

Ordets hydda i Babel, Alexandria, Hippo och Lissabon — Om teodicén som hermeneutisk metod

JESPER SVARTVIK

Jesper Svartvik är docent i Nya testamentets exegetik vid Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet. Efter avhandlingen Mark and Mission: Mk 7:1–23 in its Narrative and Historical Contexts (Almqvist & Wiksell International 2000) har han publicerat Skriftens ansikten: Konsten att läsa mellan raderna (Arcus 2001) som bl.a. diskuterar mötet mellan exegetik och litteraturvetenskap, och boken Ordet: Bli skickliga växlare (Verbum 2004) som behandlar både exegetik och homiletik. Tillsammans med Bo Frid har han utgivit en introduktion till, översättning av och kommentar till det apokryfa Thomasevangeliet (Arcus 2004 [2002]).

*Si c'est ici le meilleur des mondes possibles, que
sont donc les autres?*

*Candide*²

*Most theodicies have a fatal flaw: they legitimate
evil*

John K. Roth³

Annandagens tsunami påminde oss än en gång om att det ondas problem dessvärre aldrig kommer att bli inaktuellt. Bearbetning av teodicéproblematiken — ofta kallad frågornas fråga — hör till livets ofrånkomliga villkor. I alla de religiösa traditionerna har man sökt svar på de frågor som vi ställer oss när livet gör oss illa. Den judisk-

kristna historien utgör härmed givetvis inget undantag.⁴

Den judisk-kristna texttolkningshistorien rymmer även många exempel på marginaliserade och misstolkade texter, tolkningar och teologier. I denna artikel föreslås att just teodicéproblematiken kan fungera som en hermeneutisk nyckel vid en förnyad och fördjupad läsning av dessa marginaliserade och misstolkade texter. De olika antika ideologier som här behandlas kan — och, enligt min mening, även bör — uppfattas som olika protestteologier. Försiktigare uttryckt kan de ses som tre modifieringar av en simplistisk allmaktsförståelse som inte tar människors erfarenheter på allvar eftersom den, med John K. Roths ord, rättfärdigar det onda

¹ Denna artikel är en bearbetad version av en föreläsning som hölls på en konferens om *Litteraturen & det Hellige* anordnad av det nordiska nätverket för religion och litteratur och av Aarhus universitet den 21–24 augusti 2003. Ett hjärtligt tack riktas till Stefan Klint för goda synpunkter på den tidigare versionen av denna artikel. En varsamt reviderad version av denna artikel beräknas publiceras under 2005 i en antologi utgiven av Aarhus UP.

² Voltaire [François-Marie Arouet], *Candide: Introduction et notes par Sylviane Léoni* (Paris: Librairie générale française, 1995 [1759]), 64.

³ John K. Roth, «A Theodicy of Protest», *Encountering Evil: Live Options in Theodicy* (red. Stephen T. Davis; Louisville et alii loci: Westminster John Knox, 2001), 17.

⁴ Litteraturen om det ondas problem är naturligtvis enorm. För en värdefull — och delvis utförligt kommenterad — bibliografi, se B.L. Whitney, *Theodicy: An Annotated Bibliography on the Problem of Evil 1960–1990* (New York & London: Garland, 1993). För en presentation av olika sätt att läsa Klagovisornas bok, se J. Svartvik, «Att tolka Klagovisorna efter tsunamin», *Svensk kyrkotidning* 101:4 (2005), 42–45. Den artikeln bygger i hög grad på och utvecklar tankar i T. Linafelts intressanta, insiktsfulla, tankeväckande och välskrivna bok *Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000).

(«legitimate evil»). Tesen prövas genom en undersökning av några aspekter av (1) den rabbiniska litteraturen; (2) de s.k. gnostiska texterna samt (3) några tankar hos den av kyrkofäderna som varit viktigast för den västliga kristenhetens teologiska utveckling, nämligen Augustinus.

