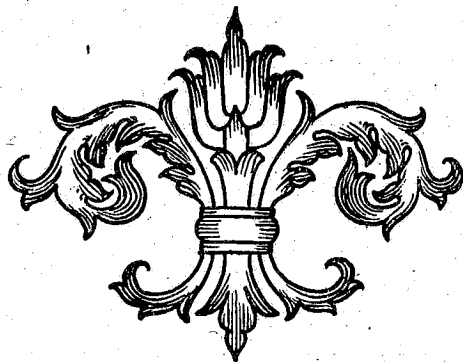


SVENSK
TEOLOGISK
KVARTALSKRIFT



HÄFTE 4, 1936

REDAKTION

G. AULÉN, STRÄNGNÄS, Y. BRILIOTH, LUND

B. BRING LUND, E. EIDEM UPPSALA

MARCIONS KRISTENDOMSTOLKNING

AV TEOL. KAND. GUSTAF WINGREN, LUND

A dolf von Harnack trycker i sitt stora verk om Marcion starkt på den tesen, att den avgörande motsatsen enligt Marcions åskådning går mellan lag och evangelium, rättfärdighet och godhet.¹ Denna tes ingår som ett led i ett alldeles bestämt sammanhang. Harnack vill bevisa, att Marcion tillhör en helt annan värld än gnosticismen. Det kan vara på sin plats att något så när utförligt redogöra för Harnacks tankegång på denna punkt.

Materiens suspekta ställning och doketismen inom kristologien utgöra enligt Harnack en »Fremdkörper» inom Marcions åskådning. Marcion talar endast om två gudar, judeguden och den främmande guden eller: Gud. Men därjämte håller Marcion på en tredje storhet, den onda materien, som i likhet med de två gudarna har funnits till från begynnelsen och som utgör det stoff, judeguden behöver för sin skapelse; ty skapa av intet förmår icke denne skapare. Men denna inställning till materien måste enligt Harnack vara något mot Marcions egentliga åskådning stridande. Ty den främmande guden är verkligen *i alla avseenden* främmande. Det finnes intet i världen, som står honom nära, ingen del av människan, ingen gudomlig väsens kärna, som gnostikerna menade. Om man, som inom gnosticismen, tror på en gudomsgnista, då blir talet om materien som något i och för sig ont naturligt. Men om man anser, att Gud är den *i alla avseenden* främmande, finns det ingenting i världen, som är mera ogudligt än något annat. *Själen* bör principiellt vara lika fjärran från Gud som materien. Därför tillhör talet om den onda materien icke Marcions ursprungliga konception, konstaterar Harnack.²

¹ A. v. Harnack, Marcion, 2 uppl. 1924, s. 106, 122.

² Harnack s. 98.

Den för Marcion väsentliga motsatsen är i stället *motsatsen mellan de två gudarna*, judeguden och den främmande guden. Och judeguden är icke ond i etisk mening, utan rättfärdig. Han är dessutom nyckfull, svag och hjälplös, avundsjuk och despotisk, men grundegenskapen är rättfärdighet. Överhuvud kan man avläsa demiurgens väsen ur hans båda verk: denna världen och Mose lag. Men han ses i första rummet som laggivaren och icke som världsskaparen.

Detta är resultatet av det inflytande, som *Paulus* utövat på Marcion. Överhuvud betraktar Harnack Marcion som räddaren av den paulinska fromhet, vilken utan Marcion skulle ha gått en snar glömska till mötes. Och hos Paulus dominerar ju motsatsen Kristus—lagen. Sedan är det en sak för sig, att enligt Paulus lagens Gud och Kristi Gud är en och densamme, medan Marcion däremot icke ser någon annan utväg än att dela upp lagen och Kristus på två olika gudar. Denna skillnad mellan Paulus och Marcion förändrar enligt Harnacks mening icke det faktum, att för båda den viktigaste gränslinjen går mellan lagen, rättfärdigheten å ena sidan och godheten, kärleken, frälsningen å den andra.

Om det ena motsatsledet är rättfärdighet, så är alltså det andra den i Kristus uppenbarade kärleken. Ingenting annat får utsägas om Gud, än att han älskar: han är inte skaparen, inte laggivaren, inte domaren, han vredgas icke och straffar icke, han är uteslutande kärlek. Här har Marcion dragit de yttersta konsekvenserna av vad män sådana som Paulus förkunnat, anser Harnack.¹

Den avgörande motsatsen skulle alltså vara rättfärdighet—godhet eller demiurg—främmande gud. Men redan i det bevis, som Harnack presterar för denna sin tes, ligger ett moment, som svär emot själva tesen. Då Harnack vill avvärja likställandet av Marcion och gnosticismen, urgerar han, att enligt den förre Gud är främmande för världen som helhet, inte bara för en viss del av världen, t. ex. materien. Den motsats, utifrån vilken Harnack argumenterar, när han söker bevisa, att materiens suspekta ställning är en »Fremdkörper» inom Marcions åskådning, är alltså *icke den motsats lag—evangelium*, som av Harnack fått betydelsen »avgörande» och »väsentlig», utan *en helt annan motsats*, nämligen motsatsen *Gud—värld*. I själva verket säger Harnack

¹ Harnack s. 19.

längre fram *denna senare motsats* vara den för Marcion väsentliga. Vid Harnacks principiella behandling av Marcions kristendomstolkning heter det: »Gibt es nicht wirklich drei Reiche, von denen zwei trotz ihres Gegensatzes untrennbar in sich verflochten sind, und nur das dritte eine neue Sphäre bezeichnet?»¹ Dessa tre riken äro det sinnliga livet, det i vanlig mening moraliska livet och den överjordiska kärlekens liv. Sinnlighet och moral stå visserligen i inre motsats men jämförda med den gudomliga kärleken utgöra de dock en enhet, de äro båda »värld». I detta sammanhang frågar Harnack, om inte religionsfilosofien måste erkänna antitesen »Gnade—Welt» som det sista ordet.²

Det intressanta är, att Harnack i detta principiella kapitel *icke* behandlar Marcions hållning till materien som en »Fremdkörper» utan som en fullt begriplig del av en enhetlig åskådning. Ty de tre rikena, sinnlighet, moral, kärlek, äro ju ingenting annat än Marcions tre från början existerande makter, den onda materien, den rättfärdige judeguden och den kärleksrike främmande guden. Dessa tre bilda en värdeskala. Då såväl värdeskalan som motsatsen Gud—värld utgöra typiska inslag i åskådningar av hellensk prägel, komma vi icke ifrån uppgiften att närmare undersöka dessa hellenska inslag. Kanske låter sig Marcions åskådning på så sätt mera begripligt förklaras. Harnack har upptäckt stora likheter mellan Paulus och Marcion men samtidigt nödgats erkänna betydliga avvikelser. Men *grunden* till att Marcion *måste* avvika från Paulus, har han icke klarlagt. Det är emellertid en ofrånkomlig uppgift att uppspåra det element i Marcions åskådning, som gör hans avvikelser från Paulus begripliga.

