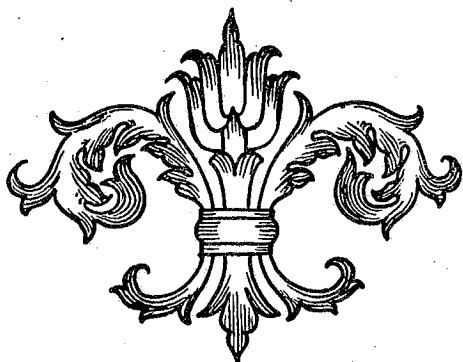


SVENSK
TEOLOGISK
KVARTALSKRIFT



HÄFTE 4, 1940

REDAKTION

G. AULÉN, STRÄNGNÄS, Y. BRILIOTH, VÄXJÖ,
R. BRING, LUND, A. FRIDRICHSEN, UPPSALA

LUND, C.W.K. GLEERUPS FÖRLAG

FRÄLSNINGENS GUD SÅSOM SKAPARE OCH DOMARE

AV TEOL. LIC. GUSTAF WINGREN, LUND

Den frigörelse från bundenheten i 1800-talets metafysiska filosofi, som är det mest karakteristiska draget i evangelisk teologi efter det senaste sekelskiftet, har varit av utomordentlig betydelse, inte minst inom svensk systematisk teologi. Att se kristen tro inifrån, att skarpt dra gränsen mellan de två linjerna i Västerlandets andliga historia, linjen från Hellas och linjen från Bibeln, har varit den klart fattade uppgiften för denna teologi. Resultatet har blivit — detta kan icke förnekas — en klarare blick för det karakteristiskt kristna, än man synes ha haft tidigare. Nyorienteringen har emellertid icke betytt en återgång till ortodox teologi. Den organiska synpunkten möter överallt och medför ett förkastande av den ortodoxa teologiens loci-metod. Följden härav har i sin tur blivit, att det endast är ett relativt begränsat antal trostankar, som kommit att behandlas: en noggrannare genomgång av mera »periferiska» trostankar skulle ha medfört faran för den organiska synpunktens borttappande. Urvalet tycks därvid ha skett efter en bestämd princip: den systematiska och idéhistoriska undersökningen har väsentligen inriktats på frälsningstanken, trosbegreppet, uppenbarelsen i Kristus. Sådana trostankar som skapelsetanken och lagtanken ha däremot endast i ringa grad uppmärksamrats. Skapelsen och lagen ha synts periferiska i förhållande till frälsningen, tron, Kristusuppenbarelsen.

Härmed sammanhänger en annan sak. Skapelsen och lagen ha medfört vissa risker för utglidning till en för kristen tro främmande syn. Skapelsetanken och de med denna sammanhängande tankarna — det naturligt goda, den naturliga gudskunskapen — ha varit ytterst svåra att tangera utan medgivanden åt den av metafysisk idealism bestämda teologien, den teologi alltså, som man just ville bli fri ifrån. När en

sådan teolog som Brunner behandlat dylika problem, har han alltid låtit den *positiva* behandlingen få karaktären av en kompromiss med idealismen, och den *negativa* behandlingen får då innebära angivandet av begränsningen i idealismen. Något försök att också se dessa med skapelsetanken sammanhängande tankar ur trons eget centrum möter man hos honom icke. Och man kan fråga sig, om icke något liknande gäller tanken på lagen. Här är det Kant, som kastar sin skugga över själva ordet lag: med en positiv framställning av lagen i kristet sammanhang synes man eo ipso röra sig i riktning mot kantiansk rigorism. Inte heller lagen har syntts möjlig att utan svårigheter förstå från trons eget centrum.

Det är emellertid nödvändigt, att skapelsen och lagen åter komma till sin rätt i den systematiska teologien, icke såsom en eftergift åt en idealistisk eller moralistisk åskådning utan sedda just ur trons eget centrum, alltså under bevarande av huvudlinjen i de senaste decenniernas nyorienterade evangeliska teologi. Detta kan endast ske genom *historiska* undersökningar av skapelsetanken och dialektiken mellan lag och evangelium på höjdpunkterna av det kristna trostänkandets historia. Undersökningen skulle kunna sätta in i Nya testamentet eller i reformationen. Man kunde också gå till en punkt i kristendomens historia, då riktningar och rörelser framträtt med försöket att helt eliminera skapelsen och lagen ur kristen tro, och därvid låta undersökningen omfatta dels dessa riktningars argumentation mot skapelsen och lagen, dels den kyrkliga teologiens arbete på att avvärja dessa angrepp. Härmed vinnes ett dubbelt resultat. För det första får man ett konkret åskådningsexempel på hur en uppfattning, som gjort rent hus med skapelsen och lagen, ser ut. Man får se, vilken gudsbild som ligger bakom ett sådant tänkande, och vilka konsekvenser skapelsens och lagens bortfallande får för själva frälsningstanken. Om man därigenom övertygats om att skapelsetanken och dialektiken lag—evangelium äro nödvändiga i kristen tro, så får man för det andra — genom studiet av den samtida kyrkliga teologiens positiva arbete med skapelsetanken och lagtanken — se ett försök att ur kristen synpunkt hävda skapelsen och lagen såsom ingående i trons sammanhang.