Rabbinsk texttolkningstradition

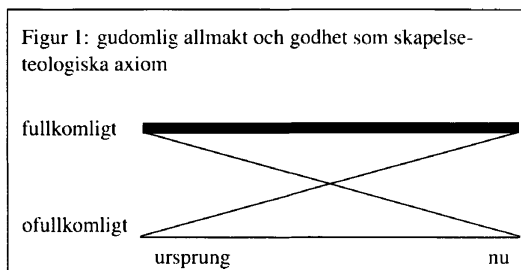
Varje teologie studerande har tidigt fått lära sig att kungsvägen inom judendomen är en strikt monoteism som betonar Guds storhet och allmakt: världen bygger på, styrs med och kännetecknas därför av rättvisa. Det finns en stor mängd texter som styrker denna uppfattning. I en arameisk targum, en fri parafraas av berättelsen om Kain och Abel, avslöjar brödernas samtal två diametralt olika filosofiska och teologiska övertygelser:

När de två hade kommit ut på åkern, sade Kain till Abel: — [...] Det finns ingen domedag, ingen domare och ingen tillkommande värld; den gode belönas inte och inte heller straffas den onde. Abel svarade och sade: — Det finns en domedag, en domare och en tillkommande värld; den gode belönas och den onde straffas i den tillkommande världen. Det var detta de två diskuterade på fältet.⁵

Eftersom targumen uppenbarligen vill förmedla att Kain har en felaktig teologisk övertygelse kan man alltså med viss säkerhet säga att den som ifrågasätter att denna värld är rättvis, formulerar en enligt targumen felaktig teologi. Enligt en tradition var det när Elisha ben Abuja gav uttryck för samma övertygelse («det finns ingen domedag och ingen domare») som han övergav den judiska tron. Han kallas ofta *Acher*

⁵ Den hebreiska textens *wa-jomer Qajin et Hevel* i 1 Mos. 4:8 översätts ofta «Och Kain talade med Abel», men riktigare vore att översätta «Och Kain sade till Abel» — men läsaren får inte veta vad Kain sade till sin bror! Septuaginta (och den nya svenska översättningen Bibel 2000) tillfogar «Låt oss gå ut på åkern». För en introduktion till brodermordsberättelsens *Wirkungsgeschichte*, se J. Svartvik, *Skriftens anikten: Konsten att läsa mellan raderna* (Lund: Arcus, 2001), 12–30.

(«den andre») för att man därigenom önskar understryka hans utanförskap.⁶ Hur skulle man kunna illustrera den teologiska övertygelsen att världen är skapad av en god Gud, att den därför skapades god och alltjämt är god? Kanske med hjälp av nedanstående figur, i vilken *vänster* anger skapelsens ursprungliga natur; *höger* den nuvarande situationen i världen; *upp* representerar det fullkomliga; och *ned* det ofullkomliga:



De anförda exemplen tyder på att en strikt monoteism kan anses utgöra hörnstenen i judisk tro; ändå är det uppenbart att den judiska traditionen, både inom och utanför Bibelns pärmar, ständigt har ifrågasatt det den har uppfattat som förenklade modeller eftersom dessa tenderar att «legitimate evil». Redan långt före — och helt säkert efter — Förintelsen har representanter för den judiska tron protesterat mot uppfattningen att allt ont är *mi-pne chataenu* (hebr. «pga. våra synder»). Profetlitteraturen och Jobsboken kan med rätta beskrivas som ett ifrågasättande av — eller till och med en uppgörelse med — denna syn på *sakhar we-'onesh* (hebr. «belöning- och straff [uppfattning]»), med Michael Fishbanes ord:

Repeatedly do the prophets protest false images of divinely-given reality; and strongly does Job dismantle the deuteronomic rationalizations of divine involvement with the world. Indeed, Job speaks with a prophetic voice.⁷

⁶ För en legendarisk presentation av Elisha ben Abuja, se M. Steinberg, *As a Driven Leaf* (New York: Behrman, 1946).

⁷ M. Fishbane, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics* (Bloomington & Indianapolis: Indiana UP, 1989), 129.

De teologiska handböckerna snålar inte med nedvärderande omdömen när Esters bok ska beskrivas: studenterna får snabbt lära sig att den är en icke-sakral, icke-teologisk saga. I en kristen bibelteologisk tradition där de två begreppen «andlighet» och «universalism» varit outtalade honnörsord är det inte konstigt att en skrift som beskrivs som sekulär och nationalistisk inte faller i den goda jorden. I den svenska grundutbildningsläroboken *En bok om Gamla testamentet* lär sig den vetgirige studenten bland annat följande om Esters bok:

Här är det exklusiviteten och motsättningen mot främlingar som talar.⁸

[...]

