

INLEDNING

Jesus sade: om någon älskar mig, bevarar han mitt ord och min fader skall älska honom, och vi skall komma till honom och stanna hos honom.¹

Treenigheten är ganska abstrakt för många idag. Den är som ett organ i kroppen som man inte vet vilken nytta det gör, det bara finns där. Vad betyder det att Gud är "trefaldig"? Vad menas egentligen med den besynnerliga formuleringen från urkyrkan, att Gud är tre personer och en natur? Vad är personer, vad är natur? Är det inte enklare att bara tala om Gud, om man nu inte talar om Jesus som frälser eller Anden som inspirerar? Det är en attityd som ofta påträffas bland kristna idag, även bland präster, och som har djupa historiska rötter. Ett av skälen är den långa konflikten med upplysningen och dess rationalism.

Upplysningstidens religionskritiker var främst intresserad av frågan om Guds existens, och kyrkan leddes av polemiken till att tala om Gud på filosofernas vis. Talet om Treenigheten blev därigenom i ganska stor utsträckning ett inomkyrkligt tal, och även där dämpades det av olika skäl (inte minst därför att kyrkan var splittrad). Medan filosofin betonade det abstrakta begreppet "Gud" vände sig religiösa rörelser till Jesus eller till Anden. Ingen kristen förnekade treenighetsläran, men praktisk talat blev den sekundär.

Sedan dess har den under 1900-talets senare hälft upplevt en blygsam renässans i Västeuropa, bland annat under inflytande av ortodoxa kristna. Den ökade muslimska närvaron i Europa har också stimulerat till ökad uppmärksamhet på doktrinen, som är så specifikt kristen och så öppet ifrågasatt av islam.

Men det finns fortfarande många som inte vet riktigt vad de skall göra med den, och man kan numera rentav höra ledande personligheter inom vissa samfund relativisera eller helt enkelt förneka den, inte sällan under förevändningen att det i grund och botten rör sig om bysantinska hårklyverier.

¹Joh 14:23

Denna uppfattning är felaktig; man behöver bara gå precis under ytan på läran för att förstå att utan treenighetsläran skulle inte kristendomen finnas. De första århundradenas kristna var helt på det klara med detta. För dem var denna lära något som ständigt bekräftades i vardagslivet, i tanken och i umgänget med människor. Den var deras tro, och deras vittnesbörd och handling tog sig på ett naturligt sätt trinitariska uttryck.

När de av omständigheterna tvingades att formulera sin tro i precisa termer präglades formuleringarna starkt av den grekiska intellektuella miljö i vilken de levde. Denna miljö, dess termer och metodik är oss delvis ganska främmande idag. Men om kyrkofäderna hade vuxit upp i Indien skulle de ha använt den indiska filosofins vokabulär för att uttrycka sina insikter; hade de bott i Kina skulle de ha gripit efter kinesiska termer för att förklara vad de trodde. Det är i sista hand inte termerna som spelar den största rollen.

Treenigheten är inte en filosofisk teori. Treenigheten är den levande Guden som vi dyrkar. Vi når alltså alltid förr eller senare en punkt i vår framställning av Treenigheten där dialektik och analys måste dra sig tillbaka och ge rum för bönen utan ord.

Formuleringen av Treenigheten kan förvisso likna en ”ordlek”, som Gregorios av Nyssa själv kallade det, men vad är lekens tysta mittpunkt? För att göra ett försök att klargöra vad kyrkan menar med läran om Treenigheten är det bättre att låta ”ordleken” vara, åtminstone till att börja med, och i stället ställa sig frågan hur denna paradoxala lära uppstod – vad dess fäste i verkligheten är.

Den som slår i en biblisk uppslagsbok hittar inte termen treenighet. Ingen av de bärande termerna i kyrkans undervisning om Treenigheten står heller att finna (natur, väsen, person..). För den som förespråkar en ”återgång” till den ”ursprungliga” tron ligger det därför nära till hands att förkasta treenighetsläran som en senare utveckling, en intellektualisering av den enkla tron.