Först kan det vara befogat att påminna sig, att värdeskalan inte på något sätt upphäver dualismen Gud—värld. Platon har såväl trappstegssymboliken som den skarpa dualismen mellan Gud och värld.³ Om alltså båda dessa drag kunna upptäckas hos Marcion, går det ej att spela ut dem mot varandra. Tvärtom: båda dragen äro hellenska och ha sin hemort i eroskomplexet. Men rent tekniskt kan det vara lämpligt att skilja dem åt i framställningen. Vi söka alltså först efter närmare klarhet om vad som kan ligga i Marcions treledade värdeskala.

¹ Harnack s. 231.

² » s. 233.

³ A. Nygren, Den kristna kärlekstanken I, 1930, s. 148.

Några svårigheter att finna belägg för Marcions avvisande hållning gentemot materien möta ej. Här lämnar redan kristologien besked. Kristus kom i en skenkropp, emedan födelsen skulle ha varit något för Kristus helt ovärdigt.¹ Kristus skulle ha befläckats genom att födas. Samma syn på materien, i synnerhet allt som har med avlelse och födelse att göra, blir ju mycket märkbar i Marcions negativa och asketiska etik. En tredje punkt, där denna grundsyn gör sig gällande, är frågan om frälsningens omfattning. Endast själen blir frälst, inte kroppen.² Kroppens uppståndelse förnekas.³

Men på ingen av dessa punkter nämner Marcion materien, än mindre anför han dess mindervärdighet som grund för sin ståndpunkt. Materien, hyle, nämnes endast i samband med skapelsen, men då också uttryckligen betecknad som ond.⁴ Världens tillstånd är en produkt av den onda materien och den rättfärdige demiurgen. Här ser man, varför lagen bör betraktas såsom judegudens egentliga verk och icke skapelsen. Lagen härrör verkligen från honom själv, men skapelsen är avhängig av ett element, som är sämre än judeguden själv. Materien är ond. Lagen är rättfärdig.

Nu är det så, att även judeguden kan tala om syndare. Det är sådana människor, som icke hålla lagen. Kain, sodomiterna o. dyl. tillhöra icke judeguden; de äro av honom utlämnade till straff.⁵ Man skulle kunna säga, att de tillhöra djävulen. Marcion bibehåller nämligen även tron på djävulen. Denne kan, liksom materien, sägas vara själva upphovet till det onda.⁶ Djävulen och materien få alltså samma funktion. Och här ligger väl förklaringen till att materien endast nämnes vid skapelsen. Då fanns ju ännu ej djävulen, eftersom denne är en av demiurgen skapad ängel, som senare fallit — alltså en storhet, som först blir till genom skapelse och därför icke kan användas som förklaringsgrund för det onda i själva skapelsen som sådan. För att förklara det onda i själva skapelsen införes alltså materien som en från början existerande princip, det onda stoff, som demiurgen behöver

¹ Harnack, Beilagen s. 286 f.

² » s. 136.

³ » , Beilagen s. 308 (till 1 Kor. 15: 50).

⁴ » » s. 276 (Clemenscitat).

⁵ » s. 130 f.

⁶ » , Beilagen s. 271 (Tertullianuscitat).

för sin skapelse. Sedan intar djävulen materiens plats.¹ Men därmed försvinner endast ordet »hyle». Tanken, att det egentligt onda är det materiella, står orubbad kvar, som doketismen, etiken och frälsningstanken visa.

Det märkliga är, att Marcion i sin paulinska bibeltext har bibehållit mängder av positiva ställen om lagen. Lagen är god och helig. Den säger, vad som är absolut förbjudet att göra och bjuder människan att göra mycket, som även enligt den främmande gudens måttstock är alldeles riktigt. Jämfört med det grova syndandet är rättfärdigheten något gott. Denna slutsats är ofrånkomlig, när man ser de ställen, som Marcion bibehållit och som erkänna lagens värde.² Nedåt, mot materiens värld, utövar demiurgen med sin lag en stävjande verksamhet, som i och för sig är lovvärd. Både demiurgen och den främmande guden anse det onda vara ont. Står man på det ondas nivå, är demiurgen något gott.

Men endast något *relativt* gott. Ty det finnes en ännu högre makt än demiurgen, det finnes en högsta gud, den främmande. Men denne främmande gud är för demiurgen okänd. Själv anser sig demiurgen icke vara något relativt gott utan det högsta goda. Därför kunna de, som bergfast satt sin tro och lit till honom, icke bli frälsta. När Kristus kommer ned i dödsriket, låta Kain och sodomiterna och deras gelikar omvända sig. Men Mose, Abraham och alla gamla testamentets fromma män avvisa Kristus.³ Här synes alltså Harnack få bevis för sin tes, att den avgörande motsatsen går mellan lag och evangelium, rättfärdighet och kärlek. Emellertid är det även inom värdeetiken så, att det näst högsta värdet, om det gör anspråk på att vara det högsta, blir den värsta fiende, som det i verkligheten högsta värdet har. Det näst högsta förhindrar ju under sådana omständigheter steget över till det högsta goda.⁴ Rivaliteten mellan demiurg och främmande gud, motsatsen »lag—evangelium», som Harnack för att inskräpa Marcions likhet med Paulus och Luther uttrycker sig, denna motsats är *i fallet*

¹ Harnack s. 99.

² » s. 107 ff. och Beilagen s. 67—127.

³ » s. 131.

⁴ Till frågan om värdeetiken jfr G. Hök, Värdeetik, rättsetik, kristen kärleksetik, 1933, särskilt s. 107 f.