Purimfesten är en rent världslig fest, och detta är förmodligen bakgrunden till bokens påfallande profana karaktär. [...] Den ohämmade nationalism och hämndlystnad som berättelsen också uttrycker är dock en vrångbild av äkta gammaltestamentlig utkorelsetro.⁹

Om det till äventyrs skulle finnas något intresse kvar hos studenten för Esters bok efter denna njugga presentation utdelas strax den teologiska dödsstöten: påpekandet att Guds namn över huvud taget inte förekommer i Esters bok. Den underförstådda tanken är givetvis att bara de texter som explicit nämner Guds namn är värda att kallas teologiska. Enligt den uppfattningen är teologi att tala mycket om Gud («teo-logi»); att inte explicit tala om Gud är i så fall att inte bedriva teologi.

Bibelläsare har reagerat på i huvudsak två olika sätt när de har konfronterats med uppgiften att Esters bok inte innehåller Guds namn. En första grupp människor avstår från att läsa denna bibelbok eftersom de antar att den inte förmår mätta dem som söker andlig spis.¹⁰ I stället vänder dessa sig till andra religiösa texter som ofta nämner Guds namn. Det finns emellertid ett rakt

motsatt förhållningssätt till Esters bok: andra bibelläsare har nämligen frågat sig varför Guds namn inte nämns i den bibelbok som mest av alla handlar om judeföljelse. Hur kan det komma sig att Gud tycks vara som längst bort när svårigheterna är som störst? Var är härskarornas Gud när människor drunknar i motgångarnas vattenmassor? Varför tiger Gud när ondskan breder ut sig? Tolkad på detta sätt blir Esters bok relevant eftersom den uppfattas som ett bidrag till *Deus absconditus*-debatten. Den som inte beaktar teodicereflektionen missförstår därför den roll som Esters bok har spelat i den judiska tolkningstraditionen. I Talmud föreslås att det finns ett slags hänvisning till Esters bok i Deut 31:18: «och jag skall dölja mitt ansikte för dem» (hebr. *we-anochi haster astir panaj*).¹¹ Enligt denna Talmud-utsaga kanoniserades Esters bok just därför att den vänder sig till den människa som upplever sig vara övergiven av Gud. Det faktum att Guds namn inte nämns i denna bibelbok — dvs. att Gud döljer sitt ansikte i Ester — är det som gör den ständigt aktuellt. Ester är en bok om gudsfrånvaron i en kaotisk värld: vad ska människan göra i väntan på Gud?

Rabbinsk teodicébearbetning: protest och parenes

Den kristne Förintelseforskaren John K. Roth har i en nu klassisk artikel beskrivit sin egen teodicébearbetning som han kallar «A Theodicy of Protest».¹² Det faktum att han åberopar en lång rad judiska författares verk tydliggör att han är både bekant med och står nära de judiska teo-

¹⁰ Det påpekas i detta sammanhang ofta att Ester är den enda bibelbok som inte återfunnits i Qumran. Detta *argumentum e silentio* innebär dock inte med nödvändighet att Qumranförsamlingen tog avstånd från Esters bok, även om det är möjligt och kanske t.o.m. troligt. Det väsentliga är dock att det i de texter som representerar de judiska fromhetstraditioner som kom att dominera (dit ju knappast Dödahavskommuniteten hör) finns åtskilliga texter: hela mishnahtraktaten *Megillah* handlar om Ester; det finns referenser till Mordokaj i 2 Mack 15:36; Josefus refererar till Ester i *Ant.* 11.6.1–13; dessutom är Ester, Ahasveros (Xerxes) och Mordokaj avbildade i Dura Europa-synagogan.

¹¹ *b.Chullin* 139b.

⁸ H. Ringgren, «Israels historia och religion», *En bok om Gamla testamentet. Femte omarbetade upplagan* (red. B. Albrektson & H. Ringgren; Malmö: Gleerups, 1992), 72.

