta motverkar frestelsen att inte sträcka sig bortom analogin med människans ord (som för sin del inte är helt fristående från sinnet som alstrar det, därför att det inte är dess fullkomliga avbild och inte kommer från dess själva natur). Det gudomliga Ordet är oändligt, en avbild av dess ursprung som är oändligt, och detta leder oss till att betrakta det som den gudomliga kunskapens överflöd snarare än som kännedomens direkta föremål, det kändas avsiktliga närvaro, vilket vore det vanliga. Även om man ser det så kvarstår mysteriet med Ordets immanens i förhållande till sitt ursprung i gudomens oändlighet. Ordet kommer från Fadern, men det är inte desto mindre *i Fadern*.⁴⁶ Ordets subsistens gör inte alls slut på detta ömsesidiga inneboende, utan bekräftar det och vittnar om dess fullhet.

2. Enheten mellan födelse och utgående

Denna djupa enhet mellan Fadern och Sonen finns både i begynnelsen och i fullkommandet av deras ömsesidiga kärlek. Fadern älskar denna fullkomliga avbild av honom själv som är Ordet, och i den älskar han sig själv. Hans kärlek är i födelsens begynnelse (han vill denna avbild) och också i dess fullkomnande (han betraktar den med glädje). Men denna avbild är en *person* och inte en kraft som har utgått från Fadern. Han är en person just därför att hans födsel är fullkomlig i det att den ger honom den gudomliga existensen fullkomlighet. Därmed återskänker avbilden kärleken den är föremål för till Fadern. Faderns närvaro i Sonen som han älskar och Sonens i Fadern som älskar honom är så total att deras kärlek, som utgör deras respektive närvaro den ene i den andre inte finns separat i var och en av personerna, utan själv är

⁴⁵ Om födelsen vore ett enkelt utgående som resulterade i en lägre nivå skulle det vara något ofullkomligt, ett närmast plotinskt särande. Jfr *De Potentia*, q. 9, a. 5: ”För oss är kännedom och vara olika. Ordet som alstras i vårt sinne är inte ett med det enligt naturens vara, men det är ett enligt kännedomens vara. I Gud däremot är tanke och vara ett. Det är därför som det Ord som utgår från Gud som kännedom också utgår som vara. Ordet som så alstras är därför av samma väsen och natur som sinnet som alstrar det.” Angående den verkliga skillnad som förutsätts av själva termerna person och ”relation”, se ovan nämnda artikel av Schmitter.

⁴⁶ Sonen och Anden är i Fadern, som Gregorios av Nazianzos och pseudo-Cyryllos senare skulle hävda.

en person. Detta är vad S:t Thomas menar när han säger: ”Fadern och Sonen älskar varandra i Anden, vilket inte bör förstås som att Anden orsakar eller möjliggör den ömsesidiga kärleken mellan Fadern och Sonen, utan snarare att Fadern och Sonen älskar varandra och kärleken kommer ur denna kärlek, på samma sätt som man säger att trädet blommar med sina blommor, alltså att blommorna inte är skälet till att trädet blommar, utan snarare dess fullkomnande.”⁴⁷ Här är alltså analogin med sinnet avgörande för att föreställa sig utgåendet som något som saknar vare sig mening⁴⁸ eller enhet. En text från *Summan mot hedningarna* är alldeles särskilt tydlig på denna punkt:⁴⁹ ”vi kan iaktta en likhet till Treenigheten i människans sinne. Genom själva den akt varigenom sinnet känner sig själv alstrar det inom sig ordet, som inte är något annat än sinnets begripliga framställning. När sinnet sedan älskar sig självt, bildar det sig själv som kärleksföremål, av egen vilja.⁵⁰ Där tar sinnets inre förlopp slut. Kretsloppet sluts, för när sinnet älskar sig självt återvänder det till sin egen substans, alltså till processens början, genom det fattbara ord som ger det uttryck.”⁵¹ Det är på detta vis som Faderns kärlek uppenbara sig *genom* Sonen i Anden.

3. Faderns monarki. Principens enhet

Om Sonen utgår av Fadern och Anden utgår av Fadern och Sonen (vilket gör hans utgående särskilt) kan man också säga att Anden utgår från Fadern *genom* Sonen. Detta skulle innebära att det andra utgåendet, i den trinitariska logiken, *föregår* det tredje. Med vårt mänskliga sinne kan vi förstå detta i analogi med det älskade föremålets nödvändiga *förexistens* på kännedomens plan (nihil volitum nisi praecognitum – inget är velat om det inte först är känt). Treenighetens enhet är följaktligen också ursprungets enhet: Fadern är gudomlighetens källa,⁵² allt kommer från honom och allt återvänder till honom. Liksom hela skapelsen måste återvända till Fadern skall också de två

⁴⁷ Jfr *Summa Theologica*, q. 37, a 2, c.