Marcion ingen instans mot värdeskalen. Skillnaden mellan demiurgen och den främmande guden är, trots rivaliteten, en blott värdeskillnad. Motsatsen är en motsats mellan två verkligheter, olika mycket värda.

I urkristendomen är lagens Gud densamme som frälsningens. Den dualism, urkristendomen känner, är en motsats mellan Gud och satan eller Gud och synd. Det är att märka, att denna motsats till alla delar är en *viljemotsats*. Urkristendomens Gud kämpar mot synden; människan, vars vilja är bestämd av synden, står med skuld inför Gud. Nu märks olikheten mellan urkristendomen och Marcion till att börja med mest i det, som man hos Marcion saknar eller som finnes kvar hos honom, men tydligt omböjt. Just detta, att det råder en *viljemotsats* mellan Gud och den mot honom stående makten, har avtrubbats hos Marcion. Gud är enligt honom »tranquillus». Redan Tertullianus har märkt likheten mellan Marcions och stoikernas gudsbegrepp.¹ Den främmande guden »bereder varken sig eller andra någon möda».² Han straffar ju ingen, vredgas ej. Att frukta Gud är en för Marcion fullständigt okänd dygd. Det paulinska ordet om »fruktan och bävan» i Filipperbrevet är struket i den marcionitiska bibeltexten.³

Att detta gudsbegrepp är grekiskt, ligger i öppen dag.⁴ Men detta drag av »tranquillitas» hos den främmande guden för med sig en hel del ting. Själva viljemotsatsen mellan honom och demiurgen träder i bakgrunden. Kristus giver en del prov på att han är starkare än demiurgen, men tanken på en verklig kamp mellan dessa två saknas. Det vore ett ovärdigt moment. Ty den aristokratiskt överlägsne kämpar inte mot den plebejiskt underlägsne. Och om det finns en alldeles bestämd stämning över Marcions hela tänkande i dessa stycken, så består den stämningen just i detta: demiurgen är en underlägsen individ, han gör en löjlig figur, han är »der inferiore Gott». Den främmande guden är lugnt överlägsen, värdig och oaffekterad, han är »der superiore Gott».⁵

¹ Harnack, Beilagen s. 18.

² » s. 121.

³ » s. 135 och Beilagen s. 125.

⁴ Nygren s. 165.

⁵ Harnack s. 131—133.

Viljemotsatsen mellan demiurgen och den främmande guden är ytterligt svag. Men inte endast det. I urkristendomen uppträder ju även dualismen mellan Gud och satan i hans förhållande till människan, alltså som en motsats mellan Guds vilja och människans syndiga vilja. Redan det faktum, att människan enligt Marcion icke skall frukta Gud, visar, att även här viljemotsatsen avtrubbats. Ännu tydligare blir detta, när man ser, hur skuldkänslan kommer i skymundan i Marcions kristendomstolkning. Harnack, som här söker försvara Marcion, kan icke sägas ha varit vidare lyckosam.¹ Han anför huvudsakligen, att människan känner skuld inför *demiurgen*. Men olikheten mellan människans inställning till demiurgen och hennes inställning till den främmande guden på just denna punkt betraktar ju Marcion uppenbarligen som något för den främmande guden utomordentligt hedrande. Demiurgen ensam har givit en lag; det är därför man kan känna skuld inför honom. Lagen är av Marcion fullt medvetet avlägsnad från den främmande guden, och därmed också tanken på skuld inför honom.

Men allra tydligast ser man, hur viljemotsatsen försvagats, om man ger akt på vad Marcion har att säga om den yttersta domen. Den främmande guden dömer ej.² »Deus melior iudicat plane malum nolendo et damnat prohibendo.» Den sällning mellan saliga och osaliga, som sker på yttersta dagen, kommer icke till stånd genom ett aktivt ingripande från Guds sida. Utan de, som icke trott på Kristus, de befinna sig helt enkelt icke inom den sfär, där det eviga livet härskar. De stå nedanför den sfären och gå under, i och med att de sfärer, som stå nedanför den högsta sfären, gå under. Den som icke nått det högsta värdet, är »dömd i sig själv».

Vi söka efter hellenska inslag i Marcions åskådning. Därför är det ej nödvändigt, att här påpeka alla de modifikationerna och inskränkingarna, som Marcions hellenska tankegångar utsättas för genom inflytandet från det andra stora grundmotivet, det som verkar på honom genom Paulus och nya testamentet. Dessa urkristna tankar kräva sitt särskilda kapitel. Här kunna vi renodla den ena sidan i Marcions åskådning. Om vi då sammanfatta tendenserna till trappstegssymbolik

¹ Harnack s. 136.

² » s. 138.

hos Marcion, kunna vi säga, att Marcions värdeskala har tre steg. Materien eller djävulen står längst ned med egenskapen ond. I mitten står demiurgen och hans lag, båda med epitetet rättfärdig. Från materiens nivå betraktad är rättfärdigheten något gott. Högst står den främmande guden, som är kärlek och godhet. Från hans synpunkt äro såväl materia som demiurg mindervärdiga. Den främmande guden är summum bonum. Emedan demiurgen emellertid gör anspråk på att vara summum bonum, kommer rivaliteten mellan honom och den främmande guden att särskilt starkt betonas. Härpå beror det, att Harnack kan betrakta dualismen rättfärdighet—kärlek som den för Marcion väsentliga.

I själva verket bilda ju materien och demiurgen trots sin inbördes relativa motsats en enhet jämfört med den främmande guden. De utgöra tillsammans »världen». Denna dualism Gud—värld strider, som redan påpekats, icke mot tanken på värdeskalan. Båda tankarna ha tvärtom samma rot: hellensk, platoniserande erosfromhet.

Detta s. k. grekiska eller hellenska sätt att föreställa sig det gudomliga är på en gång något religiöst och något teoretiskt. Det är ingen skillnad i innehåll mellan logos och mythos hos Platon. Båda behärskas av tanken på de två världarna.¹ Man ponerar två världar, en jordisk värld, där människan befinner sig, och en överjordisk, andlig värld. Detta ponerande av två motsatta verkligheter är det teoretiska draget. Man betraktar vidare den andliga världen som det värdefulla och den jordiska världen som det mindervärdiga, varvid frälsningen i samma ögonblick fattas som vägen upp till den värdefulla världen. Denna tanke på en frälsningsväg är det religiösa draget. I själva verket är religiös tro verksam redan vid ponerandet av de båda verkligheterna. Och omvänt är det teoretiska med i spelet vid tanken på frälsningen. Ty det för frälsningen väsentliga är att få den rätta *kunskapen* om den andliga världen. Det finns alltså två skilda slag av kunskap.² En på varseblivning grundad kunskap om denna världen. Och en kunskap om den eviga, oföränderliga och osynliga världen. Emedan det här är fråga om kunskap, spelar kravet på motsägelöshet vid utredandet av hur det förhåller sig med den

¹ Nygren s. 130—135.

