

Och på en enda Herre, Jesus Kristus... född och icke skapad

Ett bestående problem: arianismen

Arianismen var kanske nittonhundratalets favoritkätteri och det är ett av de mest tilltalande av alla. Man verkar ha fullt stöd i Skriften om man säger att Jesus på något vis inte är helt

gudomlig till sitt väsen. Det har skrivits flera böcker om Arius under den senaste tiden och somliga försvarar honom av olika skäl.¹ I min uppfattning misslyckades de med detta, men det förändrar inte det jag vill hävda här, nämligen att arianismen kan betraktas som ett bestående förhållningssätt till den kristna läran, precis på samma sätt som gnosticismen, även om Irenaeus inte fick detaljerna i hans motståndares olika läror rätt. Det finns irrläror som så att säga är arketyper för lockande lösningar på trons inneboende svårigheter och därför i varje generation dyker upp på nytt.

Man kan identifiera olika symptom på den sjuka vi här ägnar oss åt. Det mest välkända finns i den arianska sloganen, »en gång var han inte till« – det vill säga att Sonen, Treenighetens andra person, på något sätt har ett senare ursprung än Gud Fadern. De ontologiska aspekterna – de som rör Guds väsen – är teologiskt avgörande, eftersom en begränsning av Sonens evighet medför en begränsning av hans ontologiska ställning. Han är på ett väsentligt sätt mindre sann Gud än Gud Fadern. Felet i detta ligger i att det minskar hans roll som frälsare, ty om han inte är helt och hållet gudomlig så kan man ifrågasätta hans förmåga att frälsa från synd och död. Mot arianismen stod läran om Sonens eviga födelse. Gud Sonen är inte Faderns son genom en timlig process, på samma sätt som allt faderskap i det skapade, utan genom en evig.

Att minska Jesu Kristi roll som frälsare är precis vad Arius' 1900-talsrepresentanter vill, ty vad som ligger bakom mycket av den modernistiska kritiken av gammal teologi är uppfattningen att vi egentligen inte behöver frälsas. På något sätt är vi redan gudomliga eller kan bli det. Kristendomens öde i det moderna västerländska samhället hänger därför på att vi håller fast vid arvet från Nicaea. Utan detta skulle kyrkan idag bara

bli till en variant av den moderna hedendomen i kropp, sinne och själ, precis som forntidens kristendom skulle ha försvunnit i havet av antik religiositet om Arius hade triumferat – och detta är utan tvivel vad somliga hoppas på. Det är här som vi blir betjänta av antika studier, för det är just när det moderna tänkandet återupprättar vissa gamla filosofiska utgångspunkter som det tenderar att bli arianskt.

Jag skall börja diskussionen om det antika materialet genom att ta upp en anglikansk teolog från en tidigare generation vars verk har utövat ett stort och i mitt tycke förödande inflytande (han innehade faktiskt min nuvarande post före min företrädare). Det kan sägas till Maurice Wiles' fördel att även om han drar fel slutsatser av det så är hans framställning av den tidiga utvecklingen tydlig och lärd.² All sann lärdom är på änglarnas sida, även när den i sista hand leder oss till att förkasta någonting från det förflutna. Det är nämligen ett faktum att, som Wiles har påvisat, två aspekter av utvecklingen av doktrinen om Guds Sons eviga födelse inte alls gick emot irrläran utan tvärtom inbjöd den arianska faran.

Det ursprungliga bruket av begreppet födelse för att beskriva relationen mellan Treenighetens två första personer var inte i någon högre grad förknippat med en förståelse av dem som Fader och Son.

Apologeternas tendens att använda ordet »Logos« istället för »Son« är symptomatiskt för vårt första problem. Även om Wiles inte märker det så för det nämligen med sig en tendens att avpersonalisera förhållandet, det vill säga att föredra rationella kategorier snarare än personliga för att förklara förhållandet mellan Fadern och Sonen. Om detta är ett överförenklande kan man se problemet tydligare i det slags referens till Skriftens som användes för att stödja apologeterna. Som Wiles anmärker var Ordspråksboken 8:25 »av största betydelse«:³ »Innan bergen fått sin grund, innan höjderna fanns föddes jag.« Detta är inte bara vidöppet för arianismen – helt uppenbart fanns en gång visheten inte – men dess dominerande roll begränsar också på ett farligt vis både vidden och karaktären av det gammaltestamentliga material som kan användas. Vi måste återkomma till detta. En annan aspekt av samma problemhärva som apologeterna tog upp är att diskussionen kom att röra den eviga Treenigheten på bekostnad av den uppenbarade eller ekonomiska dito. Naturligtvis rör sig vårt ämne om den eviga Treenigheten och vem Fadern

och Sonen i evighet är och vilken deras relation är. Men så snart konceptet lösgörs från ekonomin, från det som händer i tiden, visar sig faran för abstraktion i hela sin kraft. Detta leder oss till det andra av de problem som den tidiga utvecklingen gav upphov till och som Wiles noterade.