Läran är förvisso en utveckling, men en utveckling är inte i sig något negativt. Skriften är full av frön som gro och utvecklas och bär frukt i kyrkan. Felaktiga utvecklingar är sådana som sker utanför Skriften och sedan förs in i kyrkan, inte insikter som växer fram ur meditationen över Skriften. Faktum är att Treenigheten på ett dolt men omisskännligt vis finns med i Skriften.

Det som mer än något annat väckte häpnad hos lärjungarna var den intima relation Jesus hade med Gud – med Fadern, som han sade, eller mera exakt ”pappan” (abba). Aldrig hade någon talat på detta vis om Israels Gud; aldrig hade någon talat på detta vis till Israels Gud.

Vi behöver inte gå in på frågan om i vilken grad berömda Jesusord som: ”Jag är och Fadern är ett” (Joh 10:30); eller: ”Den som har sett mig har sett Fadern” (Joh 14:9) verkligen återger precis vad Jesus sade. Även om orden inte är exakta citat i modern bemärkelse återspeglar de den levande, förtroendefulla relation mellan Gud Fadern och Jesus som går som en röd tråd genom evangeliet och inte ens försvinner i mörkret i Getsemane och på Golgotha. Är inte det sista, förtvivlade ropet – ”Min Gud, min Gud, varför har du övergett mig?” – en anklagelse full av förtroende, till synes sviket, men ändå levande?

Frågan som de första tänkarna inom kristendomen ställde sig, och som oräkneliga tänkare över hela jorden ställer sig än idag, oavsett religionstillhörighet, är: ”Vem var egentligen Jesus?” Detta märkliga förtroende, denna närhet som gör honom till ett med Fadern förbryllar desto mer för att han själv upprättar en skillnad: Det är Fadern som har sänt honom (Matt 10:40, Joh 10:36), Fadern är större än han (Joh 14:28) och han vill inte kallas god, därför att endast en är god, Fadern (Matt 19:27). Den uppmärksamme bibelläsaren ställs snabbt inför en dialektik: enhet och särskilnad. Denna dialektik återfinns han i Gamla testamentet.

På flera ställen i Gamla testamentet, i synnerhet när det är något viktigt på gång, framträder ”Herrens ängel.” Denne ängel är en budbärare, mal’ak, och är alltså utsänd av Gud. Men varje gång han uppträder skiftar hans identitet på ett förvirrande sätt.

Så är det när ängeln ingriper på berget Moria, där Abraham skall offra Isak. Ängeln säger: ”Du har inte vägrat mig din ende son” (1 Mos 22). Så är det när han – Herrens budbärare – säger till Hagar i öknen: ”jag skall göra dina ättlingar talrika” (1 Mos 16:10). Han kunde inte vara tydligare än när han talar till Jakob: ”Jag är den Gud som visade sig för dig i Betel” (1 Mos 31:11-13). Han är utsänd, men talar i eget namn. Så vem är egentligen Herrens ängel? Herren själv eller hans utsände?

Det finns fler exempel, varav Herrens tjänare i Jesaja 49 är ett. Vem är denne tjänare? Det sägs uttryckligen att det är Israel, alltså Guds folk, men samtidigt är han budbärare till detta folk. När man ser en gestalt som på en gång är budbärare åt folket, folkets frälsare och folket självt anar man konturerna av den som skulle segra ”för att han var beredd att dö” (Jes 53:12).

Modern exegetik läser vanligtvis inte Skriften med Jesus död och uppståndelse som prisma. Därför håller den trinitariska tolkningar av Gamla testamentet för suspekta och varnar för att läsa in i texten vad författarna aldrig avsåg. Men det är inte riktigt det som kristna gör. Ingen påstår att det var de fromma judiska redaktörernas avsikt att lägga in små vinkar om att Gud kanske inte var riktigt sådan som man trodde.