² E. Billing, De etiska tankarna i urkristendomen, 2 uppl. 1936, s. 28.

andliga verkligheten, en stor roll inom denna fromhet. Harnack vittnar därför själv om det hellenska inslaget i Marcions åskådning, när han för att förklara, varför Marcion måste skilja mellan lagens gud och frälsningens gud, säger, att en grek eller romare måste komma till detta resultat, principiell dualism mellan Gud och värld och mellan Gud och lag, vid studiet av Pauli teologi.¹ Visserligen vill Harnack sedan återföra skillnaden mellan Paulus och Marcion på en *psykologisk* olikhet, en skillnad i »Denkweise». Men detta, att Paulus kan sammanhålla skapelsens, lagens och frälsningens Gud till en enhet, medan Marcion åter måste företa en klyvning, är ingen blott psykologisk olikhet. Man kan ju som Harnack säga, att Pauli tanketeknik är »dialektisk»,² medan Marcions tänkande helt är behärskat av motsägelselagen. Men kallar man Pauli trostänkande »dialektiskt», skapar man det intrycket, att Pauli religion vore något teoretiskt, blott att detta teoretiska vore annorlunda beskaffat än hos Marcion. Termen »dialektisk» implicerar med andra ord ett bedömande av Paulus utifrån en för honom främmande religionstyp, utifrån den hellenska religionstypen. Ty för *denna* religionstyp är det utmärkande, att det religiösa tänkandet samtidigt är något teoretiskt. Paulus arbetar däremot med viljemotsatsen Gud—synd, som inte alls är en teoretisk motsats. När det åter kan visas, att Marcions hela strävan går ut på en motsägelselös teckning av det, som för honom är den högsta andliga verkligheten, så bekräftar detta den iakttagelse, som vi på andra grunder trott oss kunna göra, nämligen att Marcion i stor utsträckning är influerad av hellensk religiositet. Paulus och Marcion äro kanske även psykologiskt olika, men det väsentliga är, att de tillhöra två skilda, idéhistoriskt givna strömningar, inom vilka man tänker olika i religiöst avseende. Till den urkristna motsatsen Gud—synd få vi strax tillfälle att återkomma för en något utförligare behandling. Dessförinnan ha vi emellertid att påpeka två smådrag, som ytterligare belysa det hellenska inslaget i Marcions åskådning, omböjningen av tanken på lösköpanDET och en egenartad förträngning av frälsningstanken.

Tanken på lösköpanDET är i urkristendomen inställd i motsatsen

¹ Harnack s. 201.

² » s. 202.

Gud—synd. Denna tanke uttrycker i nya testamentet trons syn på frälsningen som en Guds gåva till människan. Även Marcion tar upp tanken på lösköpet och ger den sitt fulla gillande. Men motivet är hos Marcion ett annat. Köpet är för honom synnerligen välkommet, ty man köper inte sin egendom.¹ Just köpet ådagalägger, hur främmande Gud är för människan och världen. Den urkristna tanken på lösköpet får alltså här åskådligt demonstrera den nyssnämnda platonska motsatsen Gud—värld.

Frälsningen inskränkes ju redan därigenom, att den endast gäller själen, ej kroppen. Men därtill kommer ytterligare en egenartad inskränkning hos Marcion. Tanken på Anden och den levande Herren såsom verkande i den troende är starkt trängd i bakgrunden. Kristus har framför allt uppenbarat en förut i världen okänd Gud. Han har visserligen även lösköpt människan ur demiurgens våld, men denna sida av frälsningen är en växel på framtiden. Just nu består den faktiska befrielsen endast i vetskapen om att man tillhör den främmande gudens utvalda, att man *känner en värld*, som för andra är förborgad.² Detta är en hellensk omböjning av den kristna frälsningstanken.

Om vi sammanfatta, vad vi hittills funnit, kunna vi säga, att det hellenska inslaget i Marcions åskådning utgöres av två grundtankar, tanken på värdeskalen och motsatsen Gud—värld. Tankarna hänga så samman, att de två lägsta värdena på värdeskalen utgöra det ena och det högsta värdet på värdeskalen utgör det andra ledet i motsatsen Gud—värld.

I det föregående har skymtat en bestämd syn på det typiskt urkristna. Det är nödvändigt, att nu något närmare fixera denna syn. Detta sker bäst, om man gentemot den hellenska motsatsen Gud—värld ställer motsatsen Gud—synd.³ Denna senare uttrycker den urkristna dualismen. Icke tvenne verkligheter ställas mot varandra, utan tvenne viljor. Och denna dualism får vidsträckta konsekvenser. Vi kunna begränsa oss till tre punkter: skapelsen, laggivningen, frälsningen.

Skapelsen fattas icke så, att gentemot Guds värld sättes genom

¹ Harnack, Beilagen s. 288.

² » s. 137.

³ R. Bring, Lag och evangelium, Sv. T. Kv. 1936, s. 211 f.

skapelseakten en annan värld, en kreaturlig värld. Att fatta skapelsen så är att införa den hellenska motsatsen Gud—värld. Men den kristna skapelsetanken utsäger, att Gud är kärlekens Gud, som skapar världen till *sin* värld.¹ Han skapar spontant, och det, som han skapar, står i gemenskap med honom, eller rättare: det är hans kärleksvilja, att det skall stå i gemenskap med honom. Att något står i det *skapades* sfär, kan alltså i och för sig icke betyda, att det står i *syndens* sfär. Utan synden består just i att det skapade motsätter sig Guds skaparevilja, *icke vill låta sig ständigt skapas*, icke vill stå i en mottagande gemenskap med den skapande Guden utan i stället vill vara en storhet på egen hand. Hos Marcion är världen redan i sin egenskap av värld något mindervärdigt. Därmed upphäves syndens karaktär av viljemotsats och i stället införes såsom synd själva inferioriteten. Av viljemotsatsen blir en teoretisk motsats och på samma gång en värde-differens.