⁴⁸ Detta är förstås allt som människan kan begära, men hon bör också begära det. Vad skulle väl en obegriplig uppenbarelse vara? Ett mysterium är aldrig obegripligt. Det *viskas* i våra öron, som aldrig skulle ha kunnat lära känna det utan Gud. När det väl är känt, förblir dess skäl dolt inom det gudomliga mysteriets hägn. Men mysteriet kan *visas* eller *visa sig*, även om ett negativt faktum förblir: strängt taget är det enbart Gud som kan ge uttryck åt sig själv. Jfr *De Potentia*, q. 9, a 5.

⁴⁹ *Contra Gentiles*, I, IV, kap. 26

⁵⁰ Detta är inte en *självisk* kärlek, utan en utåtriktad kärlek som man kan ha för sig själv, hänförd av Gud genom det Goda.

⁵¹ *Contra Gentiles*, I, IV, kap. 26

⁵² Uttrycken ”källa” och ”hela Treenighetens grund” är mycket vanliga hos fäderna. Vårt förnuft arbetar med ord och tvingar oss så att upprätta en timlig sekvens för födelse och utgående. Med hjälp av detta förstår vi lite bättre, men verkligheten förblir dold för oss.

andra personernas kärlek återvända: ”När allt har blivit lagt under honom, då skall Sonen själv underordna sig den som har lagt allt under honom, för att Gud skall vara allt i alla” (1 Kor 15:28). Det är det som ligger till grund för att vi kallar personerna *den förste, den andre och den tredje*.⁵³ Det är också det som gör att det verkligen lämpar sig att använda analogin med människans sinne, som är en fristående källa till ord och kärlek. Vi kan nu tydligt se att det inte rör sig om att åstadkomma mångfaldigandet av ett *väsen* i tre substanser, utan att förstå hur en person, Fadern, som till fullo besitter den gudomliga naturen, kan vara utgåendets ursprung enligt kännedomens och kärlekens principer.

4. Perikoresis: enhetens kretslopp

I vilket fall rör det sig inte på något vis om att försöka rationellt *bevisa* Treenigheten. Ingen kan någonsin tänka Gud och hans livs mysterium, av det skälet att vi inte vet vad den gudomliga tanken är. Vi kan *föreställa* oss hypostasernas evighet, men en sådan föreställning bär alltid spår av materiella strukturer. Det är för att rengöra och fullkomna dem som vi använder så många ord. Efter att sålunda ha begrundat personernas enhet, deras oändlighet, deras ömsesidiga kärlek och enheten av deras natur genom att betrakta kännedom och kärlek, gjorde de grekiska fäderna en syntes av sin föreställning av den gudomliga enheten. Det var perikoresen. Johannes av Damaskus beskriver den som ”hypostasernas inneboende i stadfasthet i varandra.” Men det är Gregorios av Nazianzos som bäst har formulerat det. Vi kan citera den framställning av hans lära som fader de Régnon gjorde: ”Från den Ende kommer enhet och förening. En enda Fader, en enda Son; men Faderns enhet, skänkt till Sonen, förutsätter att det inte finns mer än en Ande, en enda Ande från Fadern, en enda Ande från Sonen, en enda Ande som utgår från Fadern och Sonen i ett. Allt är ett i Treenigheten, därför att allt återvänder till det enda genom ett kretslopp (perikoresis) som inte är annat än enhetens kretslopp. På så vis är ursprungets enhet och fullkommandets förening ett.”⁵⁴

⁵³ Justinus martyren satte Fadern i *första ledet* (prote taxi), Sonen i andra ledet och Anden i det tredje.- Harnach misstänkliggjorde denna trosbekännelse, men det var fel – det finns inte det minsta spår av subordinationism i den.

⁵⁴ Johannes av Damaskus, *De Fide Orthodoxa*, I, 14. Jfr Régnon om Gregorios av Nazianzos, op. cit. Paris 1898, XXII, 2, vol. II, s 127.