Den som läser Skriften i tron läser den inte på ett blint eller naivt sätt. Han läser den utifrån en övertygelse om att Guds ande inspirerade den och Jesus fullkomnade den. Det gör att han söker en enhet i Skriften som återspeglas på olika vis i Jesu liv. De båda testamentena bekräftar varandra.

Den skiftning han finner i Jesu förhållande till Fadern – enhet och särskilnad på en gång – finner han också i förhållandet mellan Herrens ängel eller tjänare och Herren. Vad redaktörerna på sin tid avsåg eller tänkte är en sak – den kristne läsaren försöker utröna vad Anden genom dem vittnar om i Skriften.

Att denna dialektik gjorde ett starkt intryck på de första kristna kan man se på att Petrus använder den som ett messianskt argument i sin pingstpredikan, där han citerar Psaltaren 110: ”Herren sade till min herre...” Jesus är den ende Herren – det vill säga Gud – därför att Gud tilltalar honom som Herre. Men ingen, allra minst Petrus, skulle av detta dra slutsatsen att det finns två Herrar i himlen. Det var helt enkelt otänkbart. I stället finns det en enhet som på något vis är dubblerad.

Man gick inte längre än så i den uttryckliga teologin på detta stadium. Det är dock anmärkningsvärt att apostlarna i alla nytestamentliga brev på ett spontant vis uttrycker sig trinitariskt: talar de om Sonen finner man Anden och Fader på nästa rad, talar de om Anden dyker alltid Fadern och Sonen upp, och så vidare. Själva den ursprungligaste av alla trosbekännelser, det frö ur vilket de apostoliska och athanasiska monumenten av andlig insikt och intellektuell kraft skulle resa sig, var som vi har sett ”prototrinitarisk”: ”Jesus är Herren.”

Treenighetsläran uppstår ur evangeliet och bekräftas av Gamla testamentet läst i evangeliets ljus. Men det finns en annan gåta som också pekar i riktningen mot märkligt skiftande identiteter, nämligen människan själv.

Detta var inte ett direkt fokus för den tidiga kristendomens lärare; det var snarare i det antika Indien som det utsattes för intensiv uppmärksamhet. Människans jag är undflyende och ändå stabilt, avhängigt kropp, språk, tid och föreställningar och ändå fristående. Vem som helst kan konstatera detta genom att på allvar ställa sig frågan: ”Vem är jag?”

Ingen Jesus hade vandrat mellan Benares och Brindavan; ingen guru hade från djupet av sin övergivenhet riktat en ofattbar anklagelse till sin Fader i himlen. I brist på uppenbarelsen av en sann människa av kött och blod som samtidigt är sann Gud drog Indiens religiösa filosofer, kanske de största någonsin i analytisk kraft och andlig intuition, en annan slutsats: att människan är *brahman*, det vill säga (i approximativ, västerländsk terminologi) Gud.

De största utläggarna av upanishaderna kunde inte annat än att sluta sig till att verkligheten var en enda – Gud själv – och all särskillnad en illusion. Trots de kraftfulla argumenten var de vedantiska filosofer dock aldrig riktigt överens om detta och somliga försökte behålla ett slags relation även inom ramen för illusionen, kanske just därför att detta, trots allt, också är en upplevd verklighet.

Det finns alltså en spänning i den mänskliga identiteten, en enhet som hela tiden bryts upp i individualitet. Man kan handskas med denna motsättning genom att förklara den för icke-existerande (individualiteten är en illusion) eller genom att avskaffa enheten (varje individ är en värld för sig utan reell kommunikationsmöjlighet med andra). Jainismen i Indien följde det andra alternativet och den moderna materialismen i

Västerlandet har ofta lockats av det, via hyperindividualismen som präglar vårt nutidssamhälle. Att problemet kvarstår påvisas tydligt av att man måste förklara den ena av de två faktorerna för falsk, så att den andra kan dominera; och ändå upplever vi båda som riktiga. Om man vill behålla båda – jag är jag och Gud är Gud, men jag är också gud och Gud är också jag – blir vägen så smal att det verkar omöjligt att hålla sig kvar på den. Men det var denna smala väg som Jesus vandrade.