Människan avsondrar sig enligt kristen tro från skapelsens gudsgemenskap. Detta är synd. Därför är lagen enligt Pauli syn god och helig. Ty den kommer från Gud och uttrycker hans vilja att stå i gemenskap med människan, att få henne bunden vid sig.² Men lagen blir något ont, därför att människan i sin faktiska belägenhet icke kan bindas vid Gud genom den. Om hon skall leva efter lagen, så kommer den alltid att vädja till hennes egen prestationsförmåga, alltså tvinga henne att bete sig som en gentemot Gud självständig storhet, som själv kan uppträda inför Gud med något eget. Men detta är just grundsynden. Den faktiska följderna av Guds goda lag blir grundsynden, egocentricitet. Det är detta, som Harnack kallar en »dialektisk tanketeknik» hos Paulus. Lagen är ju både ond och god. Men detta är ingen psykologisk egenhet hos Paulus utan en följd av att han hör hemma i den nytestamentliga religionen, där tänkandet förlöper med motsatsen Gud—synd som grundmotsats. Den dubbla betraktelsen av lagen är en ganska naturlig sak för den, som tänker igenom lagens problem med utgångspunkt från motsatsen Gud—synd. Och det är detta, som Paulus gjort. Men för Marcion blir denna dubbla betraktelse av lagen omöjlig. Han har ingen annan utväg än

¹ R. Bring, Paradoxtanken i teologien, Sv. T. Kv. 1934, s. 11.

² » » Lag och evangelium, s. 212.

att se lagen som något relativt gott *i den meningen*, att den på värdeskalen står någonstans emellan materien, det absolut onda, och Gud, det högsta goda. Om man med den hellenska motsatsen Gud—värld och alla de konsekvenser, som denna motsats för med sig, kommer till Paulus, blir en dylik Paulustolkning naturlig. Endast på detta sätt fyller Paulus det hellenska kravet på motsägelselöshet. Ty att det mellersta värdet på en treledad värdeskala ibland ter sig ont och ibland gott är ingen motsägelse. Det är gott från det lägsta steget sett, ont från det högsta steget sett. Men med denna tolkning har det av viljemotsatsen hos Paulus blivit en teoretisk motsats och på samma gång en värdedifferens.

Lagen kan enligt urkristen tro icke göra människan rättfärdig. Då träder Gud själv i förbindelse med den syndiga människan och ger henne genom Kristus rättfärdigheten som en gåva. Därmed upphäves grundsynden, traktandet efter en egen rättfärdighet. Tar människan däremot ej emot Guds gåva, så beror detta just på denna samma grundsynd, vägran att låta sig skapas, fientligheten mot gudsgemenskapen, önskan att vara något för sig själv. Det är alltså precis samma motsats, som sätter sin prägel på det urkristna tänkandet i alla dessa tre frågor, skapelsen, laggivningen, frälsningen. Grundmotsatsen är hela tiden Gud—synd. Men frälsningstanken står i särklass. Det är nämligen utifrån tanken på frälsningen, som det urkristna tänkandet kommer fram till den ovan skildrade synen på skapelsen och lagen. Framför allt är synen på lagens uppgift helt beroende på den egenartade urkristna frälsningstanken. Den gammaltestamentliga fromheten och judendomen har ju ingalunda den urkristna synen på lagen. Judendomen ser lagen som *frälsningsväg*. Därmed är såväl judendomens avvikelse från urkristendomen karakteriserad som grunden till denna avvikelse angiven. Judendomen saknar den urkristna synen på *lagen* av det enkla skälet, att den saknar den urkristna synen på *frälsningen*, tanken, att Guds frälsning ges syndaren som en gåva. Frälsningstanken är det egentligt nya i kristendomen, såsom denna framträder i nya testamentet. Men denna »nya» tanke på frälsningen som en Guds gåva till människan ingår i ett komplex av urkristna föreställningar om »gamla» storheter, vilka storheter nu — just genom den nya frälsningstanken — kommit i ett helt annat ljus än förr.

t. ex. lagen. Den »gamla» storheten kommer i ett nytt ljus, men den avskaffas ingalunda, den utsöndras icke från gudstanken. Lagen ses fortfarande som Guds lag.

Nu kunde det emellertid ligga nära till hands att fråga: »Vad är det nya i urkristendomen?» Frågade man så, frågade man efter den tanke, som icke uttalats förrän i urkristendomen, så bleve svaret med nödvändighet: tanken på frälsningen som en Guds gåva till syndaren. Denna fråga har i själva verket Marcion ställt, och han har också funnit det riktiga svaret på den frågan: frälsningen av nåd. Därefter kunde det ligga nära till hands att *ta ut* denna nya tanke, klart fixera den och proklamera den som kristendom. Det har Marcion gjort. Han har resolut isolerat denna frälsningstanke, ryckt loss den ur dess urkristna sammanhang med en annan centraltanke, tanken på lagen som Guds lag. Han har definitivt skjutit undan lagen och renodlat agape, renodlat frälsningstanken. Men frälsningstanken, agape, kan isolerad icke bevara sig som agape. Ty tanken på Gud som lagens Gud står på vakt för att bibehålla motsatsen Gud—synd oförkränkt. Om Gud icke är lagens Gud, försvinner skuldmedvetandet inför honom. Om skuldmedvetandet försvinner, så är också motsatsen Gud—synd i urkristen mening på väg att upplösas. Och ett religiöst tänkande, som icke förlöper enligt motsatsen Gud—synd, synes dömt till att i stället förlöpa enligt motsatsen Gud—värld. Detta har skett med Marcion. Men i och med att även frälsningstanken fogas in i motsatsen Gud—värld, så måste agape omböjas. Marcions agapetanke kräver sin särskilda behandling. Då vi avslutningsvis återkomma härtill, skall det visa sig, att även frälsningstanken hos Marcion, liksom skapelsetanken och tanken på lagen, företer en uppmjukning av den urkristna viljemotsatsen och ett införande av en värdebetonad teoretisk motsats. Det är just på denna uppmjukning, som agapes omböjning beror.