För att kunna närma oss det måste vi gå framåt ett århundrade eller så och se vad Origenes av Alexandria har bidragit med. Även ortodoxa lärohistoriker sjunger hans lov för vad han har gjort för utvecklingen av läran om Sonens eviga födelse. Det var dock inte utan konsekvenser. Origenes försvarade läran med utgångspunkt från en a priori-appell till Guds oföränderlighet. Detta är nästan alltid ett dåligt slags argument, ganska lik »han måste ha varit...« som är så populärt bland moderna biografiförfattare när de i avsaknad av material vill ge sin egen tolkning av sina studieföremål, i synnerhet beträffande deras sexualitet. Origenes är inte så värst intresserad av det material som uppenbaras i den bibliska historien rörande relationen mellan Fadern och Sonen; han intresserar sig för hur det »måste vara.« I det avgörande stycket av De Principiis definierar han »Guds enfödde Son« som »Guds hypostatiskt existerande Vishet.«⁴ Han fortsätter:

Och kan någon som har lärt sig att betrakta Gud med vördnad förmoda eller tro att Gud Fader någonsin har funnits... utan att föda denna vishet?⁵

Som Wiles visar gav emellertid detta slags argument stöd åt arianerna i det att det inte slog vakt om det unika i Sonen utan bara bekräftade hans evighet. Origenes andra a priori som gällde Guds allmakt fick honom att tro att inte bara Logos utan också hela skapelsen – eller en aspekt av den – var evig.⁶ Lagg märke till kontrasten med trosbekännelsens förkunnande språk som möjligen utvecklades som ett svar på detta: »På en enda Herre, Jesus Kristus.«

Detta är någonting som väcker en annan fråga som vi måste uppmärksamma: vad det är för slags språk vi använder. Att säga att Jesus Kristus är född är att använda en metafor, för det är ju klart att hur det än är med hans födelse av Maria så sker inte denna i evighet. Att säga att Gud Fader är motsatsen – att han icke föds – är att sätta Faderns och Sonens sätt att vara, deras *trópoi hypárxeos*, i kontrast. Det är att visa på en skillnad inom Treenigheten och det förblir metaforiskt i det avseendet att det

kommer från det timliga och används på det eviga. Men det var det vidare bruket, också det metaforiskt, av termen »icke född« som skapade problem. G. L. Prestige – som Wiles åberopar – anmärker att Klemens av Alexandria och Origenes använder det ord som ursprungligen betydde »icke född« (agénnetos) »i bemärkelsen 'det absoluta', varmed de avser evighet, första orsak och transcendens av timliga begränsningar.«⁷ Han är dock alldeles för optimistisk när han hävdar att denna utveckling innebar ett framsteg både i precision och i teologi. Om man använder »icke född« för att beskriva förhållandet mellan skapare och skapelse blandas två begrepp ihop som i det här sammanhanget måste hållas isär, något som Athanasios mycket väl visste. Ett begreppspår, icke född och född, används bäst till att beskriva relationen mellan Fadern och Sonen, medan det andra, oskapad och skapad, används till att beskriva relationen mellan Gud och världen. Om dessa två blandas samman kommer vi att stöta på samma förvirring som vi kunde konstatera i samband med Origenes. Uttrycket som används i trosbekännelsen – född och icke skapad – visar att relationen Fader-Son måste förstås inom ramen för det första paret, icke född och född. Detta därför att vad vi här ägnar oss åt är relationen mellan eviga personer, medan det andra begreppsparet beskriver relationen mellan skaparen som är evig och skapelsen som inte är det. Om man använder »icke född« för skaparen istället för Gud fader löper man risken att sprida förvirring.

Varför är det så? Vi har sett att arianismen ger upphov till två inbördes förknippade problem. Det första är att Gud Sonen på något vis är mindre evig än Gud Fader och det andra att han också på något sätt är mindre gudomlig. Som vi har sett är det möjligt att säga att Sonen är född i evighet och ändå förneka att han är unik. Det kan bli så när det första av de två par vi har sett blandas ihop med det andra. För att förhindra detta måste vi först säga att Sonen är född i evighet, vilket innebär att han inte bara är frukten av Faderns eviga kärlek utan också att han på något sätt definierar denna kärlek. Frågar man vem Gud är får man svaret: han är den som är Faderns och Sonens kärlek i Anden – fast vi måste för tillfället lämna den tredje personen i Treenigheten åt sidan. Om man sedan frågar vad skapelsen är får man från kristet håll ett avsevärt annorlunda svar. Liksom Sonen är skapelsen en följd av Guds eviga kärlek, men den utgör inte en del av definitionen på denna kärlek. För att vara Gud kan denne Gud inte vara annat än (åtminstone) Fader och Son, men han behöver inte vara skapare.

