

## GUDES KÄRLEKS ALLVAR

Det finns ett antal problem förknippade med tron på försynen, och det som vi skall ta upp här är huruvida den kristna tillvaron, såsom bestämd av försynen, har tragiska drag. Sådana drag kan framträda i olika sammanhang, men det är i dikt och framför allt i tragedier som den förekommer, både förstärkta och tolkade, så att tragikens väsen framstår i all sin renhet. En snabb överblick ger oss tillfälle att betrakta några av de former denna tar, så att vi bättre kan förstå dess natur.

För en västerlänning är det första som kommer till sinnes den antika tragedin. Den vilar på föreställningen att varje område i världen har sin egen logik och är gudomligt. Människan rör sig över olika områden, och det är så som de håller henne i sin makt. Varje område ställer sina krav på henne, även om dessa motsäger varandra. När Paris bortrövar Helena lyder han Afrodites lag och hon är gynnsamt inställd till honom. Samtidigt gör han våld på Menelaos' äktenskap och Hera, som försvarar sin lag, blir till hans fiende. Detta innebär inte att Eros' område är dåligt och familjens gott – båda är goda, ja, rentav väsentliga och avgörande för tillvaron, och båda kan ställa krav på människan; men de motsäger varandra. Detta orsakar en blockering som leder till katastrof. Människan går under – i det här fallet stupar Paris och hela Troja förstörs till följd av hans handling. Båda gudinnorna har därmed tillfredsställts; tillvaron återupprättas och livets ström flödar på nytt obehindrat. Sådan är den händelse som ligger till grund för ett helt kretslopp av legender som i sin tur ger upphov till nya tragedier. Detta är typiskt för den primitiva antika tragedin i allmänhet; den rotar sig i en myt och tillhör själva existensens natur.

Tragiken hos Shakespeare liknar den i antiken. Man skulle kunna säga att antikens tragik hos honom visar sig i själens, sinnets och läggningens struktur. Varje människa har sin egen natur, sina instinkter och bevekelsegrunder, sina värden och sina ideal. I det att hon förverkligar sitt väsen kommer hon i konflikt med en annan som förverkligar sitt. På så sätt uppstår ånyo en återvändsgränd som bara leder till fördärvelse. Konflikten kan uttryckas i moraliska termer och i så fall antar själva fördärvelsen en moralisk karaktär. I grund och botten är den dock inte mera moralisk än i den antika tragedin. Det rör sig snarare om människotillvarons själva natur, som är så beställd att den

individ som blir stark och fullbordar vad hans väsen kräver oundvikligen träder i konflikt med någon annan individ och med helheten. Sedan kommer katastrofen och vägen öppnar sig på nytt. En arvinge finns på plats som fortsätter livet.

Dessa två former av tragedi tycks vara ursprungsformerna.<sup>1</sup> Den moderna tidens klassiska tragedi, både den franska och den tyska, ägnar sig åt relationens moraliska sida. Den målar upp en hjälte med sina fördelar och sin bestämda kapacitet på gott och ont. Egentligen vill han det goda, men felar ändå i det lilla. Felet är inte så stort att bilden helt går över i det onda, men lyser ändå tydligt nog för att framhäva moralens absoluta karaktär. Oförrätten har utförts av hjälten, på vilken de allra högsta krav ställs, varför den också framstår i hela sin tarvlighet och får gruvliga konsekvenser. Hjälten går under; men genom uppoffrandet av hans fullödiga existens bekräftas världens moraliska ordning på ett gripande sätt och han själv framstår på ett annorlunda vis. Hans undergång sprider liksom ett nytt ljus. Det är svårt att säga vad detta ljus är, men i grund och botten rör det sig om ett återsken av den kristna evigheten. Hur som helst så väcks i åskådarna, efter alla emotioner omkring oförrätten och undergången, en odefinierbar känsla av tillförsikt.