Men härmed är redan sagt, att urkristna tankar, jämte de helenska, övat inflytande på Marcion. Och nu kunna vi konstatera, att den värdeskala, vi framkonstruerat för Marcions del, lider avsevärt avbräck genom andra tankar av urkristen extraktion. Ty till den konsekvent genomförda tanken på värdeskalan hör oundgängligen,

som Hök visat,¹ erosdraget. Människan klättrar uppåt. Men den från urkristendomen införda isolerade storheten agape har gjort en verklig kraftgärning i Marcions tankevärld. Den har dödat alla typiska erosdrag. Redan i biblicismen, som av Marcion medvetet ställts i motsats till spekulaton och filosofi,² ligger ett ogrekiskt drag. I själva kristocentriciteten, överhuvud i tanken på de olika stadierna på värdeskalen som personliga makter, ligger ett annat. Men det väsentliga är, att det högsta värdet icke gives genom människans uppstigande till det utan genom att Kristus stiger ned och av fri nåd förmedlar det. Därav följer också en karakteristisk olikhet mellan den äkta värdeetiken och erosfromheten å ena sidan och Marcions åskådning å den andra. Inom den rena erosfromheten måste man passera *alla* stadier på skalen. Men vi sågo, hur Marcion låter syndare som Kain och sodomiterna gå direkt från materiens värld till den främmande gudens rike. Detta blir möjligt därigenom att Kristus stiger ned och bjuder sig även åt dem, som stå längst ned på trappstegen. Att det trots dessa inskränkningar i tanken på värdeskalen är fullt befogat att bibehålla talet om en värdeskala hos Marcion, är emellertid klart. Marcion saknar faktiskt viljemotsatsen Gud—synd som en dominerande motsats och han ordnar materia, demiurg och Gud som en tredad steg med värdeskillnader mellan varje led.

Vi få alltså en värdeskala utan eros. Ty alla typiska erosdrag äro borta. Det finnes ej någon uppåtstigande tendens till Gud. Varje ansats till prestationslära saknas, försåvitt det är fråga om Gud i egentlig mening, alltså den främmande guden. Anamnesis är en för Marcion obegriplig tanke. Människosjälen har ju aldrig någonsin, före Kristi uppträdande i världen, haft någon som helst förbindelse med den främmande guden. Något spår av en gudomlig väsenskärna söker man förgäves hos Marcion. Därför är inte heller någon del av människan odödlig till sin natur, utan den främmande guden giver av nåd det eviga livet till de troende.³ Därmed torde de vanligaste mera typiska erosdragen ha nämnts. Samtliga saknas hos Marcion. Eros i inskränkt mening är alltså försvunnen.

¹ Hök, s. 108.

² Harnack s. 164 (noten fr. s. 163).

³ » s. 134 (Tertullianuscitat). Men det eviga livet kommer ju endast själen, ej kroppen, till godo. Harnack, Beilagen s. 308.

I stället finner man nog så markanta symptom på agapemotivets förekomst. Och här kan det vara lämpligt, att vi först — liksom när det gällde det hellenska inslaget i Marcions åskådning — göra en medveten renodling. Vår tes är ju, att Marcion isolerat den nytestamentliga agapetanken och att en dylik isolering av agape faktiskt för med sig, att agape uppmjukas, icke kan bevaras som agape i urkristen mening. Agape har hos Marcion infogats i ett erosblock, där vissa allt för iögonfallande och allt för typiska erosdrag, eros i inskränkt mening, bortfallit. Vid skildringen av detta hellenska block började vi med en konstruktiv renodling, som senare måste modifieras. Agapemotivet har ju dock hos Marcion gjort avsevärt intrång på det hellenska block, i vilket det infogats. På samma sätt kunna vi gå tillväga nu, då det gäller att teckna agapemotivets öde hos Marcion. Vi framhäva alltså först de markanta agapedragen i Marcions åskådning. Efter en sammanfattande repetition av strukturen hos det hellenska komplex, i vilket Marcion infogar agapetanken, ha vi att fråga oss, om det verkligen är möjligt, att agapetanken i detta sällskap kan bevara sin egenart. En förnyad undersökning av saken kommer förvisso att visa, att motsatsen är fallet.

Vår närmaste uppgift är alltså att spåra upp de markanta symptomen på agapes förekomst. Inledningsvis kan påpekas att »novus», »nova», »novum» och »novitas» äro för Marcion karakteristiska uttryck, då han vill betona särarten i den främmande gudens evangelium.¹ Marcion har i själva verket medvetet ställt frågan om vad *det nya* i Kristi lära är.² Och med den klarsynthet, som utmärker honom, har han funnit svaret: agape, eller som Marcion hellre säger: godheten, »bonitas».³ Som vi redan sett, är denna Kristi kärlek framför allt riktad till syndare, till svaga och hjälplösa, fattiga människor. Saligprisningarna äro det egentliga »dictum Christi».⁴ Och denna kärlek till människan har ingen motivering. Det finnes ju intet band mellan den främmande guden och människan, han har icke skapat henne, icke ens en del av henne och han har inte något med hennes värld att göra. Det är ren nåd, att Kristus stiger ned i denna främ-

¹ Harnack s. 118, 126 f. och Beilagen s. 265.

² » , Beilagen s. 268 (Ireneuscitat, som förmodligen avser Marcion).

³ » s. 121 och Beilagen s. 262 f.

⁴ » s. 127.

mande värld och tar sig an människan. Alla erosfromhetens tankar om att människan älskar Gud i första hand, äro hos Marcion spårlöst försvunna. Det är tvärtom Gud, som tar initiativet till gemenskapen trots människans totala ovärdighet.