Vårt koncept behövs för att i motsats till Origenes försäkra att Sonen nödvändigtvis hör till vår förståelse av Gud. För att se hur detta bör förstås måste vi återvända till några av de frågor som professor Wiles så skarpsinnigt förde fram men gav fel svar på.

Bibliskt centrum

Först måste vi ställa oss frågan i vilken mån vi kan belägga vår trosbekännelsesats i Skriften. Alla som läser Athanasios häftiga kritik av arianerna kan se att vad det gäller är inte vilka texter ur Skriften som används utan hur de används. Det som skiljer arianer och athanasianer åt är den teologiska hermeneutiken, frågan om vad man gör av Skriften. Vad vi kan lära oss av detta är att det inte räcker med att citera bibelverser. Man får lov att medge att det kan finnas tvivel om huruvida Skriften stöder trosbekännelsen direkt eller utan att bändas och vridas. Vi har redan sett att det är mycket riskabelt att använda Ordspråksboken 8, eftersom visheten där i vilket fall inte är evig tillsammans med Gud. Samma sak kan sägas – fast inte alls med samma styrka – om inledningen till Johannesevangeliet. Det tvistas om betydelsen av monogenés i Johannes 1:18 och huruvida det ger stöd åt det slags absoluta identifiering av Jesus som evig Guds Son som förkunnas i trosbekännelsen. För mig är det ganska klart att det gör det och att det visar på någonting särskilt, ja, unikt. Som en utläggare har anmärkt är det släkt med ordet agápetos som används om Jesus vid viktiga tillfällen under hans verksamhet, i synnerhet vid dopet och förklaringen.⁸ Men allt detta ger åtminstone vid handen att vi måste nå bortom alla direkta verser eller texter och istället undersöka sammanhanget i vilket det bör förstås, nämligen Skriften i sin helhet.

Den roll som dopets och förklaringens avgörande händelser spelar i evangelierna är tydlig. Vid dopet är Jesu sonskap bekräftat av Fadern genom Anden. Denna bekräftelse sätts på prov under hans verksamhetstid, först genom frestelser och prövningar av olika slag och sedan direkt, genom den frestelse som Petrus förmedlar till Jesus i Cesarea Filippi: att inte fullfölja det bestämda ansvar som Fadern har gett honom. Liksom djävulen i öknen antyder Petrus att det finns andra sätt än offer för Jesus att vara Son.

Agápetos kommer tillbaka vid förklaringen och bekräftar och stärker den

ursprungliga utkorelsen. Jesu beslut att vapenlös möta fienden gillas av Fadern. Vid Jesu död – fullkommandet av hans jordiska kallelse – erhålles enligt Markusevangeliet ytterligare bekräftelse från en hednings läppar genom centurionens ord. Men på grekiska är orden tvetydiga, liksom Johannes' ord också kan vara om man verkligen vill vara skeptisk. »Nog måste den mannen ha varit – en – Guds son« (Mark 15:39)? Inte ens här ger oss alltså texterna prov på det unika vi behöver, så vi måste fortskrida till en analys av vad mera som detta och andra stycken kan ha att säga om sonskapets natur.

En nyckel till den här delen av frågeställningen finns i det faktum att vad som saknas mest i Origenes försvar av Sonens eviga födelse är en hänvisning till Jesus, som egentligen inte intresserar honom särskilt mycket.⁹ Man kan konstatera att det faktiskt är många av fäderna som inte alltför mycket bekymrar sig över det som hans namn anger: att han är en jude vars betydelse endast kan fattas genom det Gamla testamentet. Det är genom att sammanfatta Israels historia som Jesus arbetar fram sitt sonskap. Det börjar, som vi har sett, med en ny frestelse i ödemarken, ett nytt prov i vilket denna gång ett trofast sonskap förverkligas och till och med en hednisk åskådare till prövningens slutfas ropar ut i bekräftelse. Denne son är trofast och lydig och lär sig lydnaden genom vad han lider som människa. Vi bör inte formulera vår trosbekännelsesats om hans eviga sonskap utan detta. Å andra sidan får vi inte heller betrakta honom enbart som människa, för hans sonskap är inte så begränsat. För att utveckla den större dimensionen måste vi återvända till Israel. Robert Jenson har nyligen påmint oss om hur centralt Israels sonskap är i det Gamla testamentet:

Vi kan se hur den berättande identifieringen av Gud i hans engagemang med Israel uppvisar en mängd personae vars relationer särskiljer Gud och Israel och på något vis Gud och Gud... Gud identifieras med Israel i det att han identifieras som en deltagare i Israels historia med honom.

När vi observerar denna struktur kan vi också konstatera att profeterna uttryckligen kunde beskriva Herrens relation till Israel som en

fader-son relation, även om de sällan använder ett sådant språk...¹⁰

Vad vi lär oss av detta är något av samverkan mellan det eviga och det timliga redan med Israel. Allt som sker här är förvisso den evige Gudens

verk, men eftersom det inte sker avskilt från Israel kan inte heller Israels Guds väsen tänkas utan det. Men det finns ett problem.