Som ett sista exempel kan vi ta den tragik som förekommer i pjäser från början av förra århundradet. Den består kort och gott av undergången, inget mer. Det finns inte längre några verkligt obligatoriska normer. Både individ och samhälle äger fortfarande värden och kraft, men allting bär inom sig fördärvsens frön. Ingen av dem är egentligen vare sig i stånd till eller värda att existera, och tragedin uppenbarar det oundvikliga i deras undergång. Den som lever i denna tragik känner igen "livslögnen som förtär allting" (för att tala med Ibsen). Han förstår att det inte finns någonting att göra och accepterar sin undergång med förtvivlad uppgivenhet eller rasande heroism, medveten om att endast så kan man bereda rum åt det som är bättre.

---

<sup>1</sup> Dessa former har fördjupats av vissa av den moderna romanens mästare, för vilka de högre värdena, i synnerhet kärleken och äran, står så högt att de inte ryms i världen sådan som den är (Balzac, Dostojevskij, J. Conrad med flera). Detsamma sker inom filosofin om det begränsade varat, som vilar på Nietzsche och har utvecklats utifrån den gamla nordiska kulturens tankar och känslor. Den utgår från tillvaron sådan som den upplevs. Den överkomliga otillräckligheten är för denna filosofi inte något skäl att sträva mot ett absolut; men den vill själv uppfattas som tillvarons väsen på ett absolut sätt. Det finns ingenting annat än denna i alla omständigheter timliga existens, och därför måste den accepteras; dess mening kan inte sökas annat än i den själv. Människans existens blir följaktligen tragisk.

Vad är då egentligen det tragiska? Efter de föregående reflektionerna kan man kanske säga att det är ödets stängda väg i en sluten värld. Människan som utgår från denna värld kan inte göra appell till någonting annat. Enligt uppenbarelsen existerar inte längre detta slutna tillstånd, ty världen har öppnat sig i Kristus. Han är den levande Gudens väg till oss och vår väg till Gud. Genom Kristus kan man vädja till den dolda meningen i Guds ledning, alltmedan det ena leder till det andra i nuet. Även det allra värsta förblir inom försynens ram; även den mörkaste död betraktas i uppståndelsens perspektiv. Försvinner inte därmed ett av de sista riktigt stora elementen i människotillvaron, något som är hemskt och underbart på en gång? Står vi fortfarande kvar där vi var i de föregående reflektionerna? Nej. Det som försvinner är den stängda vägen och vad som i förhållande till personens obestriddliga värde är meningslösheten i en av ödestron bestämd tillvaro. Vissa värden som inte uppstår annat än i förtvivlan försvinner kanske, men detta bör inte få oss att glömma att där hoppet saknas kan inte heller några värden överleva. Eftersom det rör sig om slutgiltiga avgöranden bör man vara uppmärksam och lyssna noga. Då förstår man att upphöjandet av tragiska värden vanligtvis inte är annat än prat utan verklighetsförankring.

Den kristna inställningen vilar på ett större och djupare allvar än den tragiska världsbilden. Den är med andra ord av ett helt annat slag. Den tragiska världsbilden må gälla livet eller äran, ett bestämt verk eller framtiden eller vilket slags hjältedåd som helst, den drivs i vilket fall ändå alltid av patos för det oändliga, för det ”ständiga fortskridandet” och för ”alltet.” Från ett annat håll drivs den också av den tragiska timligheten. Båda två hör till det ofrälsta sinnets hägringar. Den kristne är å sin sida ”desillusionerad”, inte av det dagliga livet, utan av sanningen. Kristus har upphävt den ”religiösa känslans” besvärjelse och ersatt den med trons stränghet och lydnaden till levande Gud. Därigenom har också tragikens hägring skingrats, med sin patos och sin förtvivlan, och ersatts av det kristna allvaret med dess sanningsmod och oförstörbara hopp. Det är mycket lättare att kasta sig ut i ett dionysiskt Allt eller härda ut i en ”avslöjad” förgänglig värld än att veta att för den som är av god vilja leder varje situation till det evigt goda, förutsatt att det är genom en sanning som inte accepterar någon hänryckning, en rättfärdighet som underkastar varje handling en ofelbar dom och ett offer som för alltid har bestämts av dessa ord: ”Fader, inte som jag vill, utan som du vill” (Matt 26:39).