⁹ B. Albrektson, «Gammaltestamentlig isagogik», *En bok om Gamla testamentet. Femte omarbetade upplagan* (red. B. Albrektson & H. Ringgren; Malmö: Gleerups, 1992), 166.

dicébearbetningarna. Hans artikel kan därför tjäna som utgångspunkt för den rabbiniska teodicébearbetningens två väsentliga delar:

(1) Det måste anses höra till religionshistorie-skrivningens märkligare kapitel att 1800- och 1900-talens handböcker om judendomen accentuerade att den rabbiniska gudstron kännetecknades av Guds transcendens, dvs. av Guds storhet och av människans obetydlighet. Den som inte går omvägen via de kristna handböckerna utan i stället bekantar sig med den rabbiniska litteraturen slås i stället av *den påtagligt dialogiska dimensionen i gudsförhållandet*. I en annan utläggning av berättelsen om Kain och Abel är det en påfallande öppenhet Kain som besvarar Guds fråga om var Abel finns någonstans:

Kain sade: — Det vet jag inte. Skall jag ta hand om min broder? Det är som om Kain sade till Gud: Du är den som tar vara på hela skapelsen och ändå söker du efter någon! Vad kan det liknas vid? En tjuv som stjälar saker om natten men inte blir tillfångatagen. På morgonen fångar vakten honom och frågar: — Varför stal du sakerna? Tjuven svarade: — Jag är en tjuv och jag har inte varit försumlig i mitt yrke, men ditt yrke är att vakta i porten. Varför har du misskött ditt yrke och säger så till mig nu? Dessutom sade Kain: — Det är sant att jag dödade honom, men du skapade den onda böjelsen i mig. Du tar vara på allting, men lät mig döda honom! Om du som kallas «Jag» hade tagit emot mitt offer som du tog emot hans, så skulle jag inte ha blivit avundsjuk.¹³

I sitt frimodiga svar påpekar alltså Kain att ett betydande ansvar måste åvila den som säger sig vara tillvarons väktare. Kain är långt ifrån ensam om att samtala med sin skapare på detta vis; det finns en lång rad exempel på liknande dialoger i den judiska litteraturen. Den judiska tron skulle därför kunna beskrivas som ett oavslutat och animerat samtal mellan Gud och människa.

I en av de mest intressanta texterna inte bara lyssnar Gud till Mose utan tar även lärdom av

rådpläningen med honom: «Den Helige, välsignad vare han, sade till honom [*sc.* Mose]: — Du har lärt mig [något]!» (hebr. *amar lo ha-Qadosh barukh hu lamadtani*).¹⁴ I en text som ofta används då rabbinisk hermeneutik ska illustreras utbrister Gud med gillande «Mina barn har besegrat mig» (hebr. *nitsehuni banai*)¹⁵ och i en annan Talmud-text får läsaren till och med ett förslag på hur Guds egen bön i en gudomlig inre monolog skulle kunna vara utformad:

Rav Zutra bar Tuvija sade i Rav's namn [att Gud ber på följande vis]: — Må det vara min vilja att min barmhärtighet övervinna min vrede, att min barmhärtighet övervinna mina andra egenskaper, och att jag handlar med mina barn med barmhärtighet och för deras skull går bortom rättvisans gräns.¹⁶

Dessa exempel visar att allmaktsmotivet används mindre för att förklara vad som sker i världen och mer för att ge människan frimodighet att vända sig till sin Gud med sina innersta tankar. I få judiska texter kommer detta tydligare till uttryck än i Zvi Kolitz' gripande skrift *Jossel Rakovers vendung tsu Gott* («Jossel Rakovers samtal med Gud»). Zvi Kolitz skrev så övertygande att miljoner läsare var övertygade om att Jossel Rakover levte och dött så som det står skrivet om honom i berättelsen; att han, timmarna innan Warszawahettot faller, nedtecknar sina sista tankar och gömmer dem i en liten butelj som sedan hittas efter kriget. Det torde finnas få texter i världslitteraturen som så tydligt ger uttryck för protestteologin:

Jag tror på Israels Gud, även om Han har gjort allt för att jag inte skall tro på Honom. Jag tror på Hans bud, även om jag inte kan försvara Hans gärningar. Nu är mitt förhållande till Honom inte längre tjänarens till sin herre, utan lärjungens till sin mästare. Jag böjer mitt huvud för Hans storhet men vägrar att kyssa det ris Han agar mig med. Jag har Honom kär, men jag har Hans Torah än kärare. Även om jag skulle ha misstagit mig på Honom, skulle jag fortsätta att vörda Hans Torah. Gud bjuder oss religionen. Hans Torah däremot

¹² För bibliografiska referenser, se not 3. Versionen i den nya upplagan från 2001 är både en uppdatering och en bearbetning av den text som ursprungligen publicerades 1981.