Israel kan vara Guds son, men inte i evighet på det sätt som vår trosbekännelse förkunnar om Jesus.¹¹ Alltså måste vi avsluta denna hänvisning till Skriften genom att säga någonting också om vad som är nytt här. Vi återvänder till Johannes 1:18 där orden »ingen har någonsin sett Gud« nästan säkert innehåller en anspelan på Guds ord till Mose i Andra Moseboken 33:20: »Mitt ansikte kan du inte få se, ty ingen människa kan se mig och leva.« Med denne israelit ligger det definitivt annorlunda till. Den enfödde Guds Son exegéseto, »har förklarat« Fadern – han har uttryckt honom i tiden. Detta är helt säkert en del av vad det fjärde evangeliet i sin helhet vill säga: att de som ser Jesus och senare av den Helige Ande formas in i hans historia har sett Fadern.

Många gånger och på många sätt talade Gud till våra fäder genom profeterna, men nu vid denna tiden slut – och notera den eskatologiska tonen som så ofta saknas i senare patristiska utläggningar, dock inte hos Irenaeus – har han talat till oss genom sin Son.

Så skriver författaren till Hebreerbrevet. Och detta är en son som förvisso skall uppfylla men också överträffa allt vad profeterna har sett och sagt:

...som han har insatt till att ärva allting liksom han också har skapat världen genom honom (Heb 1:1–2).

Paulus hade tidigare gjort en liknande och säkert besläktad kontrast mellan Jesus och Mose när han talade om »kunskapen om Guds härlighet som strålar från Kristi ansikte« (2 Kor 4:6).

Innebörden av allt detta är att vi måste vidga vår uppfattning av Jesu sonskap så att det innefattar mera av relationen mellan Jesus och hans fader så som den utformade sig under hans verksamhets tid. Jesus är inte bara det hörsamma Israel utan också evig Guds son som, för att använda Luthers uttryck, har blivit riktig människa.

Relationen mellan Jesus och Fadern som bekräftar hans sonskap är också relationen mellan Gud och Gud, och att Gud händer i tiden kan förstås av verben som används för att beskriva vad som skedde. I centrum finns de

som pekar på utsändning och offer: att Gud Fader sänder och ger upp sin son för världens synd (Gal 4:4, Rom 8:32). Det kanske mest suggestiva här är framställningen i Filippébrevets andra kapitel där den andre Adams gudomliga utsändning och lydnad står parallella till varandra. Den som ägde Guds gestalt både tömde sig själv för att bli människa och var trofast intill döden på korset. Verben uttrycker en både gudomlig och mänsklig lydnad vars betydelse inte kan separeras. Teologiskt sett ger emellertid detta upphov till lika många problem som det löser och leder oss till den andra samling frågor som Wiles analys har framkallat. Om den evige Sonen bara skänks med och i tiden, vilken rätt har vi då att abstrahera eller projicera på evigheten och tala om en som är evigt född? Och vad är betydelsen av den metafor i vilken Faderns och Sonens relation kommer till uttryck?

Från ekonomi till teologi

För att sammanfatta kan vi säga att Skriften genom sitt vittnesbörd ger en grund för vår bekännelsesats. Men den ger oss ännu inte den nicenska bekännelsen i dess fullhet. Alla de texter vi har lagt fram kan förstås efter det arianska mönstret om man verkligen vill det, vilket verkar vara fallet hos somliga. Gud finns kanske i verben, eftersom det är i och genom dem som tid och evighet tillsammans blir givna, men verben förblir tidsbundna, låsta i tiden, och det är inte givet att läsa en evig födelse i dem. Vi har en grund, men om vi skall komma från ekonomi till teologi måste vi bygga teologiskt på den. Man kan likaledes anmärka att mycket av det språk som vi har kommit i kontakt med skulle kunna tolkas enligt subordinationismens mönster – det vill säga enligt föreställningen att Jesus även som Son är till väsendet underordnad Gud Fader och därmed i mindre mån än han sann Gud.¹² Här måste vi få lov att säga att i en bemärkelse är faktiskt Sonen underordnad Fadern. Som vi har sett är han Son för att han har blivit sänd och given och är lydig; för att han i vissa avseenden, fast definitivt inte i andra, är passiv.¹³ Hans effektiva verk ligger i hans lidande. Två frågor måste tas upp här. För det första, kunde han inte ha gjort allt som tillskrivs honom utan att vara tillfullo gudomlig? För det andra, behöver vi gå över från ekonomi till teologi, från tid till evighet? Mycket som på sistone har skrivits om Treenigheten låter förstå att vi egentligen inte behöver någon doktrin om den immanenta Treenigheten.¹⁴ Är det så att vi inte heller behöver läran om Sonens eviga födelse?