Jesu paradoxala förhållande till Gud, noterat i evangelierna, är det stora hindret för den kristna filosofin på vägen mot en alltuppslukande gudomlighet, något som annars låg redo i nyplatonismen och som senare skulle dra till sig den muslimska mystiken (som bär med sig fascinerande trinitariska toner i sin kärlekslyrik). Det kastar ett nytt ljus över både människan och Gud. Som Johan Calvin påpekade är kunskapen om Gud och kunskapen om oss själva förbundna med varandra. En antropologi som inte räknar med Gud blir en snedvriden antropologi, och en teologi som bara ägnar sig åt Gud blir en snedvriden teologi.

Teologin uppvisade under de första århundradena en häpnadsväckande spännvidd mellan pragmatisk människokänedom och exstatiskt gudsskådande. Den antika terminologin kan förvirra – det vimlar av onda andar och änglar och sker mirakel lite överallt – men ser man noga efter finner man hos andliga vägledare som till exempel Barsanuphos och Dorotheos av Gaza en insiktsfull och djup psykologisk kunskap som hela tiden befinner sig i samspel med teologin. När kristendomen finner jämvikten kan man nästan höra hur det viner och vibrerar i läran, som i en högspänningsledning som går mellan himlen och jorden.

Mycket tidigt började det cirkulera olika uppfattningar om vem Jesus var. Kyrkan hade ingen exakt terminologi och inga utarbetade dogmer – den var en gemenskap av människor som alla bekände Jesus som Herren. Men det var i samtal och strid med dem som hade definitiva och tydligt utarbetade visioner om Jesus (han var en gnostisk lärare, enbart Gud, enbart människa, ren ande...) som kyrkan började markera gränserna för att bevara spänningen.

Det rörde sig nästan uteslutande om förhållandet till Fadern, med andra ord till Gud. För kyrkofäderna stod ordet ”Gud” praktiskt taget alltid för Fadern, inte för någon opersonlig gudomlighet. Vad man behövde var därför en specifik term för att beskriva Jesu förhållande till Fadern. Det måste vara en term som på en gång gav uttryck för enhet och för olikhet – ett till synes omöjligt krav.

Enligt den grekiska världsbilden finns det en natur – som till exempel människa, sten, träd – och individuella former för denna natur: körsbärsträdet, hörnstenen, grannen. Naturen är det bestående, individen det flyktiga. När man talar om Gud, talar man naturligtvis om Guds natur, för ingenting i Gud kan vara flyktigt.

Gud är alltså fullkomlig – han är den han är och tar aldrig någon flyktig form. Så långt är det inga problem och judar såväl som muslimer kan gå med på detta, liksom även hinduerna.

Men hur gör man med Jesus och hans förhållande till Gud, som inte passar in i detta mönster? Hur gör man med vittnesbördet om en paradoxal syntes mellan enhet och olikhet? ”Jesus är Herre”, det vill säga Jesus är så nära till Gud att han är Gud, fast han har ett förhållande till Gud. Gud har ett förhållande till Gud? Är det inte en självmotsägelse?

Är det inte uppriktigare att förklara, som Arius gjorde, att Gud skapade Sonen Jesus, låt vara i tidens begynnelse och upphöjd över allt annat skapat? Eller att säga, med hinduisk inspiration, att Gud uppenbarade sig i form av en människa, en *avatara*, en skepnad som inte har något gemensamt med oss dödliga och ingen reell substans? Eller att ropa ut över staden, som man än idag gör överallt i den muslimska världen, att Gud är Gud och ingen är hans like?