En lämplig punkt i idéhistorien, där iakttagelser av nu antydd art kunna göras, är motsatsen mellan Marcion och Ireneus. I en uppsats

om Marcion (denna tidskrift 1936, sid. 318 ff.) har ett försök gjorts att klarlägga den gudsbild, utifrån vilken Marcion kommer fram till sin negativa inställning gentemot skapelsen och lagen. Undersökningen mynnade ut i ett konstaterande av att Marcions själva frälsningstro förlorat sin urkristna halt och att detta förhållande beror på hans utsöndrande av skapelse och lag från gudsbilden (sid. 338). I en annan uppsats (denna tidskrift 1940, sid. 133 ff.) togs Ireneus upp till behandling, varvid uppmärksamheten särskilt var inriktad på Ireneus' positiva behandling av skapelsen och lagen. Det systematiskt väsentliga i detta sammanhang var, att skapelsen, lagen och frälsningen i Ireneus' åskådning organiskt hänga samman (sid. 147). Man kan säga, att skapelsetanken hos Ireneus kommer att framstå som en bestämning av frälsningstanken, en bestämning, som ur en synpunkt icke säger något nytt utöver vad som redan rymmes i frälsningstanken men som å andra sidan preciserar denna på ett sätt, som innebär ett skyddande av den gentemot hellenistiska utglidningar. Undersökningen av Marcion visar, att en negligering av skapelsen och lagen medför en destruktion av själva den kristna frälsningstanken. Undersökningen av Ireneus visar sammalunda, att han kan bevara frälsningstanken ren, endast så länge som han håller fast, att skapelsen och lagen äro Guds verk. En sammanfattande jämförelse mellan Marcion och Ireneus, som vi här ämna anställa, skall bekräfta detta. (Beträffande alla detaljer i Marcions och Ireneus' åskådningar, vilka i det följande betraktas som kända, hänvisas till de nyss nämnda två uppsatserna.)

Det som är gemensamt för Marcion och gnosticismen, är uppfattningen om frälsningens innebörd. Den fattas på båda håll som befrielse från sinnevärlden och införlivande med den gudomliga världen. Man kan också uttrycka detta så, att frälsningen är befrielse ur skapelsen: skapelsens gud är ju en annan än frälsningens.

Om skapelsen sålunda måste utsöndras från Gud, så är det i full konsekvens härmed att utsöndra även lagen från Gud. Ty lagen hör hemma i ett sammanhang, där det onda, som står emot Gud, icke är världen i dess egenskap av värld utan den viljemässigt fattade synden. Lagen implicerar viljemotsatsen Gud—synd, liksom skapelsen, när den återföres på Gud, är ett ständigt nej till den religiösa syn, för vilken

världen såsom sådan är något ont. Frälsningen skulle alltså icke kunna förbli frälsning i Marcions mening, om skapelsen och lagen sammankopplas med Gud. Skapelsen och lagen verka förorenande på den gudsbild, som han utifrån sin frälsningstanke måste ha. Ty för Marcion är det så: blir icke människan helt frälst från världen, så har hon intet hopp. Den Gud, som skall kunna verkligen frälsa, får alltså inte själv vara ingången i världen eller stå i positiv ställning till världen. Det är lika orimligt, som det skulle vara för Paulus att karakterisera Gud såsom syndig. Hela frälsningen äventyras för Marcion, om Gud icke sättes bestämt emot världen. Just utifrån sin frälsningstanke måste han sålunda avskilja skapelse och lag från Gud. Ty skapelsen innebär ett positivt förhållande mellan Gud och värld. Och lagen visar på ett irriterande sätt på synden såsom något helt annat än världen i dess egenskap av värld: lagen implicerar även den ett positivt förhållande mellan Gud och värld, erinnrar ständigt på nytt om skapelsen, pekar oavlåtligt på det goda såsom goda handlingar, god vilja *i världen*. En Gud, som är besmittad med skapelse och lag, han måste enligt Marcion själv vara förorenad av det onda, han skall frälsa ur. En Gud, som skapat världen och givit lagen, kan icke frälsa oss. Skapelsen och lagen måste utskiljas från den Gud, som vi skola kunna tro på såsom en verkligt *frälsande* Gud.

Det enda, som i detta sammanhang kan tänkas spela en roll, som motsvarar skapelsen i kristen tro, är den gnostiska »fall»-myten. Den gnostiska tron på ett gudomligt element i människan, som skall fräslas ut ur världen, motsvarar ju ur en synpunkt den kristna skapelsetanken. I den mån som skapelsetanken betyder tanken på människans bestämelse och hennes skuld, när hon bryter sin bestämmelse — överhuvud: i den mån som skapelsetanken sammanfaller med den naturliga gudskunskapens tanke, kan det sägas, att gnosticismen ger utrymme åt en motsvarighet till den kristna skapelsetron. Genom detta fall från den högre världen ned i den lägre är dock klyftan mellan Gud och värld överbryggad; överbryggandet är visserligen »fall», något ont, men det har ändå skett. Sedan dess sover kunskapen om Gud i människan. En analys skall visserligen visa, att denna gnostiska »naturliga gudskunskap» inte har ett spår att göra med den kristna tron på skapelsen och den naturliga gudskunskapen, men den innebär dock i sitt sam-

manhang en *motsvarighet* till kristen skapelsetro. Genom Marcions avvisande av »fall»-myten skärpes motsatsen Gud—värld vida utöver vad som skett i gnosticismen.

Klyftan är oöverbryggbar. Den överbryggas icke heller av Kristus, ty Kristus har icke inkarnerats. Den överbryggas på ett sätt icke heller i den tillkommande yttersta tiden, ty världen förgås och kroppen frälses aldrig.