Den första frågan har en gång för alla besvarats av Athanasios och formen för hans svar hjälper oss att svara även på den andra. En stor del av hans argumentering i Mot arianerna har visserligen en tendens att vara ganska a priori och hänvisa alltför mycket till bibelverser. Men vad den lyckas med att visa bortom allt tvivel är att Jesus inte kunde ha gjort allt som tillskrivs honom om han inte hade varit tillfullo gudomlig. Vad som ligger bakom allt detta tycker jag verkar vara en visshet som inte grundar sig på a priori-frågor om vad Jesus skulle ha kunnat göra, utan på vad han faktiskt gjorde. Athanasios var djupt medveten om människans syndfullhet och hela skapelsens fallna tillstånd och detta kom från hans grundläggande övertygelse om att vad som hade hänt bara kunde vara verket av en som tillfullo är Gud. Här kommer teologin i Om Ordets inkarnation på många vis mera till vår hjälp än polemiken i senare verk. Athanasios tror att Jesus Kristus är skapelsens medlare som återvänder till sin skapelse för att återställa den till honom som är dess upphov och därmed göra det möjligt för den att fullborda sitt ursprungliga syfte. Detta i sin tur lägger grunden till hans tro på Sonens eviga gudomlighet och följaktligen hans senare försvar av läran om den eviga födelsen. Den verkliga grunden för vår trosbekännelse ligger i vad Gud faktiskt har åstadkommit genom sin Sons liv, död och uppståndelse, hans genom vilken han skapade och som ger världen liv.

Athanasios skriver:

Brottet mot budordet gjorde att de (människorna) återvände till sitt naturliga tillstånd. Så kunde de som kommit till av ingenting med tiden söka att genom fördärvet bli till ingenting, vilket var att vänta.¹⁵

Återgången till intighet, syndens naturliga följd, kunde förhindras enbart genom en nådegärning från den ursprunglige skaparen:

Ånger skulle vara tillräckligt om det bara rörde sig om ett fel utan påföljande fördärv. Men om människorna gav sig hän åt det fördärv som hör till deras natur när väl förbrytelsen hade kommit till stånd... vad kunde då göras? Eller vad krävdes för en sådan nåd och ett sådant återkall om inte Guds Ord som i begynnelsen hade skapat allt ur intet?¹⁶

Den främsta förklaringen för övergången från ekonomi till teologi, från vad som hände till beskrivningen av väsendet hos den Gud vars ekonomi det är,

är Athanasios övertygelse – som även Irenaeus delade – att Guds Son medlar inte bara i frälsningen utan också i skapelsen. Med risk för att komplicera saker och ting borde jag kanske göra en paus här för att säga någonting om hur medveten Athanasios var om en sak som har följt oss alltifrån början: den metaforiska karaktären hos språket som används.

Gudomlig födelse får inte jämföras med människans natur och inte heller får Sonen betraktas som en del av Gud...¹⁷

Detta är en aspekt av hans insikt att det är en sak att vara skapare och en annan att vara skapad. Eftersom han håller hårt på denna skillnad kan han som bekant också särskilja Guds väsen och hans vilja, vad Gud är och vad han fritt utför i förhållande till det som inte är han själv. Det är rimligt att säga att själva särkillnaden mellan skaparen och skapelsen har blivit möjlig enbart genom kristologin och då just den kristologi som skisserades i det föregående stycket. Genom att människans handlingar på ett så osjälvmedvetet sätt i Skriften identifieras också som Guds handlingar antyder det i sig själv att Gud är fri gentemot världen. Det var en sådan tolkning av Skriften som gav Irenaeus skärpa och myndighet gentemot gnostikerna, eftersom de blandade ihop skapat och skapare. Det utgör också vårt skydd mot arianismen. När arianerna gjorde Guds Son till en hybrid, någonting mitt emellan skapare och skapat, bröt de mot den absoluta regeln att det är en sak att vara Gud och en annan att vara skapad. Paradoxen är dubbel, för genom att sätta denne man och enbart honom på skaparens sida upprätthåller vi skapelsens enhetlighet, och vi kan göra det alltmedan vi bekänner hans fulla mänsklighet.

Hur kan detta ske? Svaret finns i orden som utgör den bekännelse vi ägnar oss åt: det är Jesus Kristus, inte Logos eller ens Sonen utan Jesus från Nasaret, han som också är Guds smorde, som är den ende Herren. Vad är det vi påstår här? I grund och botten att allt Gud gör, vare sig i skapandet eller i omorienteringen av den vilsegångna skapelsen, utförs av Jesus Kristus. Som vi har sett finns det en tendens i traditionen att negligera »Jesus«-delen av detta verk, men det kan vi inte göra om vi skall förbli trogna de bibelställen som vi har betraktat. Den enfödde Sonen är också lammet som tar bort världens synd. Den som enligt Uppenbarelseboken hyllas i himlen är lammet som ser ut att ha blivit slaktat. Det är inte ett logos utan relation till Jesus som vi bekänner utan »en enda Herre... född

och icke skapad.« Jesus från Nasaret, han som föddes i tiden, är också och samtidigt den som är evigt född. Men vad betyder »samtidigt?« Det är här som våra kategorier helt enkelt inte längre kan omfatta mysteriet, för vi måste säga två saker som verkar motsäga varandra: att han är Son oberoende av och långt innan han är Jesus från Nasaret – ty Jesus från Nasaret föds i tiden – och ändå att han inte är Son annat än som Jesus.