Det var här som det uppstod en häpnadsväckande insikt som mer än någonting annat har präglat hela vår civilisation. Gud är utan tvivel annorlunda än det skapade – alltså en annan natur, vad det nu kan betyda ifråga om det eviga upphovet till allt som existerar. Men liksom människan är en natur som visar sig i olika personer finns det också personlighet i Gud, en trefaldig personlighet.

Till att börja med låter det kanske inte så häpnadsväckande för oss. I nutida vardagsspråk är ”person” praktiskt taget liktydigt med ”individ”, och ordet ”Gud” står för en personlig Gud om inget annat anges. Så var det emellertid inte i den antika filosofin och teologin. Individen är bara en enhet i naturen, det som är ”ett stycke” (odelat, in-dividus). Att tala om individer i gudomen skulle innebära polyteism.

Den grekiska tanken i sin ursprungliga form tillåter bara odelad, perfekt enhet eller oändlig mångfald utan slut inom ramen för en grundläggande natur som naturligtvis är opersonlig (personlighet, i den antika förståelsen, har ju med individen att göra).

Om Jesus är Guds Ord och Son och Anden verkligen är Gud och kommer från Gud kan den avgörande skillnaden sålunda ligga vare sig i väsendet eller i det

individuella, utan måste bestå i något annat, något helt unikt, som utan att skära sig med den fullkomliga enheten upprättade en olikhet.

Detta var en helt ny och hisnande tanke. För att ge uttryck för den försökte man under en tid använda termen *prosopon* (mask eller ansikte), men den förkastades snart eftersom den förde tankarna till den grekiska teatern, där skådespelarna använde olika masker när de spelade olika personer. Gud använder inte masker, som om han egentligen var en ansiktslös tomhet. I stället fångade man upp en ganska vag term, *hypostasis*, som inte förde med sig några besvärande associationer.

Besvärande associationer saknades främst därför att *hypostasis* fram till 600-talet praktiskt taget var en synonym till *ousia*, väsen eller natur – alltså just det som den skulle särskiljas från. Det geniala med att använda två synonymer för att etablera en skillnad är just att skillnaden inte finns annat än i förhållandet mellan de två. De är två, det ena i förhållande till det andra, och därför finns det en särskild skillnad. I övrigt är de ett.

Med andra ord är Guds väsen ett, men inom detta väsen finns det en relation. Återspeglad i mänskligheten och plötsligt bekräftad av en rad gammaltestamentliga texter om människan drar vi därmed den oväntade slutsatsen: Gud är relation. Jesu person är hans relation till Fadern och till Anden.

Detta gäller också för människan. Min egen person, det i vilket jag är fullkomligt unik, är min relation till Fadern och till nästan. Vad som ligger bakom det slags konkreta sekvens som övertygade monoteister ryggar tillbaka för ("Sonen föds av Fadern") är alltså en särskild skillnad vars enda substans är förhållandet inom enheten – om man nu kan tala om substans här. Det är språkets symbol för det utsägliga.

Med andra, mera filosofiska termer kan det sägas så här: Gud är en natur och tre personer och människan är en natur och ett oändligt antal personer. Men trots att mänsklighetens personer till antalet är oöverblickbara för oss, är de (i motsats till Gud) begränsade i tiden och rummet. Det finns en slutsumma av alla som har existerat och kommer att existera, och alla dessa människor tillsammans är vad Gregorios av Nyssa kallar *pleromen*, fullheten av den enda fullständiga människan. Den människan är Kristus, korsfäst för oss och

uppstånden av Guds andes kraft; och det är genom att förena oss med honom som vi lever för alltid i Gud, i Gudsmänniskan.

Vad säger vi alltså när vi förkunnar att Gud är treenig? Vi säger i princip just det som vi mycket hellre säger idag, med all rätt men också med större risk, just därför att det är så mycket lättare: att *Gud är kärlek*. Kärleken kan inte existera annat än i relation; relationen kan inte finnas annat än i olikhet. Här landar vi i vardagslivet, i tanken och i samhället med dess gåta – enhet och mångfald, utgivande och mottagande, jag och den andre.