Detta avvisande av »fall»-myten kan ur en synpunkt tolkas som ett utslag av att Marcion står närmare urkristen tro, än gnosticismen i allmänhet gör. Genom gnosticisomens lära om det gudomliga elementet i människan kom ju frälsningen att betyda självfrälsning (Frälsaren väcker något, som sovit i människan). För urkristen tro är det däremot karakteristiskt, att människan så är fången i synd, att hon icke utifrån sig själv kan övervinna synden, ens om hon vet, vad synden är. Nåden kommer alltså — i likhet med inom Nya testamentet — starkt till uttryck hos Marcion. Men hela den gnostiska grundsynen är hos Marcion kvar. Gud och värld stå emot varandra — enda skillnaden är, att om »fall»-myten låter »världen» rymma ett element från Gud, så förnekar Marcion, att detta element finnes. För gudsbilden har detta icke någon betydelse.

Enligt Ireneus åter är Gud till sitt väsen Skapare. För honom står icke världen emot Gud: Guds förhållande till världen är tvärtom idealiter positivt. Världen och människorna äro skapade till Guds värld och Guds barn. Synden är att icke vilja stå i denna gemenskap, icke vilja mottaga, att vara »otacksam», som Ireneus säger. Om Guds förhållande till sin värld i skapelsen är gemenskap och människans förhållande till Gud självklar lydnad, så blir Gud kravets Gud, när lydnaden bytes i trots. I relation till synden blir Guds skapande vilja s. a. s. automatiskt lag. Frälsningen är likaledes skapelse, men i en bestämd aspekt, nämligen som seger över synden. Då segern över synden innebär upphävandet av det, i relation till vilket skapelsen blev lag, betyder sålunda frälsningen frihet från lagen och återgång till skapelsen, en ännu rikare skapelse. Skapelse, lag och frälsning äro sålunda olika aspekter på samma gudsvilja.

Den frälsning, det här gäller, är frälsning i betydelsen av seger över den viljemässigt fattade synden, icke i betydelsen av frälsning

från materien till Gud. På samma sätt som Marcions frälsningstanke för sin renhet var beroende av att Gud icke tänktes besmittad med skapelse och lag, så är Ireneus' frälsningstanke för sin renhet beroende av att Gud tänkes stå bakom skapelsen och lagen. Utsöndrandet av skapelsen och lagen från Gud implicerar en betraktelse, enligt vilken världen såsom sådan står som en självständig storhet emot Gud — eftersom Gud ju icke skapat den — en betraktelse, enligt vilken synden icke är *fiendskap* mot Gud: lagen, som just uttrycker denna viljemot-sats, är ju icke given av Gud. Frälsningstankens olika art hos Ireneus och Marcion tvingar sålunda den förre att sammanbinda skapelsen och lagen med Gud, den senare att utsöndra skapelsen och lagen från Gud.

Om både lagen och frälsningen äro Guds handlingssätt gentemot synden, så innebär detta, att Gud för Ireneus icke är en utifrån människan sett entydig storhet. För Marcion är Gud antingen kärlek och frälsning eller också lag och dom. Den högste Guden är kärlek, den lägre, demiurgen, är lag och dom. Därigenom blir var och en av Marcions två gudar entydiga, deras väsen bli var för sig i teoretisk mening motsägelselösa. Därför saknas dialektiken mellan *magnitudo* och *dilectio* hos Marcion. För Ireneus åter är det typiskt, att vi känna Gud i hans kärlek men icke i hans majestät (*secundum magnitudinem* — *secundum dilectionem*). Guds kärlek är sålunda ett under. Samma under uttryckes genom tanken, att Gud står såväl bakom lagen som bakom frälsningen. Därigenom hindras den i frälsningen uttryckta kärleken att bli en rationell storhet. Denna olikhet mellan Marcion och Ireneus hänger samman med att Gud för Ireneus är suverän, under det att Marcion uppgivit Guds suveränitet. Härmed sammanhänger vidare, att tron för Marcion har teoretisk karaktär — den som tror, *känner till* en annan *verklighet*, nämligen den förr okände, men nu i Kristus uppenbarade Guden. Den teoretiskt omböjda tron svarar emot den entydiga, rationella, motsägelselösa storheten Guds kärlek. Om Gud åter står såväl bakom lagen som bakom frälsningen, om Gud trots sin uppenbarelse i kärlek är ogenomtränglig i sitt majestät — såsom fallet är hos Ireneus — kan tron aldrig bli en teoretisk besittning. Uppenbarelse kan då aldrig bli ett meddelande av en teoretisk sanning. Lagen är i stället en *gärning* av Gud. Frälsningen är en annan *gärning*.

För Marcion måste däremot uppenbarelsen innebära meddelandet

av en teoretisk sanning. Han förnekar uppenbarelse utanför den i tiden infallande uppenbarelsen genom Jesus Kristus. Enligt Ireneus har Gud utfört en ny gärning genom inkarnationen i Jesus Kristus — så ter det sig, där man skiljer mellan *magnitudo* och *dilectio*. Marcion, som inte skiljer mellan *magnitudo* och *dilectio*, kan icke tillvarataga exklusiviteten i Kristusuppenbarelsen på annat sätt än genom att förneka uppenbarelse före Kristus. Eftersom gudsbildens innehåll är entydigt, vore hela exklusiviteten i Kristusuppenbarelsen tillspillogiven, om uppenbarelse erkändes utanför den »historiske» Kristus.¹ Förnekandet av »naturlig gudskunskap» i varje form är alltid ett tecken på att ett teoretiskt uppenbarelsbegrepp föreligger.