Irenaeus uttrycker detta bättre än någon:

(Guds) enfödda Ord, som alltid är närvarande i människosläktet, som förenade och blandade sig med sin egen skapelse efter Faderns behag och blev kött, är själv Jesus Kristus, vår Herre, som också led för oss och för oss uppstod på nytt och som skall komma tillbaka i sin faders härlighet för att låta allt kött uppstå...¹⁸

Notera att han fastställer identiteten – »Guds enfödda Ord... är Jesus Kristus« – jämsides med en historisk handling – »förenade och blandade sig med sin egen skapelse.« Allt beror på hur vi försätter dessa två i förhållande till varandra. Det finns två risker här. Å ena sidan kan man som vi har sett förminska Jesu roll i allt detta, å andra sidan kan man projicera denne Jesus i evigheten och inte göra någon skillnad alls mellan tid och evighet, så att vi på nytt bara har ekonomin.

Ett ord om meningen med det hela

Varför måste vi tänja våra kategorier till bristningsgränsen? Skälet är att om vi verkligen skall kunna tala om den Gud som vi bekänner så måste Jesus Kristus på något vis höra till hans väsen, och det betyder att vi måste säga att han är evigt född. Detta innebär att vi håller oss till det traditionella sättet att urskilja Treenighetens personer genom deras ursprungsrelationer, genom var ifrån de kommer inom den treeniga Gudomens väsen, om man så kan säga.¹⁹ Wolfhart Pannenberg är kanske den mest ansedde av de nutida teologer som har ifrågasatt det teologiska värdet av detta tillvägagångssätt:

När Skriften vittnar om Sonens och Andens aktiva förhållande till Fadern räcker det inte med att betrakta detta som icke grundläggande för deras identitet och bara se till födelse och utgående (eller utandning) vad denna beträffar, så att den enda relation som bestämmer personerna är

ursprungsrelationen som går från Fadern till Sonen och Anden.²⁰

Jag håller med om den första delen av detta argument – att vi bör ta med i räkningen Bibelns framställning av personernas handlingar – men inte om den andra. I stort förefaller det mig som om fäderna gjorde rätt i att koncentrera sig på de såkallade ursprungsrelationerna i sin beskrivning av de bibliska relationerna. De fungerar utomordentligt om man vill hänvisa till de särskilda tropoi hyparxeos hos den immanenta Treenighetens personer. Att innefatta ekonomiska handlingar i definitionen av personernas eviga väsen är att ställa till förvirring genom att trassla till relationen mellan den ekonomiska och den immanenta Treenigheten istället för att klarlägga den. Följande punkter är avsedda att stödja denna tes.

1. Avsikten med att utveckla en föreställning om den evige Guds Son är att göra det möjligt för oss att tala om en som är Gud på ett annorlunda vis än Gud Fader. Man har ofta nog påpekat, i synnerhet i samtida teologi, att en alltför stark accent på osärskiljbarheten av Guds handlingar ad extra leder till att treenighetsläran praktiskt taget blir överflödig. Lösningen på det problemet finner man inte i postrahnerska program att låta den immanenta Treenigheten smälta samman med den ekonomiska. Den består snarare i att visa på vilket sätt Fadern, Sonen och Anden kan särskiljas genom sina handlingssätt i världen. Vad som utmärker Sonens handling i världen är att han är utsänd från och given av Fadern och lyder honom även när det kostar honom livet; inte för att han måste, inte enbart genom att han lyder, utan genom att han fullkomnar sin lydnad i den Andes frihet som befäster honom i sanningen – vilket bör förstås som att han befäster honom i den rätta relationen till Fadern.

2. Meningen med föreställningen om Jesu Kristi eviga födelse är att den gör det möjligt för oss att ange karaktären av det slags förhållande som finns mellan de två personer vi hittills har ägnat oss åt. Det tillåter oss också att göra rättvisa åt det subordinationselement som definitivt finns med i det bibliska materialet: Sonen är utsänd, är given, lyder och ger faktiskt uttryck åt sitt eviga sonskap i tidsbunden eller ekonomisk subordination. Han eviga sonskap är den andra sidan av detta. Det förefaller mig som om Pannenberg har rätt²¹ när han försöker behålla Sonens särskilda subjektivitet, men han har fel när han grundar denna i hans särskiljande av sig själv från Fadern. Det tillskriver Sonen ett självständigt

initiativ som han helt enkelt inte besitter. Hans verkliga mänskliga självständighet kommer snarare från den frihet Anden ger honom att vara den han är: Sonen som underkastar sig. Det är detta som rättfärdigar fäderna när de begränsar relationen inom Treenigheten till ursprungsrelationerna på det sätt de gör. Att säga att Sonen är evigt född är att peka på ett särskilt slags personlig relation som måste formuleras enbart på grundval av vad som skedde vid den befintlige mannen Jesu från Nasaret avlelse, födelse, verksamhet, död, uppståndelse och himmelfärd, allt av vilket skedde i och genom Guds Ande.