¹³ *Tanchuma Bereshit* 9. Jfr *Gen.R.* 22.9.

¹⁴ *Num.R.* 29.33.

¹⁵ *b.Bava Metsia* 59.

¹⁶ *b.Berakhot* 7a.

bjuder oss ett sätt att leva, en livsväg. Och ju mer vi dör för denna livsväg, desto mer odödlig blir den.

Tillåt mig därför min Gud, innan jag dör, att ställa Dig till svars en sista gång i livet — utan minsta spår av skräck, helt och hållet fri från all rädsla, i ett tillstånd av absolut sinnesro.¹⁷

(2) Den andra aspekten av rabbinisk teodicébearbetning är dess *påtagligt parenetiska emfas*, dvs. uppfattningen att människan kallas att vara Guds medarbetare genom att förnya och förbättra världen (hebr. *tiqun 'olam*). En bidragande orsak till att denna är notoriskt missuppfattad, framför allt i reformatorisk exegetisk tradition, är säkert att den isolerats från teodicéproblematiken. Sida vid sida med allmaktstanken finns något som skulle kunna kallas ontologisk agnosticism, med Salomon Schechters ord: «the peculiar mode of old Jewish thought ... [is] '... against the certain', and urge upon the student caution and sobriety.»¹⁸ Människan förstår inte varför världen ser ut som den gör:

Rabbi Jannai sade: «Det ligger inte inom räckhåll för oss att förklara de ondas välgång eller de rättfärdigas svårigheter [hebr. *en be-jadenu lo mishalwat ha-resha'im, we-af lo mijisure ha-tsalidim*].»¹⁹

Det finns tillfällen när tystnaden är det enda svaret: Vad sade Aron när hans söner Nadav och Abihu dog? Ingenting: «Och Aron teg» (*wajidom Aharon*).²⁰ Denna ontologiska agnosticism kombineras med — eller kanske snarare leder till — en parenetisk betoning: när teologin

¹⁷ Z. Kolitz, *Jossel Rakovers samtal med Gud: Originaltext på jiddisch med transkription. Översättning till svenska: Margareta Brogren. Presentation av text och författare: Paul Badde. Andra, reviderade utgåvan* (utg. G. Larsson & J. Svartvik; Lund: Arcus, 2005), 30.

¹⁸ S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology. Including the Original Preface of 1909 & the Introduction by Loius [sic!] Finkelstein. New Introduction by Neil Gilman* (Woodstock: Jewish Lights, 1993 [1909]), 1.

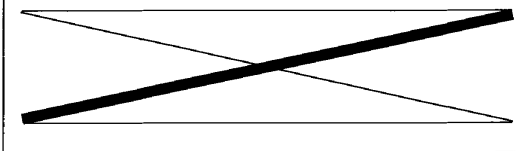
¹⁹ *m.Avot* 4.15. Det har föreslagits att denna *mishnah* ska tolkas helt annorlunda. Utsagan skulle då handla om dem som inte har möjlighet att påverka sin sociopolitiska situation. Den tolkningen är näppeligen troligare än den ovan anförda.

är mindre tvärsäker («against the certain») blir det mer väsentligt att fråga vad människan kan göra för Gud och för medmänniskan i en svår och utsatt tillvaro än att utan framgång försöka formulera det fullkomliga svaret på frågornas fråga: teodicé-problematiken.

Det föraktfulla talet om judendomen som en religion vars kärna är *Selbsterlöschung* är därför inte bara missaktande utan även i högsta grad missvisande. Bara den som av apologetiska skäl är intresserad av att kontrastera judendom och kristendom skulle få för sig att påstå att judendomen är en religion som blott och bart består av ett etiskt handlingsprogram.