Guds kärlek är alltså omotiverad. Men etiken, människans vidareförande av denna Guds kärlek, har också den i ett viktigt avseende en prägel, som synes tyda på agape. Den är spontan. På Tertullianus' fråga, varför Marcion icke syndar, då han ju icke fruktar Guds straff, kommer det enkla svaret: »Absit, absit!».¹ Gripnen av Guds kärlek lämnar människan synden utan att behöva besluta sig för den saken. Gud gör människan ny genom tron. Ty detta är ytterligare ett agapedrag i Marcions åskådning: människans gensvar på Guds kärlek är tro, »pistis». Den som tror på Gud, blir frälst.²

Men det finns ännu flera symptom på agapes förekomst hos Marcion. Ett bland de viktigast är den framskjutna plats, som fiendekärleken intager i Marcions antiteser. Demiurgen bjuder kärlek till vännen och hat till fienden, men den gode guden kräver kärlek till fienden och bön för den, som förföljer en.³ Denna fiendekärlek korresponderar med den kärleksgärning, som den främmande guden utfört genom sitt inträde i en värld av fiender och främlingar. En annan dylik korrespondens råder mellan universaliteten i såväl frälsningsgärningen som etiken.⁴ Gud har givit frälsningen åt hela mänskligheten. Så tillkommer det också människan att giva inte blott åt bröderna utan åt alla behövande. Partikularismen är judegudens särmerke, den främmande guden genombryter alla skrankor.⁵

Om man härtill lägger, att denna Guds kärlek uppenbaras i Kristus, att alla typiska erosdrag äro borta och att hela åskådningen har en tydlig udd riktad mot lagen som frälsningsväg, så blir den slutsatsen ofrånkomlig, att agapemotivet har en fast ställning hos Marcion. Och det går verkligen en ström av äkta urkristendom genom Marcions åskådning. Agapemotivet har faktiskt fått fäste hos honom och ersatt den för all rent hellensk fromhet säregna uppåtsträvande tendensen,

¹ Harnack s. 135 f.

² » s. 91 (antitesen nr 19).

³ » s. 91 (» nr 24).

⁴ » s. 122, 128.

⁵ » s. 91 (antiteserna nr 18, 19, 21).

erostendensen. Den destruktion av det hellenska komplexet, som vi iakttagit, är otvivelaktigt ett resultat av agapemotivets verksamma närvaro. Men det var endast eros i inskränkt mening, som saknades. Och det är endast agape i inskränkt mening, som övertagits från urkristendomen. Agape står där isolerad, utan stöd av andra urkristna tankar, uttagen ur sitt sammanhang och infogad i ett hellenskt block. Formellt är visserligen mycket mer övertaget från nya tesamentet. Men dessa andra föreställningar, som till formen te sig nytestamentliga, äro i realiteten utpräglat hellenska. Vi repetera huvuddragen av denna hellenska omböjningsprocess.

Det är inte lätt att säga, vad som är primärt: lagens definitiva utskiljande från gudstanken eller införandet av motsatsen Gud—värld. Om motsatsen Gud—värld införes i kristet tänkande, så är därmed en teoretisk motsats given, som sakta men säkert utplånar den genuint kristna motsatsen Gud—synd. Och när motsatsen Gud—synd är utplånad och tanken på skuld inför Gud satt ur spel, så blir det nästan en konsekvens, att också lagen och Gud skiljas från varandra. Om man åter börjar med att avsöndra lagen från gudstanken, blir tanken på en samvetets ofrånkomliga bundenhet vid Gud så småningom omöjlig och i samma ögonblick motsatsen Gud—synd avtrubbad. Och idéhistorien tycks ge vid handen, att om motsatsen Gud—synd avtrubbas, så inträder genast och oombedd den metafysiska motsatsen Gud—värld. Vad som här är primärt och vad som är sekundärt, är svårt att avgöra. Men eftersom den hellenska fromheten är kristendomens ständige antagonist under den del av den kristna idéhistorien, som vi kunna överblicka — motivbrottningen i våra moderna kyrkor på missionsfälten i Asien och Afrika är ännu knappast underkastad systematisk analys — så är det troligt, att det *primära alltid är den platoniska tvåvärldstanken*. Även om man till att börja med halvt omedvetet avsöndrar lagen från Gud, så ligger det troligen hemliga hellenska motiv på djupet, som snart träda fram och motivera skilsmässan.

Det är möjligt, att Marcion fått den första stöten till att avsöndra lagen från Gud genom ett studium av Pauli kamp mot lagen som frälsningsväg. Lagen är enligt Paulus Guds lag, avsedd att binda människan vid Gud. Men eftersom den vädjar till människans egen prestationsförmåga, driver den henne till synd, till att framträda som en

egen storhet inför Gud. Denna dubbla betraktelse av lagen är endast möjlig med den karakteristiskt kristna motsatsen Gud—synd som grundmotsats. För Marcion blir detta tal obegripligt. Han ser visserligen, att lagen har ett relativt värde. Den skänker åt sin görare ett liv, som i och för sig är bättre än den rena bundenheten vid materien och sinnligheten. Men lagen är i alla fall den främmande gudens fiende nr 1. Ty lagen binder sin görare vid sig, får honom att tro, att han nått det högsta goda och att varje avvikelse, varje accepterande av en annan herre, vem det vara månne, är svek mot det högsta goda, lagen. Den högste guden kommer så i stark rivalitet till den näst högste. Men längre ned på skalan pågår samtidigt den ur viss synpunkt fullt befogade värvningen av själar från materiens värld till lagens.

Vad är i detta sammanhang synden? Det beror på var man står på stegen. Livet i materiens våld är under alla omständigheter synd. I förhållande till detta liv är lagen helig och god. Men om man stannar i lagens värld och icke accepterar den högste guden, är även livet enligt lagen synd. Det entydiga kristna syndbegreppet är tillspillogivet. Synden är icke längre den mot Gud motspänstiga viljan. Särskilt tanken på materien såsom i och för sig ond visar avståndet från den urkristna tanken på synd. Det ena ledet i det urkristna motsatsparet är förvanskat.

Hur har det gått med det andra ledet, Gud? Han är icke längre den Gud, som givit lagen. Han straffar icke, vredgas icke. Han för icke en verklig kamp mot det onda, som står honom emot. Visserligen är han demiurgen oändligt överlägsen. Men man märker föga av hans verksamma närvaro såsom Anden och den levande Herren i den troendes liv. Frälsningen är en växel på framtiden. I jordelivet har den troende endast *en* tillgång: övertygelsen att Kristus finns och en gång skall uppenbara värdenas sanna rangordning.

Ty detta är yttersta domen. En uppenbarelse av värdenas sanna rangordning. Gud skall icke träda fram som en aktivt dömande makt. Den som icke satt tro till Kristus, befinner sig icke inom den högsta sfären, inom vilken sfär ensam det eviga livet härskar. Den som icke tror, är dömd i sig själv.