Frågan bör emellertid ställas ännu en gång på ett djupare plan. Finns det ändå inte, i det som uppenbarelsen visar av det gudomliga och det skapade, vissa element som i så hög grad kan betraktas som tragiska att hela gudsbilden och tillvaron som de betingar antar samma karaktär?

Hur kan det onda och förstörelsen det medför få rum i en värld skapad av Gud? Gud ville ju en god och lycklig värld – har han egentligen inte misslyckats? Svaret är detta: Gud ville att världen skulle fullkomnas i människans frihet, och därför måste han också lämna öppet för denna frihet möjligheten att ta ställning mot honom själv. Gud har dock i all evighet vetat vilket beslutet skulle bli – så varför skapade han världen? Man kan svara att med sådana frågor tränger människan in på det absoluta mysteriets område, att de är dåligt formulerade och att alla svar därför också blir dåligt formulerade. Trots detta måste människans ändå ställa sig dem, ty hon kan inte få någon annan förklaring på gåtan om sin tillvaros natur som förföljer henne. Varför har Gud skapat en värld som han visste skulle bli så här? Denna fråga kan nämligen skärpas ytterligare. Det är inte sant att Gud tronar i olympisk oberördhet och låter världen fortsätta nedanför sig i all sin orättvisa och sitt lidande. Han tar den på allvar, på ett sätt som berör honom direkt. Det är just precis avslöjandet av hans allvarstagande som den gradvisa uppenbarelsen består i. Vi kan lära oss att Gud har skapat världen efter sina tankar och att han har skapat människan till sin avbild. Detta innebär inte bara att världen är ett fullkomligt verk, utan också att de former som Skaparen har gett den är grundade på hans eget väsen (se Joh 1:1-3). Han har så att säga satt sin heder på spel i världen. I skapelseberättelsen kallar han själv hela tiden skapelsen ”god” och på slutet ”mycket god” (1 Mos 1); på så vis garanterar han dess värde. Senare missbrukar människan sin frihet gentemot den som har gett den till henne, men Gud överger inte sin skapelse. Istället påbörjar han frälsningens verk i den. Han rör sig mot frälsningen, verkar i den och med den; allt detta når sin höjdpunkt i inkarnationen. Den innebär inte bara att Gud visar sig inom världen, talar till den och verkar inom den, utan att han träder in i en förbindelse med den skapade människan som är innerligare än något man kan föreställa sig. När Sonen anammar den mänskliga naturen i sin egen existens fångar han upp hela skapelsen i Guds liv. Hans mänskliga natur är naturligtvis absolut ren, men det är som frälsare som den eviga Sonen kommer och hela Gudsmänniskans existens grundar sig på begreppet ”för oss.” Synden blir alltså hans, inte såsom en handling i sig, utan som en

oförrätt som ställföreträdaren tar på sig, och den fallna människan tas så emot i den gudomliga tillvarons rike.

Hur kan detta ske? Går det inte tvärtemot allt som heter ”Gud”? Är han inte absolut och perfekt i sitt väsen och sin kraft, i sitt värde och sin tanke, i sitt verk och sin salighet? Borde då inte det han gör också vara perfekt? Hur kan det gå så här med en värld som har skapats av honom? Hur kan han engagera sig så i världen efter att ha trätt in i den? Vad för Gud är det som betar sig så? Är han inte människans självprojicering i det gudomliga? En människa som tar sig an en riskfylld uppgift, misslyckas och av trofasthet, nödvändighet eller förtvivlan håller fast vid det och försöker rädda vad som räddas kan? Bör inte en sådan gudsuppfattning förkastas i och med att dess förutsättningar rensas ut?