För Ireneus vore uppgivandet av den naturliga gudskunskapen en orimlighet. Det skulle betyda förnekelse av Guds rättfärdighet och förnekelse av Guds suveränitet. På yttersta dagen dömer Gud alla människor, och denna dom är endast rättvis, om alla fått veta hans vilja. Den naturliga gudskunskapen är sålunda något, som nödvändigt sammanhänger med Guds rättfärdighet. Men suveräniteten kräver likaledes den naturliga gudskunskapen som något nödvändigt. Om någon skulle påstå, att det finnes en människa utan någon som helst kunskap om Gud, så skulle detta för Ireneus betyda, att någon annan än Gud skapat denna människa och att hon levat sitt liv inom en sfär av universum, där Gud icke haft makten (utan i stället en annan lägre gud). Just utifrån sitt förnekande av skapelsen hävdade gnostikerna, att Gud var okänd. Tron på skapelsen och på Guds suveränitet över jorden och alla människor innebär därför också ett hävdande av den naturliga gudskunskapen. Marcions förnekande av den naturliga gudskunskapen ligger sålunda helt i linje med hans utsöndrande av domen från Gud, hans upphävande av Guds suveränitet och hans avvisande av skapelsetron.

Vår utgångspunkt i början av denna framställning var av rent systematisk art. Vi konstaterade, i hur ringa utsträckning skapelsen

¹ Marcion är sålunda modalist, vilket däremot icke kan sägas om Ireneus, trots W. Bousset, *Kyrios Christos*, 1913, sid. 429 f.: »praktischer Modalismus». Jfr även A. Harnack, *Lehrbuch I*, 4. Aufl. 1909, sid. 584, not 2, där motiveringen dock är en annan än här.

och lagen behandlas i moderna framställningar av det egenartat kristna, och vi betonade svårigheten att förstå dessa båda storheter, skapelsen och lagen, utifrån den kristna trons centrum: en positiv framställning av skapelse och lag finge lätt karaktären av en kompromiss med den idealism och den moralism, mot vilken det gäller att avgränsa den kristna tron. Vi ställde det som en uppgift att söka se skapelsen och lagen utifrån den kristna trons centrum, en uppgift, som närmast hade *historisk* karaktär. Under den historiska undersökning, till vilken vi hänvisat, anse vi oss ha klargjort sammanhanget mellan Marcions frälsningstanke och hans avskaffande av skapelsen och lagen ur gudsbilden. Den frälsningstanke och den gudsbild, utifrån vilken negativiteten gentemot lag och skapelse blev en följd, kunde icke karakteriseras som den typiskt kristna gudsbilden och frälsningstanken. Den historiska undersökning av Ireneus, till vilken vi hänvisat, har sökt visa sammanhanget mellan hans frälsningstanke och hans fasthållande vid skapelsen och lagen som Guds verk. Den kristna frälsningstanken och gudsbilden förutsätter — för att kunna bevara sin renhet — ett bestämt, positivt tänkande över lagen och skapelsen. Vi återgå till vår ursprungliga systematiska frågeställning. Vi ha alltså nu att principiellt söka ange relationen dels mellan lagen och frälsningen (tron), dels mellan skapelsen och frälsningen.

Först något om gudsbilden. Den kristna gudsbilden karakteriseras därav, att det är den viljemässigt fattade synden, som tänkes såsom det, vilket är gudsviljan motsatt. Däremot är världen, materien något, som kan tänkas stå antingen på Guds eller på syndens sida i motsatsen Gud—synd. Om världen skulle tänkas som sådan vara något Gud motsatt, skulle motsatsen omedelbart få färgen av differens mellan ett högre värde (Gud) och ett lägre värde (världen), icke av viljemotsats i egentlig mening. Motsatsen Gud—värld kan sägas vara karakteristisk för hellensk, gnostisk religiositet. Denna visar sin hellenska art även däri, att uppenbarelsen får teoretisk karaktär. Uppenbarelsen blir kunskap om en ny verklighet av högre värde än den verklighet, vi förut känna.

Den gnostiska naturliga gudskunskapen har just denna teoretiska karaktär. Den naturliga gudskunskapen innebär inom denna religiositet *anamnesis* — en konsekvens av »fall»-myten. Den är ett latent vetande

om den högre värld, av vilken människan bär ett element inom sig. Frälsningen innebär ett väckande av detta latent element. När Marcion gentemot denna syn vill hävda det i frälsningen genom Kristus givna som något *nytt*, icke som ett väckande av något förut förefintligt, stryker han anamnesis, »fall»-myten, den naturliga gudskunskapen. Gud får icke ha haft någon kontakt med människan, förrän han möter henne i Jesus Kristus. Och Jesus Kristus visar Guds sig alltid lika väsen, helt bestämt av godheten, »bonitas», från vilken lagen och med denna sammanhängande element avskilts. Det teoretiska uppenbarelsbegreppet ligger sålunda bakom såväl gnosticisms naturliga gudskunskap som Marcions avvisande därav. Då Marcions gudsbild är entydig utifrån människan, motsägelslös, så måste tanken, att uppenbarelsen i Jesus Kristus ger något helt *nytt*, som konsekvens föra med sig den tanken, att den naturliga gudskunskapen strykes.

För kristet tänkande är Gud icke i denna teoretiska mening motsägelslös, utan frågan om gudsbildens entydighet är en fråga om Gud som den enhetliga viljan. Det innebär utifrån denna aspekt ingen motsägelse, att Gud är lagens och evangeliets Gud — trots att lagen ur en synpunkt är evangeliet motsatt — om man nämligen kan se lag och evangelium som utslag av en enhetlig gudsvilja, kärleken. Till detta problem återkomma vi vid behandlingen av *lagen och frälsningen*.