3. Allt detta innebär att vi inte kan göra föreställningen om evig födelse rättvisa utan att ägna en viss uppmärksamhet även åt läran om Anden. Ett av många goda skäl till att behålla filioque är att i ekonomin är Sonen också en gåva av Anden som är den genom vilken Fadern föder Jesus i tiden, ger kraft åt hans verksamhet och uppreser honom från det döda. Talar man om Andens verk också som ett särskiljande av sig själv som Pannenberg gör²² blir Treenigheten nästan triteistisk, ty Anden är sig själv enbart som en av Faderns två händer, hans eskatologiska kraft och energi, även om han är en som är särskild i sig, en person.²³ Vi skall se upp för projicering, men vi kan åtminstone ställa oss frågan om det är rätt att tänka sig Anden som den genom vilken Jesu eviga födelse sker därför att det är genom honom som han avlas i Marias sköte. Sonen är den evige Son han är tack vare det sätt (tropos) på vilket han förhåller sig till Fadern i Anden, i den eviga treeniga kärleken. Med tanke på att det inte finns något som inte på en gång och på olika vis är hela Treenighetens verk måste man säga något i den vägen. Det kanske ligger ganska nära Augustinus lära om Anden som den förenande kärleken, men jag hoppas att det säger mer än så, i synnerhet beträffande Anden som fokus för Guds utåtriktade rörelse. Om Treenigheten stängs inne i sig själv genom att Anden framställs som den som sluter en inåtvänd cirkel, för att använda Rahners beskrivning av en stor del av treenighetsläran efter Augustinus, talar detta mot en förbindelse mellan Andens eviga väsen och hans verksamhet i världen.²⁴ Sålunda måste vi betrakta Anden i evangelieberättelserna som den som städslar Sonen i sanningen såsom varande den bestämda människa han är: den ende som efter syndafallet kan stå i rätt förhållande till Gud Fader och därmed vara sann människa.

4. Så får vi alltså fram en perikores i Treenigheten. Fadern som föder och

Sonen som föds är en Gud tillsammans i Andens koinonia. De är ett därför att Sonen och Anden på ett sätt är underordnade, fast såsom Gud, i den eviga rörelsen liksom i ekonomin. Men på ett annat vis är de inte underordnade, ty utan hans Son och Ande skulle Gud inte vara Gud. Som Athanasios säger:

Ty medan Fadern alltid är måste också det som hör till hans väsen alltid vara, och detta är hans Ord och Vishet.²⁵

Följaktligen kommer vars och ens personhet – att de är den de är och inte en annan – först från Faderns etablerande handling men också från Sonens gensvarshandling och Andens särskiljande handling. Det är alltså i de tre personernas ömsesidighet och gensvar men också särskiljande egenart som den ende Gudens eviga kärlek består. Med andra ord är det möjligt att upprätthålla en österländsk – och biblisk – vision av Faderns konungslighet utan att förfalla till en ontologisk hierarki som gör Sonen och Anden till mindre än fullt gudomliga.

Avslutningsvis kan vi ställa oss frågan: varför bryr vi oss om allt detta? Både därför att det är sant och därför att vår frälsning hänger på det. Den andra delen av svaret kommer i andra hand just därför att den är sekundär. Om inte trosbekännelsen är sann är vi kvar i våra synder och kristen teologi förutsätter att vi inte är det – inte att vi inte syndar, men att våra synder tack vare Kristus inte längre definierar vem eller vad vi är. Och så ett sista ord angående sanningen. Jag har vid ett eller två tillfällen sagt att när vi säger att Jesus Kristus är född använder vi en metafor. I vardagsspråket – och vi skall minnas att ordet metafor numera används metaforiskt för att beskriva annat än ett språkligt utbyte – betecknar det metaforiska någonting som egentligen inte kan vara sant. I verkligheten är det tvärtom. Det är med metaforer som med paradoxer, utan vilka Kierkegaard menar att man inte kan säga någonting av vikt, det vill säga någonting som har med vår relation till evigheten att göra. Utan någon form av metafor kan ingenting intressant sägas och definitivt inte någonting intressant om relationen mellan Gud och världen. Och detta tar oss tillbaka dit där vi började.