Avgörandet som uppenbarelsen kräver visar sig här i hela sin skärpa.<sup>2</sup> Om jag bedömer den efter de mått som tillhandages av antingen min känsla för vad som är religiöst korrekt eller min föreställning om det absoluta varat, då måste jag förkasta alla de omständigheter det var frågan om. Jag förs då via olika grader av rationaliserad och till ”etik” förvandlad kristendom till att förkasta den helt och hållet. Om jag inte vill gå med på detta måste jag emellertid ta det som kallas ”uppenbarelse” på yttersta allvar. I så fall kan jag inte bedöma denna uppenbarelse utifrån känslor eller förnuft som hör till denna världen. Jag måste försätta mig inom den för att göra den till utgångspunkt för min bedömning av världen, en bedömning som också omfattar min egen erfarenhet och tanke. På så vis kan jag inte längre säga: Gud kan inte göra så eller så, eftersom det går tvärtemot den rena gudomlighetens begrepp. Istället måste jag säga: enligt uppenbarelsen gör Gud så här och visar mig därigenom hurdan han är. Det är ett fundamentalt uppochnedvändande av tanken, en del av den ”omvändelse” som Kristus kräver och på vilken det kristna livet grundar sig. Denna innebär hjärtats religiösa återvändo från världen till Gud och den moraliska övergången från det onda till det goda, men också återkomsten av den vid världen häftade tanken till den kristna tanken. Den

---

<sup>2</sup> Det avgörande steget för att förstå uppenbarelsen innebär ett överskridande såväl av naturliga och mytologiska som filosofiska och absoluta kategorier, och att man betraktar uppenbarelsen i personliga, historiska kategorier. Gamla testamentet har åstadkommit ett fundamentalt överskridande av dessa kategorier och åstadkommer det också alltid i den som hyser tillit till det i tron. Det är i detta som dess främsta betydelse för det kristna livet består. Om man nedvärderar Gamla testamentet får det en ögonblicklig verkan på Nya testamentet, som då glider över till filosofi och psykologi och förlorar sitt värde. Det är inte för inte som de senaste attackerna mot Nya testamentet har börjat med Gamla testamentet.

kristna tanken menar inte att principen för vad som är sant är så eller så och att uppenbarelsen måste förkastas eller accepteras i samma mån som den stämmer överens med eller motsäger denna princip. Tvärtom hävdar den kristna tanken att uppenbarelsen utgör den absoluta begynnelsen och att det är sant som får sin sanning från uppenbarelsen.<sup>3</sup> I mitt sinnes omvändelse måste jag därför bekänna Gud som den som först av allt, och framför allt i sitt eget väsen, är absolut Herre och i detta herradömes suveränitet uppenbarar sig med orden: sådan är jag.<sup>4</sup>

Sett ur detta perspektiv betyder skapelse läran att Guds tanke är sådan att han, som inte behöver någonting utan helt enkelt är den som är Herre, har velat den timliga världen vid sin sida och inför sig (det finns inga begrepp för att uttrycka denna vår existens fundamentala relation), och detta ”från denna stund till i evighet.” Guds tanke är sådan att han har velat skapelsen ända fram till dess höjdpunkt i friheten, vilket betyder att den skapade människan kan ta ett verkligt initiativ till att handla enligt Guds vilja, men också i motsats till den – den är sådan att Gud har förutsett detta och ändå velat friheten. Guds tanke är sådan att han inte har förkastat den upproriska och snedvridna skapelsen, utan har fångat upp den igen. Han har anammat den i sitt eget liv genom sin Sons inkarnation, så att det ”hädanefter” (termen är svag, men det vore värre att inte använda den) inte längre finns någon ”Gud för sig själv”, utan enbart den Gud som är i det treeniga livet, och vars andra person, Logos, har blivit människa.

Uppenbarelsen säger: ”Gud är den som tänker så.” Det är ett så oerhört budskap att den troende oftast inte fattar det. Om han ändå gör det löper han risken att svara med en försvarsreflex: en sådan Gud kan inte existera! En sådan Gud går emot andens kategorier, den religiösa upplevelsens känslor och

---

<sup>3</sup> Intellectet kan på goda grunder komma fram till att detta postulat är förnuftigt och att tillvarons gränslinjer möts där. Den progressivt framskridande tankens erfarenhet visar att när tanken accepterar dessa gränslinjer och går igenom det smala passet, når den från andra sidan en höjd och ett ljus som ensamma verkligen kan uppenbara vad världen är. Detta är något som kräver en utläggning i sig; här handlar det bara om själva avgörandet.