Hur tecknar man då den rabbiniska judendomens parenetiska respons på teodicéproblematiken, kallelsen att förbättra en värld som ännu är ofullkomlig (*tiqun 'olam*)? Kanske på följande sätt:

Figur 2: agonistisk gudsrelation med parenetiska implikationer



Gnosticism

En bidragande orsak till att det för närvarande råder så stor förvirring inom gnosticism-forskningen är att flera inflytelserika forskare ifrågasätter att begreppet överhuvud nyttjas: finns det eller har det någonsin funnits något som kan kallas gnosticism? Vad är egentligen gnosticism — och vad är i så fall inte gnosticism? I sin inflytelserika bok *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category* hävdar Michael Allen Williams att begreppet gnosticism borde överges helt och hållet. I stället bör man använda begrepp som bibliskt motiverad

²⁰ Lev 10:3; Denna vers utgör utgångspunkten för boken *Strange Fire*, se T. Linafelt, «Introduction: Strange Fires, Ancient and Modern», *Strange Fire: Reading the Bible after the Holocaust* (red. T. Linafelt, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 17.

demiurg-tro («biblical demiurgical».)²¹ I den under 2003 publicerade *What Is Gnosticism?* för Karen L. King ett liknande resonemang, men mer utifrån ett ideologikritiskt perspektiv. Hon menar att 1800- och 1900-talens forskning bygger på kategoriseringar som härstammar från de antignostiska kyrkofädernas skrifter. Dessutom har forskningen lidit av såväl antikatomiska protestantiska forskares fördomar och antijudiska stereotyper som ett utpräglat kolonialt perspektiv.

Hon pläderar därför för att tre övertagna förutsättningar måste överges. För det första måste man lämna bakom sig triaden ursprung, sanning och kronologi: det är inte så att det först fanns en oförvanskad sanning som sedan — allteftersom tiden gick — förvanskades av gnosticierande och judaiserande kristna. För det andra kan man inte fortsättningsvis hävda att sanning består i en tankens renhet och att heresi *per definitionem* är blandning. Den antisynkretistiska diskursen måste alltså överges. För det tredje kritiserar hon intresset i detta sammanhang för essens, dvs. uppfattningen att sanning kännetecknas av enhet, enhetlighet och enighet, men att heresi däremot kännetecknas av delning, uppdelning och mångfald.²² Alla hennes tre påpekanden är välgrundade och välartikulerade. Däremot är det tveksamt om man därmed måste avstå från uppgiften att söka definiera olika fenomen, däribland det vi kallar gnosticism. Man både kan och bör försöka definiera väsentliga begrepp om man bara är medveten om svårigheterna.

Substantivet *gnosis* («insikt») och adjektivet *gnostikos* («insiktsfull») användes i antiken, däremot var det först 1669 som begreppet *gnosticism* myntades. Dess äldsta kontext är den inomkristna protestantiska polemiken: Henry More använde ordet för att beteckna den grupp som beskrivs i Upp 2:18–29. På Messina-konferensen 1966 föreslogs att man med *gnosis* avsåg «... knowledge of the divine mysteries reserved for an élite»; med *gnosticism* åsyftade man

«... a certain group of systems of the Second Century A.D.»²³ Detta innebär sålunda att gnosticism är en del av gnosis: «Not every *gnosis* is Gnosticism.» Messina-definitionerna är emellertid inte invändningsfria, utan har alltsedan de presenterades kritiserats.²⁴ De flesta forskare är idag överens om att om begreppet gnosticism överhuvud ska användas bör det beteckna en *tendens* i olika religiösa traditioner — snarare än ett självständigt religiöst system. Det är denna tendens som fortsättningsvis kommer att kallas gnosticism.