Därnäst något om frälsningstanken. Marcions och gnosticisms inbördes överensstämmelse kan också ses ur en annan synpunkt. Liksom båda ha det teoretiska uppenbarelsbegreppet gemensamt, så äro de även ense ifråga om det väsentliga i frälsningstanken. Deras frälsningsuppfattning är den, som måste följa av motsatsen Gud—värld: frälsningen är frälsning från världen, från sinnlighetens liv. Om gnosticis- men tänker denna frälsning realiserad därigenom, att Frälsaren väcker något hos människan latent, och Marcion tänker frälsningen realiserad, genom att Frälsaren giver något totalt nytt, så är denna differens av synnerligen ringa betydelse ur frälsningstankens synpunkt: strukturen av frälsningen är densamma. Marcion betyder en accentförflyttning gentemot gnosticis- men.

Den kristna frälsningstanken är tänkt utifrån motsatsen Gud—synd och betyder, såsom påpekats, seger över synden. Frälsningen är något totalt *nytt* — härom är Ireneus enig med Marcion. Den är en ny

gärning av Gud, inkarnationen. Men eftersom uppenbarelsbegreppet i kristet tänkande icke är teoretiskt, hindrar detta faktum, att frälsningen är något totalt nytt, icke den tanken, att samma gudsvilja, som tar sig uttryck i frälsningens gärning, också kan stå bakom andra gärningar — det nya i frälsningens gärning riskeras på intet sätt härigenom. Samma gudsvilja står sålunda bakom frälsningen, lagen och skapelsen. Beträffande den inre relationen mellan dessa tre storheter ha vi nu att ta upp två delproblem, nämligen dels förhållandet mellan lagen och frälsningen, dels förhållandet mellan skapelsen och frälsningen. Det bör emellertid betonas, att det här inte kan vara fråga om annat än att framföra vissa i vårt sammanhang särskilt viktiga synpunkter — dessutom i mycket fragmentarisk form.

Svårigheten i angivandet av den inre relationen mellan *lagen* och *frälsningen* består däri, att ett energiskt fasthållande vid lagen såsom något evangelium motsatt och, trots sin motsats till evangelium, uttryckande gudsviljan synes äventyra gudsviljans enhetlighet — eller också är det fara värt, att enhetligheten vinnes under ett äventyrande av evangeliets, frälsningens renhet till förmån för lagen. Lagen synes ju nämligen icke ge uttryck åt kärleken. Den, som står i lagens tillstånd, står i trälldomens tillstånd och Guds egen vilja med lagen är just trälldomen. Lagen kan då tänkas ge uttryck åt Guds kärlek på så sätt, att det trälldomstillstånd, som lagen sätter människan i, har pedagogisk betydelse och avser att uppfostra människan till att mottaga frälsningen, vilken ju i sin tur är uttryck för Guds kärlek. Genom sin finala inriktning på tron vore lagen alltså uttryck för Guds kärlek.

Denna tanke är en riktig tanke, när den tänkes i tron. Gudsviljans enhetlighet inses utifrån frälsningen: Gud är kärlek. Om denna tanke — lagen motiveras finalt genom sin inriktning på tron — däremot tänkes under lagen, upphäver den lagen själv, samtidigt som den upphäver Guds suveränitet. Att stå under lagen och veta, att detta skall vara en genomgångsport till tron, innebär, att lagens tillstånd icke längre är ett verkligt trälldomens tillstånd — men att lagen är trälldom, är konstitutivt för lagen: är trälldomen upphävd, så är lagen själv upphävd. Att stå under lagen och veta, att detta skall vara en genomgångsport till tron, innebär vidare, att människan förfogar över Guds

framtida handlande — därigenom vore Guds suveränitet upphävd. Därmed är det klart, att den tanke om lagens motivering genom sin finala inriktning på tron, som vi nu berört, icke hör hemma i lagens tillstånd. Då denna tanke är den enda tanke, genom vilken lagen kan ses som uttryck för kärleken, är det samtidigt sagt, att gudsviljans enhetlighet överhuvud icke kan inses utifrån lagen. I den mån gudsviljan ter sig såsom enhetlig utifrån lagen, uttrycker den i varje fall icke kärleken utan något kärleken motsatt.

Lagen och frälsningen äro sålunda två suveräna handlingar av Gud gentemot synden. Därvid kan lagen återföras på frälsningen, så att lagen kan få ett nytt utseende utifrån frälsningen. Då är emellertid att märka, att frälsningen betyder Guds seger över synden. Det rör sig alltså icke här om en växling av synpunkter, som människan fritt kan företaga, utan en real förändring äger rum, och växlingen av synpunkter på lagen är endast en avspegling av denna reala förändring. Det är i relation till synden, som skapelseviljan blir lag. Den förblir lag, så länge synden består. Den upphör att vara lag, när synden besegras och förintas. Men endast Gud kan besegra och förinta synden — detta sker just i frälsningen, som är seger över synden. Gud är sålunda lag, när han vill, och frälsning, när han vill. Människan är i träldom, när Gud vill, och i frihet, när Gud vill. Gud är sålunda suverän gentemot synden. Enheten i gudsviljan, det enhetliga bakom Guds två suveräna handlingar gentemot synden, lagen och frälsningen, denna enhet ligger hos Gud, icke hos människan. I sitt majestät (magnitudo) är Gud ogenomtränglig.

Men å andra sidan känna vi verkligen Gud i hans kärlek (dilectio). Enhetligheten i gudsviljan kan inses utifrån frälsningen, som är det klara uttrycket för kärleken. Härifrån ter sig även lagen som uttryck för kärleken. Det vill alltså synas, som om två varandra motsägande satsen måste uppställas angående gudsviljans enhetlighet: dels satsen, att enheten i gudsviljan ligger hos Gud och icke hos människan, dels satsen, att människan inser gudsviljans enhetlighet utifrån frälsningen. De båda satserna kunna emellertid förbindas. Mot frälsningen svarar tron. Satsen att gudsviljans enhetlighet inses utifrån frälsningen, innebär sålunda detsamma som att gudsviljans enhetlighet står klar för tron. Detta betyder emellertid exakt detsamma som satsen, att enheten

i gudsviljan ligger hos Gud, icke hos människan. Ty tron håller fast vid att Gud är kärlek, under det att tron lider allt det, som kommer från Gud. Detta kan också uttryckas så, att Gud själv och icke människan får bestämma, vad som skall kallas för kärlek. Härigenom bevaras kärleken från att bli en rationell storhet, liksom tron bevaras från att få teoretisk karaktär.