<sup>4</sup> Detta kommer till klart och obehagligt uttryck i den händelse som är grundvalen för all korrekt tanke om Gud, nämligen visionen på Horeb i Andra Mosebok 3:14. När Mose frågar om Guds namn svarar Gud: ”Jag är den jag är.” Ögonblicket därefter säger han: ”Så skall du säga till Israels barn: Jag-Är har sänt mig till er.” Gud skjuter därmed ifrån sig alla namn och begrepp som kan få uttryck i världen. Inte på ett absolut vis, eftersom han själv på många ställen i Skriften kallar sig den Levande, den Helige, den Rättfärdige, den Allsmäktige och annat. Här, i den heliga historiens avgörande begynnelsemoment, säger han dock: ”Inget namn i världen kan skänkas mig och det är så som ni skall ta emot mig. Senare kan ni kalla på mig i enlighet med er erfarenhet och kunskap, men alltid utifrån denna omvändelse, som har kommit till stånd genom trons första lydnad.

allt det som människan utifrån sitt perspektiv anser vara lämpligt för Gud. Det är rädslan för anstötten, stöttestenen som visar sig. Den besegras av omvändelseakten, i vilken människan säger: detta ord är uppenbarelse. Gud är sådan som han visar sig där. Vad människan av sig själv kallar "Gud" är ett uppsving, en sista bergsspets från vilken ropet går ut i det okända, en språngbräda för tron. Om man nöjer sig med detta och ger det ett definitivt värde resulterar det emellertid i "religiös" falskhet där naturen eller vilket ideal som helst förgudligas. En sådan gudomlighet, alltifrån naturreligionernas *numina* till religionsfilosofins absoluta väsen, existerar helt enkelt inte. Den Gud som "finns", den sanne och levande Guden, är han som visar sig i uppenbarelsen. Det är med honom som människan har att göra, vare sig hon vill det eller ej, i tid och i evighet.

Vad är det emellertid för tanke som visar sig när Gud skapar det timliga för att detta icke-nödvändiga och väsentligen obestående skall vara "vid hans sida" och "inför honom"...; för att ge utrymme för friheten att till och med gå emot hans vilja (fast han ändå måste vilja denna, eftersom han är heligheten själv)...; för att låta världen komma till trots att han visste att den skulle bli så här; och för att följa den efter dess avfall, bli människa och genom det försonande ställföreträdandets mysterium fånga upp människans skuldbelastade väsen i sin egen existens? Den tanken är kärleken. Men vi måste på nytt skynda oss att göra en särskilnad här för att bevara äktheten i detta heliga begrepp: det handlar inte om det sentimentala beteendemönster av moraliskt och personligt slag som vanligen bär detta namn och som här helt enkelt skulle ha befriats från all begränsning och fått sin fulla betydelse. Det handlar enbart om just det gudomliga sinnelag som bekräftas av uppenbarelsen och visar sig för den människa som, buren av nåden, söker dess fullkomnande i tron.

Var har vi nu vårt problem efter allt det här? Är inte detta gudomliga mönster tragiskt? Är vi inte så att säga tvungna att tala om Guds öde – ett öde som kort och gott är tragiskt? Ser vi inte här framträda det som "Ödet" egentligen står för, och vars avlägsna eko människans öde är?

Att tala om öde i samband med Gud verkar i och för sig motsägelsefullt. Han är Herren och sålunda finns det ingenting som kan leda till något "ödesbetingat" för honom. Han är också sin egen herre och därför finns det