Det är arianerna som är bokstavstroga och inte vill låta språket tänjas så att det kan tala om evigheten. Polanus, en kalvinist från slutet av femtonhundratalet, uttryckte det så här:

Det som fäderna säger, nämligen att Fadern födde Sonen till sitt väsen, måste förstås på ett metaforiskt vis, ty han gjorde det inte utanför sitt väsen... som arianerna brukade påstå.²⁶

Eftersom han, Ordet som blev kött, är sanningen kan det som är skapat, inklusive våra ord, också vara sant; och det är ett skäl till varför vi måste fortsätta att arbeta på vår teologi.

Colin Gunton

Noter

1 Maurice Wiles, »In defense of Arius«, Working papers on Doctrine (London: SCM Press, 1976), s 28–37; R. C. Gregg och D. Groh, Early Arianism (London: SCM Press, 1981); Rowan Williams, Arius. Heresy and Tradition (London: Darton, Longman and Todd, 1987).

2 I själva verket missade faktiskt Wiles någonting mycket viktigt. Han för fram bevis för att kappadokierna, precis som Augustinus efter dem, inte lyckades särskilja Treenighetens tre personers verk i ekonomin, men uppmärksammar inte Basileios – för att bara ta ett exempel – i hans Om den Helige Ande XV. 36 & 38. Alltmedan han bekräftar den ende Gudens enhet säger denne att vi också måste särskilja »den ursprungliga orsaken till allt skapat, Fadern... den skapande orsaken, Sonen... och den fullkomnande orsaken, Anden.«

3 Wiles, »Eternal Generation,« Working Papers, s 18–37.

4 Att detta skapar problem ser man med en gång. Origenes fortsätter: »Jag tror inte att vi bör sträcka oss bortom detta till misstanken att denna hypostas eller substans möjligen kunde äga kroppsliga drag...«

5 Origenes, De Principiis, 1.2.2. 6 Wiles, »Eternal Generation,« s 24–25.

7 G. L. Prestige, God in Patristic Thought (London: SPCK, 1952), s 51.

8 G. R. Beasley-Murray, John. Word Biblical Commentary (Nashville: Nelson, andra upplagan, 1999), s 14.

9 Här liksom på andra ställen kommer han alldeles för nära gnosticismen. »Denna abstraktion (gnostikernas) från Jesus till Kristus och tillbaka till oss själva är en rörelse som gång på gång har upprepats i senare teologiskt tänkande och predikande. Det är det andra och viktigare skälet till varför gnosticismen bör betraktas som heresins arketyp.« Douglas Farrow, »St Irenaeus of Lyons: The Church and the World,« Pro Ecclesia 4 (1995), 333–335 (337).

10 Robert W. Jenson, Systematic Theology, vol. 1, The Triune God (New York and Oxford: Oxford University Press, 1997), s 76–77. Det sker kanske sällan, men uttrycket dyker upp på viktiga ställen, till exempel Andra Moseboken 4:22: »Säg till farao... Israel är min förstfödde son.« Jämför också Hosea 11:1.

11 Jenson ser detta också och beskriver Israel som folket som har skapats av Guds Ord. Jenson,

Systematic Theology, vol. 1, s 68.

12 Som gud snarare än Gud, om man skall följa Origenes terminologi.

13 Att gå med på detta gör redan mycket för att bryta en tendens som är särskilt stark inom den västerländska teologin, nämligen att göra Treenighetens tre personer i alla praktiska avseende identiska.

14 För samtida otillfredsställande försök att förminska eller göra sig av med läran om den immanenta Treenigheten, både katolska och protestantiska, kan man vända sig till Catherine Mowry LaCugna, God for Us. The Trinity and Christian Life (New York, HarperCollins, 1991) och Ted Peters, God as Trinity. Relationality and Temporality in Divine Life (Louisville, KY: Westminster/John Know Press, 1993).

15 Athanasios, Om Ordets inkarnation, 4. 16 Athanasios, Om Ordets inkarnation, 7. 17 Athanasios, Mot arianerna 1.28.

18 Irenaeus, Adv.. Her. 3,16.6. Detta borde räcka för att sätta punkt för allt nonsens om att Irenaeus treenighetslära enbart är ekonomisk och att den ontologiska »sjukan« kom med den nicenska teologin.

19 Vi anlägger här ett i grund och botten österländskt perspektiv, i motsats till västerns tendens att betrakta personerna i motsatsförhållande.

20 Wolfhart Pannenberg, Systematic Theology, vol. 1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991), s 320.

21 Wolfhart Pannenberg, Systematic Theology, vol. 1, s 319 fotnot 183, där han förklarar sig oense med Robert W. Jenson.

22 Wolfhart Pannenberg, Systematic Theology, vol. 1, s 315.

23 Det senare har jag fått från Shirley Martin, för vars många hjälpsamma kommentarer till denna artikel jag är tacksam.

24 »En Treenighet som är fullständigt låst i sig själv – en som i sin verklighet inte är öppen för någonting annorlunda än den själv...«

25 Athanasios, Mot Arianerna 1.29.

26 Heinrich Hepp, Reformed Dogmatics, Set out and Illustrated from the Source (Grand Rapids, MI: Baker, 1950) s 122.