Det gemensamma i alla dessa den marcionitiska gudsbildens drag är viljemomentets avtrubbning. Avskaffandet av lagen, domen, vreden, kampen visar åt ett och samma håll: viljemomentets avtrubbning. Gudstanken undergår alltså precis samma förändring som syndtanken. Gud är inte längre en *vilja* och synden är inte längre en mot honom stående *vilja* i första rummet. I stället ha vi fått en värdeskala med tre led: materia, demiurg, Gud. Och som det måste vara i en värdeskala, så är det också här: jämförda med det högsta ledet äro båda de lägre leden dåliga och mindervärdiga. De bilda en mindervärdig enhet, »världen». Den hellenska motsatsen Gud—värld står där, fix och klar. Är det antagligt eller rimligt, att agapemotivet kunnat bevara sin urkristna renhet i denna vilt främmande omgivning? Vi måste på nytt undersöka saken.

Viljemomentet är utsuddat. Gud är »tranquillus». Därmed är egentligen allt sagt. Den främmande guden har endast skenbart blivit människa, lidit och dött. Att doketismen har denna innebörd, vill visserligen Harnack förneka.¹ Men han måste dock medge, att enligt Marcion den främmande guden omöjligen kan inkarneras. Klyftan mellan Gud och värld kan inte ens på denna enda punkt helt överbryggas. Gud har inte utgivit sig själv. Han förblir i sin »tranquillitas». Gud gör, som Marcion säger, varken sig själv eller andra någon möda.²

Det är strängt taget endast en annan sida av samma sak, att tanken på Anden och den levande Herren som verksamma krafter i den troendes liv intar en undanskjuten ställning. Inte heller i människans gudsgemenskap kan klyftan mellan Gud och värld överbryggas. Etiken är spontan, det är sant. »Absit, absit!»³ Men det är en spontaneitet, som är ganska mycket släkt med värdeetiken. Den kristne har sett något, inför vilket alla andra värden förblekna. Han behöver icke besluta sig för att icke synda, materien har helt enkelt ingen dragningskraft på honom. Han vänder sig spontant från synden. Men resultatet blir en negativ etik. Man kan läsa såväl Harnacks som Lietzmanns teckning av den marcionitiska etiken, och man skall

¹ Harnack s. 125.

² » s. 121.

³ » s. 135.

förgäves söka efter verklig positivitet.¹ Fiendekärleken och hjälpsamheten från Marcions antiteser stå egendomligt ensamma som vittnesbörd om motsatsen. Och denna negativism är följderna av att inte den främmande guden tänkes som en närvarande, positivt verksam kraft. Frälsningen har karaktär av frälsning genom kunskap, inte genom upptagande i personlig gemenskap med Gud. Tron får på så sätt intellektualistisk prägel.

Det är därför mer än en slump, att Marcion med sådan förkärlek använder ordet »bonitas», godhet, i stället för kärlek.² Den urkristna tanken på Gud såsom kärlek utesluter inte tanken på vrede, straff och dom. Det är väl snarare så, att Gud vredgas, straffar och dömer, just *emedan* han är verklig kärlek, som inte skyr att ge sig i öppen kamp mot det, som söker hindra hans kärleksviljas seger. Aulén har ju aldrig tröttnat att betona detta moment i den kristna kärlektanken.³ Just de två sidor, som han framhäver beträffande kärlekens motsättning till det onda, saknas hos Marcion. Den »negativa» hållningen mot det onda, Guds vrede, straff och dom, är för Marcion fullständigt okänd.⁴ Den »positiva» hållningen mot det onda, Guds utgivande av sig själv, den offerande kärleken,⁵ har hos Marcion inskränkts till detta, att den främmande guden giver sig tillkänna, men med bibehållen »tranquillitas». Härtill kommer visserligen tanken på lösköpandet, men egendomligt omböjt.

Men så finns det heller ingen »kärlekens motsättning till det onda» i egentlig mening hos Marcion. Motsatsen Gud—synd är ju en utsuddad motsats. Och det är just, när den Gud motsatta makten fattas som synd, som en mot Guds vilja fientlig vilja, det är just då, och endast då, som det blir plats för en dömande kärlek, en kärlek, som bryter ned den mot henne fientliga viljan och trots allt upprättar sin gemenskap med syndaren. Förhållandet blir ett annat, när den mot Gud satta makten skiljer sig från Gud väsentligen däri, att den är en mindervärdig, av materia besmittad och överhuvud inferior storhet.

¹ Harnack s. 148—151. H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche I, 1932, s. 277.

² Harnack s. 121, Beilagen s. 262 f.

³ G. Aulén, Den allmänliga kristna tron, 3 uppl. 1931, särskilt s. 166—173.

⁴ » s. 169—172.

⁵ » s. 172.

Det är naturligt, att den överlägsne då tänkes giva sig tillkänna med bibehållen »tranquillitas». Det är naturligt, att den överlägsne under sådana omständigheter icke dömer eller vredgas. Det är naturligt att den överlägsne visar välvilja, »bonitas», mot den, som står i en lägre värld. Men därmed är agape uppmjukad. Även frälsningstanken har hamnat i motsättningen Gud—värld och därmed förlorat sin urkristna halt. Frälsningstanken har delat skapelsetankens och lagtankens öde.

Det var just frälsningstanken, agapetanken, som Marcion ville tillvarata. Och denna tanke trodde han sig bäst gagna genom att utsondra såväl skapelse som lag från Gud. I själva verket visar det sig, att när man utsondrar den kristna skapelsetanken och framför allt tanken på lagen som Guds lag, så berövar man agapetanken den luft, den behöver för att kunna leva. Tanken att människan har kravet på sig att vara bunden vid Guds vilja förloras. Viljemotsatsen Gud—synd avtrubbas. I stället inträder en teoretiskt tänkt motsats mellan en jordisk värld, som människan tillhör, och en högre värld, Guds värld. Skillnaden i värde utgör den väsentliga skillnaden mellan dessa båda världar. Därmed är tanken på Guds kärlek som dömande kärlek omöjlig att fatta. Ett fasthållande av den äktkristna skapelsetanken och av tanken på lagen som Guds lag, icke ett utsondrande av dessa två tankar, är det, som bevarar agapetankens renhet. Harnack ville *avskaffa* gamla testamentet för att rädda det nya från förvanskning.¹ Det finns mera fog för påståendet, att man bör *bevara* det gamla testamentet för att rädda det nya från förvanskning.

¹ Harnack s. 222 f.