ingen väsensdrift i honom som han skulle vara tvungen att följa. Gud är fullkomligt fri. Ändå verkar denna frihet på ett gåtfullt sätt ifrågasättas så snart det uppenbaras att han verkligen älskar. När en människa betraktar en annan rent objektivt berörs hon inte i sitt innersta djup av den andres situation. Det reser sig liksom en mur av personlig särskillnad mellan henne och den andre: han, inte jag, jag, inte han. Men så snart hon börjar älska den andre faller muren. Hon öppnar sig och allt det som berör den andre berör också henne. Kärleken gör att den älskades situation också blir den älskandes. Ödet vinner genom kärleken tillträde till personens innersta rum. Detta sker också med Gud. Uppenbarelsen visar oss att Gud från och med begynnelsen älskade sin skapelse och att denna kärlek har fortsatt även när människan gjorde uppror mot Gud. Den verkar till och med ha blivit ännu starkare, därför att den kommer ur ett ännu innerligare djup. Man kan alltså inte säga annat än detta: skapelsen har blivit Guds öde. Det blir nästan påtagligt i Kristus, som är den osynlige Gudens uppenbarelse. Det är inte någon teori om absoluta värden och motiv som kommer att leda oss in till det innersta av Guds sinne, utan uppmärksamheten på vad Kristus gör och hur hans liv tar form. Är inte det han gör och upplever märkt av ett fullkomligt tragiskt öde? Och är inte det intryck av obegriplig lönlöshet som Jesu liv ger en belysning och sammanfattning av ett fundamentalt beteendemönster i Gud själv? Med all den respekt och hänsyn som krävs av frågor som dessa verkar vi faktiskt behöva säga: genom världen upplever Gud ödet, på ett sätt som är enbart hans eget. Han är sådan att han kan göra denna upplevelse. Och själva det faktum att den är möjlig är detsamma som den yttersta härligheten, det vill säga det faktum att han älskar. Nej... att han är den som älskar. Eller bättre ändå: att han är "kärlek." Nu kan dessa ord från Första Johannesbrevet uppenbara sin fulla betydelse:<sup>5</sup> "Den som inte älskar känner inte Gud, eftersom Gud är kärlek", samt: "Gud är kärlek, och den som förblir i kärleken förblir i Gud och Gud i honom" (1 Joh 4:8-16). Detta är sannerligen en kärlek som är "väldigare än all kunskap" (Ef 3:19).

---

<sup>5</sup> Det betyder inte att endast en människa som är redo för kärleken i den andliga världens betydelse kan känna Gud, som är den som älskar i stark bemärkelse; men själva akten att älska som Johannes ger uttryck för är möjlig enbart för Gud. Det är han som genom nåden låter oss ta del i ett sätt att vara som är endast hans. Detta är det kretslopp i den kristna tillvaron som ofta kommer tillbaka hos Johannes: den ende som älskar Gud är den som känner honom, men denna kärlek besitter endast den som Gud har gett den till, vilket på nytt förutsätter att han tror på Gud, alltså att han har lärt känna honom. Allt detta är att "födas från ovan", som Johannes säger – det är det nya som Kristus har kommit med (Joh 8:23, 47).

Ordet ”öde” har förändrats under dessa tankars gång. Det har hädanefter ingenting att göra med vad det ursprungligen stod för. Det har trätt in i Guds heliga liv och står nu för någonting som bara är möjligt i Gud, som gäller enbart för honom och inte kan förstås annat än i uppenbarelsens sammanhang. Detta ”öde” är helt och hållet tragiskt. Vi måste emellertid på nytt göra en skillnad här: det är inte tragiskt i den bemärkelse som först beskrevs i denna text, eftersom Gud är främmande för det tillslutna och slumpartade i det jordiska ödet. En sådan tragik är snarare återskenet av ett mysterium i Gud, men i en värld som själv är försjunken i syndens dunkel. För den gudomliga tragiken finns det inga begrepp. Vi får nöja oss med ett uttryck som är mycket enkelt, men som långsamt avslöjar sitt djup, sin härlighet och sin fruktansvärda natur för den som tänker: Guds kärleks allvar. Dess yttersta uttryck är Kristi kors. Det är därför som korset är en absolut symbol. Den som vill ha bort det stänger in världen i det obegripliga.

Kännedomen av detta mysterium skulle spränga människans tankevärld; men kunskapen blir kristen i den mån den närmar sig det. Upplevelsen av detta mysterium skulle förtära hjärtat; men hjärtat blir kristet i den mån det träder in i ljuset av dess flamma.

*Romano Guardini*