Naturligtvis kan begreppet kärlek, som är så allmänt brukat och vitt utspritt, lätt förlora kontakten med treenighetsmysteriet i det kristna språket. Det kan bli till något som söker sina referenser i utifrån kommande föreställningar om vad kärlek är och inte i Jesu vittnesbörd och liv. Men när det inte sker, när kontakten förblir levande, är Treenigheten inte längre något abstrakt, en teori för teologer och filosofer. Den är en dynamisk kraft som återspeglas i allt vi ser omkring oss och i vår egen upplevelse av oss själva och Gud. Den är glädjebudet om att Gud inte är ensam, och därför inte vi heller, aldrig någonsin.

Gud har gett åt jorden den anda som när den. Det är hans andedräkt, som ger liv åt allting. Om han skulle hålla tillbaka sin anda skulle allting förgås. Denna anda finns i din andhämtning och skälver i din röst. Du andas Guds anda – och du vet det inte.

Man kan fortfarande ställa frågan om den trots allt ganska invecklade, filosofiska treenighetslära som kyrkan bär med sig rättfärdigas av detta. Är den inte en ovälkommen intellektualisering av tron?

Det finns emellertid något som Indiens, Greklands och den moderna materialismens filosofer aldrig riktigt har förstått, men som kyrkofäderna i djupet förstod. Grekerna var i sista hand övertygade om att när en människa förstår vad som är rätt och gott gör hon också vad som är rätt och gott.

De kristna tror inte på detta. De tror att det finns något irrationellt, ja, ont som är verksamt i människan. Hur man nu vill beskriva det – som något personligt, en förvrängning, en medveten eller omedveten böjelse till egenkärlek eller en kraft som drar nedåt – så vet kyrkans lärare att människan är svag och lätt hamnar fel.

När man formulerar normativ teologi behövs det därför tre element för att hålla rätt kurs. Det behövs för det första ett levande böneliv, ett liturgiskt liv i kyrkans gemenskap; för det andra en obeveklig intellektuell skärpa i terminologi och formuleringar; och för det tredje ett klart medvetande om att det man säger, orden man använder och termerna man rör sig med inte är sanningen själv utan bara streck och punkter i en intellektuell skiss av det som aldrig kan sägas.

För att det sista kravet skall uppfyllas måste intellektet genomgå en förvandling; det måste "dö och uppstå" från sina koncept, sin egen logik. Förnuftet måste acceptera sin begränsning och otillräcklighet utan att för den skull abdikera från sitt stora ansvar. Det är just detta som sker i treenighetsläran.

Den är befriande när den tas emot i hela sin paradoxala storhet, i sin dans mellan motsättningarna. Problemet är att vi, moderna barn av upplysningstidens vetenskapliga rationalism, inte vill låta vårt förnuft dö vid sin yttersta gräns för att uppstå bortom den. Men låter vi det ske öppnar sig oanade vidder och verkligheten förvandlas.

Utgångspunkten är en enkel sats, på nytt en som många monoteister i olika religioner kan samla sig kring: *Om Gud kan vi inte veta någonting av oss själva*. Vad vi vet är vad Gud låter oss veta. Han är bortom allt som vårt förnuft kan fånga. Det betyder att all insikt i Guds mysterier är gåva. Det som kommer från oss själva är inte kunskap, utan spekulationer.

Gud uppenbarar sig för oss ständigt. Traditionen talar om skapelsen, Bibeln och Kristus som de tre stora uppenbarelser genom vilka vi kan lära känna Gud. Gud uppenbarar sig också på ett dolt vis i vårt förnuft. När vi tolkar och söker använder vi detta förnuft för att skapa bilder av Gud. Allt språk, alla begrepp är bilder. Även treenighetsläran är en bild.