Däremot blir kärleken en rationell storhet och tron får teoretisk karaktär, om människan under lagen själv finalt motiverar lagen såsom uppfostrande henne till tron. Såsom nyss visades, innebär denna tanke, tänkt under lagen, ett upphävande av lagen och ett upphävande av Guds suveränitet. Av det senast anförda framgår även, att den innebär ett upphävande av tron och frälsningen. Den innebär nämligen, att människan även såsom troende vägrar att se träldomen såsom sådan som ett utslag av Guds kärlek. Detta betyder, att människan själv vill avgöra, vad som skall kallas kärlek — varigenom tron i kristen mening upphäves. Kärleken blir ett utifrån människan entydigt begrepp, en rationell storhet, som hon med sin tanke kan genomtränga. Därmed följer också, att nåden och kärleken bli något självklart, något som man kan vänta av Gud. I detta, att Guds nåd betraktas som självklar, ligger en förklädd meritum-tanke, vilket återigen betyder ett upphävande av den kristna tron och den kristna frälsningstanken. Om det alltså å ena sidan är sant, att utifrån tron lagen och frälsningen ses såsom manifestationer av en och samma gudsvilja, Guds kärleksvilja, så får å andra sidan denna kärleksvilja sin karaktär av att ständigt på nytt genombryta en lag, som *icke* ses som uttryck för Guds kärlek. Men såsom nyss påpekats, är detta ingen synpunkt, som människan fritt kan anlägga eller låta bli att anlägga. Gud är lag, när han vill, och frälsning, när han vill. Det kristna, konkreta gudsförhållandet självt innehåller sålunda lag och frälsning, varvid särskilt måste observeras, att lagen icke är definitivt upphävd genom en frälsning, som sedan skulle statistiskt vara en människans säkra besittning.

Detta senare förhållande kan alldeles särskilt tydligt klargöras utifrån ett för urkristen tro typiskt drag. Å ena sidan pointeras det mycket starkt, att vi rättfärdiggöras av tro och icke av gärningar. Å andra sidan hävdas det, att vi på yttersta dagen dömas efter våra gärningar. Lagen — gärningarna som måttstock — ligger alltså icke

i tiden före tron utan tvärtom framför tron som en kommande anklagare. Lagen kan aldrig bli något förlegat. Man kan icke stå under lagen och veta, att detta skall leda till tron, d. v. s. till frihet från lagen. Ty som slutpunkt står det oryggliga faktum, att Gud skall döma mig efter mina gärningar. Lagen har evighetens tyngd.

Det budskap om frälsning, som når människan i detta läge, blir budskapet om ett under, som människan icke kan förstå. Den tro, i vilken hon griper om detta under, kan aldrig bli en teoretisk insikt. Lagen övervinnes endast i det ständiga gripandet om frälsningens löfte.

Vi övergå nu till förhållandet mellan *skapelsen* och *frälsningen*. Gnosticisms naturliga gudskunskap är den kunskap, som människans innersta gudabesläktade natur har om Gud och hans värld. Människan äger alltså inom sig något, som höjer henne över det jordiska. Frälsningen består i detta gudomligas befrielse från det jordiska och införlivande med Guds värld. Den naturliga gudskunskapen och frälsningen stå alltså inställda i en för båda gemensam totalsyn. Riktningen är densamma i båda tankarna: inom den naturliga gudskunskapen härskar tanken på motsatsen mellan andligt och sinnligt, och inom frälsningen härskar likaledes tanken på motsatsen mellan, skilsmässan mellan andligt och sinnligt. Gud tänkes som vilande och transcendent. Motsatsen Gud—värld och eroslinjen karakteriserar det hela.

Marcion avvisar den naturliga gudskunskapen. Om gnosticismen i allmänhet placerat en del av frälsningsverket på Guds sida och en del på människans — även denna del ligger dock på Guds sida, då det ju är fråga om *det gudomliga i människan* — så tillskriver Marcion sin frälsargud allt under avvisande av tanken på det gudomliga i människan. Men frälsningen betyder detsamma som inom gnosticismen, motsatsen Gud—värld dominerar hela åskådningen, uppenbarelsen fattas »gnostiskt». Åskådningens struktur är densamma hos Marcion och inom gnosticismen i allmänhet. Marcions strykande av den naturliga gudskunskapen innebär endast en accentförskjutning i förhållande till gnosticismen.

Ireneus hävdar i motsats mot Marcion en naturlig gudskunskap. Innebär detta, att Ireneus på denna punkt ställer sig på den allmänna gnosticisms sida gentemot Marcion? Ett faktum är, att Ireneus'

frälsningstanke är en annan än den gnostiska frälsningstanken. Och vi ha sett, vilket ytterligt intimt samband som råder mellan den gnostiska naturliga gudskunskapen och den gnostiska frälsningen. Bägge dessa tankar gävo uttryck åt en och samma gnostiska totalsyn. Är det då troligt, att den naturliga gudskunskap, som Ireneus hävdar, kan ha något med den gnostiska naturliga gudskunskapen att göra?