I motsats till det latinska Västerlandet betonar grekerna dynamiken i detta begrepp: hypostasernas oändlighet gör att de *vistas och förblir* i varandra, men det är deras avstånd som gör att de inte kan sammanblandas. Därför använder sig grekerna av hypostasernas *tillhörighet* till varandra som ett mönster. Denna ömsesidiga tillhörighet möjliggör gudomlighetens kretsande från den ena hypostasen till den andra, och detta är inget annat än Guds enhets oändliga och eviga färd över avstånden inom Treenigheten.⁵⁵

* * *

Vad vi har sagt kan resumeras i några punkter:

1. Att begrunda mysteriet är inte att tömma det på dess innehåll och göra det om intet som sådant. Mysteriets rot är dold för oss och vi kan inte på något sätt dra fram den i ljuset. Men när mysteriet väl har uppenbarats är det tankens plikt att visa på, det vill säga vittna om, dess stora begriplighet, och det gör den genom att framställa det. Det är teologens uppgift att se till att hans framställning, hur uttömmande den än är, leder sinnet till det som visserligen kan uttryckas, men mänskligt talat är outtömligt.
2. När man begrundar förhållandet mellan enhet och Treenighet i Gud kan personernas treenighet aldrig ignoreras och utgör ett problem på sitt plan, vilket detta nu är. Det är alltså inte genom en reflektion som avser att begränsa personerna till förmån för det gudomliga väsendet som ortodoxin skall räddas. Antingen förblir skillnaden verklig – i vilket fall den fortsätter att utgöra ett problem – eller så försvinner den – och då hamnar vi bland villolärorna.
3. Av detta skäl måste enheten tänkas på själva personernas plan, i enlighet med den berömda formeln *tre är en*. De tre är fristående, eviga, oändliga och *existerande* subjekt, med en gemensam natur som själv är oändlig, evig och *ursprung till* deras aktivitet, men som inte finns utanför de tre subjekt som den tillhör. Själva oändligheten i deras natur anger att de tre subjekten å ena sidan är i varandra, å andra sidan att deras ömsesidiga relation skapar enheten genom gudomlighetens kretslopp från den ena till den andra (perikoresis).
4. Detta gör att man kan tänka sig Guds enhet utifrån varje person: utifrån Fadern som skänker av sin enda substans, utifrån Sonen som ständigt ger allt

⁵⁵ Pseudo-Cyrrillos, *De Sancta Trinitate*, kap. 10

åt Fadern, och utifrån Anden som förenar den ene med den andre i en kärlek som själva paradoxen av den gudomliga fullkomligheten upprättar som personlig.

5. Att vi kan förstå detta är enbart följderna av ett visst antal analogier, vars enda brist ligger i det faktum att Gud är sin egen existens och är också formen för denna existens, vilket för oss är oföreställbart. Att Guds Ords själva fullkomlighet gör att detta ord inte uppstår som en determination av den som alstrar det, utan som en person som äger ursprungets gudomliga existens, är till exempel ett mysterium som vi inte nog kan begrunda – Guds oändlighets och kärleks gåta. Så bekräftas den paradox enligt vilken skillnaden i Gud blir allt större ju mera enheten ökar.

6. Den trinitariska bön som avslutar S:t Augustinus *De Trinitate* vittnar om fåfängligheten i en reflektion om Treenigheten som inte utgår från bön och avser att fullkomnas som bön. Treenighetens mysterium är mysteriet med Guds immanenta kärlek; frälsningens mysterium är mysteriet med vårt deltagande i den trinitariska kärleken. De båda hänger ihop och belyser varandra.⁵⁶ Men alla ord som har uttalats om det ena eller det andra kan inte dölja vår oförmåga att se den gudomliga enkelheten.⁵⁷ Det är alltså bönen som framstår som det främsta medlet för att upprätta den länk mellan människan och Jesus Kristus som Kristus själv säger behövs för att känna Fadern.⁵⁸ Om man inte har som utgångspunkt att genom Ordet träda in i Treenigheten blir all kännedom av den treenige Gud skev och därmed en gång för alla otillräcklig. Om en reflektion över Treenigheten som inte är bön kan man inte ens säga att den når upp till reflektionsnivån – vilket betyder att den inte är medveten om att endast Gud kan ge uttryck åt sig själv. Gud uppenbarar sig i oss och genom oss i enlighet med vår kärlek till Gud. Det är ett villkor för allt katolskt tänkande och det kommer till sin spets i tanken om Treenigheten. Genom att förkasta alla metoder visar oss Augustinus den främsta metoden.

Thierry Bert

⁵⁶ Denna förbindelse mellan Treenighetens ekonomi och frälsningens ekonomi har inte tagits upp här.

⁵⁷ Matt 11:27, ”ingen känner Sonen, utom Fadern, och ingen känner Fadern, utom Sonen och den som Sonen vill uppenbara honom för.”

⁵⁸ ”Hur mycket vi än säger är det inte nog, men detta är summan av det sagda: Han är allt.” Jesu Syraks vishet, citerad av Augustinus, *De Trinitate*, XV, 28, 51.