Men vi skall akta oss för att ta detta som en ursäkt för att ringakta förnuftets skapelser eller slarva med orden. Om inte den interna logiken respekteras blir det vi säger meningslöst. Detta är särskilt viktigt när vi talar om det osynliga. Att sträcka sig ut bortom förnuftets gränser är inte detsamma som att säga vad som helst – tvärtom kräver det ett sista krafttag av logik för att häva sig över logikens skrankor.

Vår empiriska värld styrs av bestämda villkor – matematiska och fysiska lagar som återspeglas i våra mentala strukturer. Om vi skall beskriva vad som händer när man kastar stenar i vattnet eller tillverkar en maskin stämmer de mentala strukturerna överens med skeendet som de beskriver. Men om vi går utanför skapelsens ram och talar om det som är evigt, om ”Andens utgående” eller ”Sonens födelse”, måste strukturerna bändas och vridas för att ge plats åt något de inte kan rymma. Det är detta som kan kallas förnuftets död och uppståndelse.

”Tre i en och en i tre” är meningslöst för förståndet, om man tar orden för vad de står för – intellektuellt talat betyder det inte något alls. Ändå leder oss förståndets egen norm, det vill säga lagen om identitet och lagen om hållbara premisser, till en sådan formulering. Den ställer kravet på att detta skall vara meningsfullt och utgångspunkten för allt vetande.

Förståndet vill ha Treenigheten i Enheten och fördömer därmed sig själv; det kan inte ta emot det. För att uppleva detta förnuftets postulat (om man nu kan uppleva det!) måste dessutom förnuftet föreställa sig det, det måste skapa en ny norm...

När man har kommit till tro på att Sanningen finns just där, i denna ansträngning, måste förnuftet överskrida sina gränser inom förståndets ramar, vägra att förbli fånge inom dess strukturer och vända sig till en ny norm, bli till ett ”nytt” förnuft.

Den Ofattbare uppenbarar sig i ofattbarheten eftersom hans ofattbarhet består just i att Gud inte bara är natur utan också tre personer. Gud är ofattbar därför att han är Treenighet, men han uppenbarar sig också som Treenighet. Det är vad apofatismen kommer fram till: uppenbarelsen av den heliga Treenigheten som ursprungsfaktum, absolut verklighet, det första av allt, som inte kan härledas, förklaras eller finnas utifrån någon annan sanning eftersom det inte finns något som föregår.

Ingen som inte har accepterat förnuftets nederlag kan lära känna denna nya verklighet. Det är därför som debatter med icke-troende sällan leder bortom en ömsesidig respekt. Den kristne vet något i tron som inte kan bevisas inom ramen för skapelsens interna logik, medan den andre förnekar själva möjligheten av att nå utanför denna logik.

När den troende tar som sin absoluta utgångspunkt den kärlek som är gemenskap bortom alla gränser och olikhet i all förening, när sanningen – Gud, verkligheten – blir större än förnuftet, då börjar han på ett gåtfullt vis träda in i Guds rike. Och dialektiken tar sig då nya uttryck – tvivel kan rymmas inom tron, jaget kan uppoffras och tas emot av en Annan, som förblir annorlunda och ändå är mig närmare än mig själv...

Jag gör som om sanningen existerade och älskar denna kanske icke-existerande sanning av hela mitt hjärta och med hela mitt förnuft. För dess skull avstår jag från allt – till och med från mina frågor och mitt tvivel. Jag, som tvivlar, förhåller mig till den som om jag inte tvivlade.

Jag, som står intighetens strand, betar mig som om jag var på den andra sidan, i verklighetens, visshetens och kunskapens land. Genom trons, hoppets och kärlekens trefaldiga storhet överkommer jag identitetslagens tröghet. Jag upphör att vara mig själv, min tanke är inte längre min. På ett ofattbart vis förkastar jag självbekräftelsen ”jag = jag.” Något eller Någon hjälper mig att komma ut ur fångenskapen i mig själv.