Hos Ireneus stå Gud och människa icke vända emot varandra. Gud har själv skapat människan och den jord, hon lever på. Människan kan stå i gemenskap med Gud utan att lämna jorden. När människan mer och mer förvandlas till likhet med Gud, så innebär icke detta, att hon, i samma mån hon blir lik Gud, mer och mer avlägsnas från jorden och införlivas med en högre sfär. »Gudomliggörelsens» ort är tvärtom jorden, millenniet — detta hävdas polemiskt mot heretikernas tendens mot »himmelen» i motsats mot jorden. När människan på jorden lyder Gud och står i hans tjänst, innebär detta, att Gud fortsätter att skapa. Guds vilja i skapelsen som helhet och i frälsningen är en och densamma, men Gud ger större rikedomar i Kristus än annorstädes och skänker därför också sina största gåvor åt sin skapade värld genom kyrkan, som nu är organet för Kristi verk. Men även utanför kyrkan skapar Gud. Alla människor ha utgått ur Guds hand, och den jord, som människorna leva sitt liv på, har även den in i minsta detalj velats just sådan, som den är, av den skapande Guden. Den hedniska staten med dess krav och straff är ett av Guds redskap. Naturen själv med dess inneboende lag: avlelse, födelse och omsorg om avkomman, är velad i detta sitt skick av Gud. Och dekalogens enkla bud äro av Gud inskrivna i varje människa. Ingen människa kan säga, att hon icke mött Guds vilja. Därför är det också rättvist, när Gud på yttersta dagen dömer alla människor. »Den . . ., som är tacksam . . ., är ett käril för hans godhet, men den otacksamme, som föraktar sin skapare . . ., är ett käril för hans rättfärdiga dom.»

Härav följer, att den naturliga gudskunskapen för Ireneus endast är andra sidan av Guds suveränitet. Om någon skulle påstå, att det funnes en människa utan någon som helst kunskap om Gud, så skulle detta för Ireneus betyda, att någon annan än Gud skapat denna människa och att hon levat sitt liv på en bit av jorden, som icke varit Guds jord utan någon annans — kort sagt: ett förnekande av Guds

suveränitet. [Det gnostiska talet om den *okände* guden hänger samman med tanken, att *jorden* är i *demiurgens* våld, icke i Guds.] Det skulle vidare betyda ett inskränkande av Guds rätt att döma denna människa på yttersta dagen: Gud kan icke med rätta döma den, som icke vet hans vilja — men Gud skall döma *alla* människor, alltså ha alla människor på något sätt fått veta hans vilja. Den naturliga gudskunskapen är för Ireneus ett enkelt korollarium till tanken på Guds majestät och Guds rättfärdighet. Ingen människa kan fly undan domen. Ingenting på jorden kan människan vända sig utan att stöta på Gud, ty hela jorden är Guds.

Hos Ireneus är den naturliga gudskunskapen den kunskap, som den av Gud skapade människan har om Guds vilja. Guds vilja är i sin tur till sitt väsen skapelsevilja, i kärlek riktad nedåt mot hans skapade värld. Vart människan vänder sig, stöter hon på denna skapelsevilja, som uppfordrar henne till utgivande. Står hon denna vilja emot, blir den lag. Frälsningen är en annan form för Guds skapande verksamhet. Genom frälsningen besegras synden (och därmed lagen): människan insättes totalt i denna Guds skapelseviljas riktning, som hon redan förut genom de »naturliga buden» lärt känna, ehuru hon icke helt gått in i den. Den naturliga gudskunskapen och frälsningen stå alltså inställda i en för båda gemensam totalsyn. Riktningen i båda tankarna är densamma: den utgivande kärlekens riktning ut mot jorden och människorna. Gud tänkes icke som vilande och transcendent utan som skapande och överallt närvarande.

Gnosticisms naturliga gudskunskap är principiellt identisk med den naturliga gudskunskapen i all idealistisk metafysik. Den utgår från det gudomliga i människan och hyllar en frälsningsuppfattning av erostyp. Den gör i sista hand uppenbarelsen i Kristus onödig. En antiidealistisk teologi, som vill tillvarataga Kristusuppenbarelsen som frälsningens enda grund, känner sig därför lätt uppfordrad till att förneka all naturlig gudskunskap. En sådan teologi hyllar i princip Marcions åskådning. Den avkortar Guds suveränitet. Den avtrubbar allvaret i yttersta domen. Naturlig gudskunskap hör organiskt samman med kristen tro. Naturlig gudskunskap är endast andra sidan av Guds suveränitet och rättfärdighet — och kärlek.

Men det finns två slag av naturlig gudskunskap, liksom det finns två frälsningstankar. På samma sätt som den kristna frälsningstron avvisar den idealistiska, gnostiska frälsningstron, på samma sätt avvisar den även all idealistisk, gnostisk — utifrån människan orienterad — naturlig gudskunskap. Och på samma sätt som den idealistiska frälsningstron är skild från den kristna frälsningstron, på samma sätt står den fullkomligt främmande för den kristna tron på en naturlig gudskunskap, ty därbakom ligger ingenting annat än den kristna skapelse-tron, laddad med en gudsbild, som skulle upphäva allt tal om frälsning i gnostisk mening. Den idealistiska, gnostiska naturliga gudskunskapen ger nämligen uttryck åt detsamma som den *idealistiska frälsningstanken*: motsatsen mellan andligt och sinnligt, Gud som transcendent vara, erosriktningen. Och den med den kristna tron sammanhängande naturliga gudskunskapen ger uttryck åt detsamma som den *kristna frälsningstanken*: Gud som verksam kärlek, människan som Guds skapelse, över vilken Gud fritt förfogar och som han vill sätta in i sin skapelseviljas riktning, agaperiktningen.