Enligt Makarios den store ”driver Sanningen själv människan att söka den.” Något eller Någon i mig släcker inom mig idén att Jaget skulle vara det filosofiska sökandets centrum. Jag ersätter den med själva Sanningens idé. Jag är ingenting, förutom det att jag är given mig själv; på ett oföreställbart sätt uppoffrar jag detta unika och ger Sanningen det enda offer jag har att ge...

Här öppnar sig djupet av hemligheten i treenighetsmysteriet, det mysterium som är själva fundamentet till allt som existerar. Det har uttrycks på ett underbart vis av den ortodoxe ärkebiskopen Anthony Bloom:

Varje person i Treenigheten befinner sig ansikte mot ansikte med den andra personen, i fullkomlig kärlek, i ett självutgivande som gör att den ene glömmer sig själv för att bara känna den andre, och den andre gör detsamma. Och samtidigt – eftersom vi befinner oss utanför all tid – drar sig var och en tillbaka för att inte avbryta de två andras möte; han accepterar att inte finnas, accepterar korset. Och därför att han bärs av sin och de andras kärlek, därför att han inte hävdar sig själv utan hävdas av de andra, når han bortom döden.

I vår jordiska tillvaro tar sig denna gemenskap uttryck i eukaristin. Genom en symbol som ger inträde i en osynlig verklighet ger sig Kristus åt oss som näring och vi tar emot hans förhärligade kropp i oss själva. Denna måltid är det synliga uttrycket för vår enhet, och det gör det bara desto mera tragiskt att den idag har blivit till den brytningspunkt där vår brist på enhet tydligast ger sig till känna. Delvis är detta en följd av att teologin, liturgin och det kristna livet har delats upp i fristående brottstycken. Som den franske prästen le Guillou säger finns det

inget som är mera brådskande, mera ekumeniskt eller mera missionsinriktat än att återupptäcka treenighetsmysteriet som den kristna upplevelsens centrala mysterium, och visa hur Treenigheten genom kyrkan lyser upp och förvandlar världen.

Sannerligen, kan det finnas något som brådskar mer än detta idag? Vi talar om kärlek, och löper ständigt risken att se kärleken dras in i strömvirvlarna av vår själviskhet och vår hemliga narcissism, bli till en vanbild av sig själv och fördunkla gudsbilden bland människorna. Kärleken bekräftar, lyfter fram och accepterar; men samtidigt finns korset, självutplånandet och den tysta tomheten. Kärleken kan aldrig åberopas som en rätt, den är alltid en gåva, existensens gåva. Vårt verkliga tillstånd är tomheten, som glas genomlyst av evighetens eld. Det är kenosis, förlust av allt, och uppståndelse med Kristus i ett liv som aldrig förgår därför att det alltid är utgivet, totalt och förbehållslöst, för att ge rum åt den andre; åt min nästa, min Gud.

Försakelsen är i alla sina former ett sätt att avhända sig auktoriteten över ens eget liv. Det är ett sätt att komma till insikt om det faktum att vi inte tillhör oss själva – och inte bara det: allt vi äger, tankar och vilja, alla ting och allt det vi tycker om, är ”helgat åt Herren.” Försakelse innebär att dö bort från denna världen, precis som den korsfäste. Det innebär att ”stå naken” inför Gud Detta ger upphov till en sådan ödmjukhet och ett sådant uttömmande att den som försakar kan säga, tillsammans med Paulus: ”jag lever, fast inte längre jag själv, det är Kristus som lever i mig” (Gal 2:20).

Johannes Sandgren

Aktuella artiklar:

Robert W. Jenson, *Bibeln och Treenigheten*

Thierry Bert, *Från Treenighet till enhet*

Metropolite Stéphanos, *Även Fadern...*

P. Florensky, *Den trefaldiga Enheten*

Maria Manuela de Carvalho, *Den eukaristiska tillbedjans
treenighetsdimension*

Marie Anne Vannier, *Treenighetsgemenskap och nattvardsgemenskap*