Ovan antyddes nyss, att den naturliga gudskunskapen kan ses som ett omedelbart uttryck för Guds *kärlek* eller att den — vilket är detsamma — kan sägas ur en synpunkt sammanfalla med *skapelsetanken*. Man kan fråga sig, om inte ordet »naturlig gudskunskap» är så belastat, att det helt borde slopas i kristet sammanhang. Den realitet, det gäller, rymmes nämligen i en rätt fattad kristen skapelsetanke. Ur denna aspekt är det mera adekvat att tala om det *naturligt goda*, vilket Gud såsom skapare utför genom alla människor. Begreppet »naturlig gudskunskap» anknyter dock bättre än begreppet »naturligt gott» till yttersta domens tanke — något som talar för att termen »naturlig gudskunskap» trots allt i vissa sammanhang bibehålles.¹ Här ha vi emellertid nu närmast att ur en sista synpunkt söka visa sammanhanget mellan skapelse och frälsning, vilket lämpligen kan ske genom en jämförelse mellan det naturligt goda och det goda, som sker i tron.

Det är karakteristiskt för kristen tro, att den ser Gud som subjekt för den kristna kärleken. Ena sidan av gudsförhållandet är kärlek till

¹ Sätillvida är det en bestämd likhet mellan tanken på den naturliga gudskunskapen och odödlighetstanken i kristet sammanhang. Lösryckta från domstanken sakna båda relevans.

nästan, och det ligger vikt uppå att det verkligen fasthålles, att denna kristna kärlek till nästan är en etisk realitet. I tron göras verkligen goda verk. Men så snart människan ser till sin egen etiska kvalitet, kan hon hos sig själv icke finna något gott. Blicken bort från Gud till mig själv gör mig själv till subjekt. I tron förlitar sig människan däremot på Gud: Gud är subjektet för de goda verk, som hennes kallelse skänker henne. Detta kan sägas vara frälsningen, sedd ur etisk synpunkt.

På samma sätt utför Gud som skapare ett realt gott genom människor. Det är av yttersta vikt, att det fasthålles, att det goda, som sker även utanför den kristna tron, är ett verkligt gott, en etisk realitet av samma slag som trons goda verk. Men lika litet som tron är en kvalitet hos människan, lika litet som människan är subjekt för den kärlek, som är trons etiska sida, lika litet är det naturligt goda en kvalitet hos den naturliga människan. Den idealistiska naturliga gudskunskapens drivande motiv är att vindicera fram en kvalitet hos människan, ett *värde* hos människan, något varigenom hon religiöst höjer sig över den övriga naturen. All sådan naturlig gudskunskap är falsk ur kristen synpunkt. Men lika falsk ur kristen synpunkt är den uppfattning, enligt vilken tron förlämnar en etisk habitus. Här råder en fullkomlig parallell. Trots att det är falskt att hävda, att tron förlämnar en habitus, måste det fasthållas, att tron betyder ett realt, etiskt gott förhållande. Trots att det naturligt goda icke är ett värde hos människan, icke en medfödd habitus, måste det fasthållas, att det goda *sker* i det naturliga jordiska livet. Bägge tankarna — det naturligt goda och trons etik — gälla *Gud*. Gud är subjekt i båda. Agapelinjen behärskar båda. Meritumtanken förrycker båda, om den får smyga sig in: så snart människan ser det som *sitt* goda *inför Gud*, har alltsammans urspårat. Så snart motivet att hävda ett värde hos människan inför Gud tränger sig fram, omintetgöres tanken på Guds suveränitet och i sista hand även den kristna kärlekstanken. Hela betraktelsen vändes uppåt efter erosfromhetens art. Men om man för att komma ur denna falska syn söker stryka tanken, att något faktiskt gott sker, minskar man också Guds suveränitet och förnekar i sista hand hans kärlek. Att påstå, att det goda sker i tron men icke utanför densamma, innebär även det ett avkortande av Guds suveränitet och kärlek. En sådan tankegång torde

i själva verket utgå från föreställningen, att det goda är ett värde hos människan — men ett värde, som Gud i frälsningen skänker (caritas).

Lagen och frälsningen ge sålunda uttryck åt samma gudsvilja. Skapelsen och frälsningen ge uttryck åt samma gudsvilja. Om lagen strykes, blir frälsningens kärlek en rationell storhet, som människan har rätt att vänta och som hon med sin tanke kan genomtränga. Om skapelsen strykes, står Gud inte i något som helst förhållande till dem, som icke ha del i frälsningen, vilket innebär att människan kommer till Guds frälsningsuppenbarelse som ett gentemot Gud självständigt subjekt. *Såväl strykandet av lagen som förnekandet av skapelsen avkortar sålunda Guds sveränitet.* Om lagen förnekas, blir frälsningens kärlek icke barmhärtighet emot det, som står kärleken själv emot, utan den överlägsnes »bonitas» emot den mindervärdige och inferiore. Om skapelsen förnekas, blir frälsningens kärlek icke en skapande kärlek, som bryter ned synden och återför människan till kärlek mot Guds värld, utan en kärlek, som upplåter en ny sfär, till vilken människan kan fly undan världen. *Såväl förnekandet av skapelsen som strykandet av lagen förtager alltså renheten i kärleken.* Skapelsen, lagen och frälsningen visa ömsesidigt över till varandra och utgöra tillsammans en tanke: Gud är kärlek, men denna kärlek är suverän och kan av människan endast i tron fasthållas; det som står emot Gud är icke världen utan synden; ingen människa kan undfly Guds dom och ingen förtjänar hans kärlek.