Vad kännetecknar då denna tendens? Följande fyra punkter gör inte anspråk på att utgöra en heltäckande beskrivning utan är snarare ett försök att i all korthet karakterisera dess huvuddrag: För det första ger tendensen uttryck för ett *främlingskap* inför denna värld och vad den har att erbjuda. Individuen upplever sig vara utkastat från sitt verkliga hem och är därför egentligen hemlös. För det andra präglas tanke-mönstret av en långt driven *dualism*, dvs. man betonar en kluvenhet i fråga om kosmologi, antropologi etc. Detta leder över till den tredje punkten, nämligen synen på *det gudomliga*. Även läran om Gud präglas av en tydlig dualism. Världens skapare (grek. *demiourgos*) är antingen ond eller djupt oskicklig. Detta tyder på att en i högsta grad bidragande orsak till framväxten av denna dualistiska åskådning är teodicéproblemet: världen är antingen bristfällig eller ond eftersom dess skapare är oduglig eller illasinnad; en god och kompetent skapare kan inte vara källan till så mycket lidande. Upphöjd och fjärran finns den högste Guden och har ingenting alls med denna värld att göra. Det är angeläget att här notera en väsentlig skillnad mellan rabbinsk och gnostisk tolkning. Till skillnad från exempelvis den rabbinska tolkningen av Esters bok, som uppmärksammar frågan om

²¹ M.A. Williams, *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton UP, 1996), 265.

²² K.L. King, *What Is Gnosticism?* (Cambridge [Mass.] & London: Belknap Press of Harvard UP, 2003), 228f.

²³ Bianchi *et al.*, «Proposal for a Terminology and Conceptual Agreement with Regard to the Theme of the Colloquium», *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi* (red. U. Bianchi; Leiden: Brill, 1967), xxvi.

²⁴ Se t.ex. K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism* (San Francisco: HarperSan Francisco, 1987), 56f.

Deus absconditus i en värld som är en och samme skapares verk, anser alltså den demiurgiska traditionen att det inte finns några som helst samband mellan denna värld och den yttersta verkligheten.²⁵ Det fjärde gemensamma draget är att det förflutna är mer betydelsefullt än framtiden, med andra ord spelar inte *eskatalogin* någon större roll. Lösningen på människans belägenhet är att komma till insikt (grek. *gnosis*) om problematiken varifrån hon kommer snarare än vart hon är på väg. I de texter som talar om uppståndelsen påpekas att den för dem som kommit till insikt redan har ägt rum. Människan kan redan i denna existens leva som vore hon uppstånden. Omvandlingen till förnyelse har redan ägt rum i människan som kommit till insikt — uppståndelsen är *gnosis*.

Gnostisk teodicébearbetning: existentiell alienation och protest

En av de mest kraftfulla tolkningarna av den gnostiska tendensen har presenterats av Hans Jonas. Somliga kritiska synpunkter som framförts är säkerligen berättigade, men man bör ge honom rätt i att det finns en distinkt existentiell dimension i de gnostiska texterna.²⁶ I detta sammanhang kan det räcka att påpeka att det väsentliga i hans framställning är att gnosticis- men gav uttryck för ett uppror mot en teologi som tycktes vilja sätta likhetstecken mellan den yttersta verkligheten och den här världen. Det är av den anledningen som de bibliskt anknutna

²⁵ Av detta skäl är det tveksamt om Thomasevangeliet (NHC II.2) bör kallas gnostiskt *in toto* eftersom det i texten i åtminstone två fall förekommer en skapelseteologiskt motiverad argumentation, se log. 53 och 89. För ett mer utförligt resonemang, se min kommentar till dessa logier i B. Frid och J. Svartvik, *Thomas-evangeliet med Jesusorden från Oxyrhynchus (P. Oxy. I, 654, 655). Text med översättning och anmärkningar av Bo Frid. Inledning och kommentar av Jesper Svartvik. Andra, reviderade och utökade upplagan* (Lund: Arcus, 2004), 216–218, 263f.

²⁶ Se t.ex. H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Second Edition, Revised* (London: Routledge, 1992), 320–340. Karen L. King vill i stället se gnosticis- men «in terms of the social-political conditions of imperial violence», se King, 137.

texterna så ofta reflekterar över 1 Mos 1–4. Det fanns uppenbarligen ett missnöje med viss skapelseteologi — eller, kanske snarare, med vissa simplistiska slutsatser baserade på skapelseteologin. Som en protest mot uppfattningen att detta är den bästa av alla möjliga världar växer gnosticis- men fram som en motrörelse som i stället betonar det ofullkomliga och misslyckade, det katastrofala och krisartade tillståndet i världen. Gnosticis- men ger därför uttryck för en existentiell alienation:

The form of its progress is *crisis*, and there occur failure and miscarriage. A disturbance in the heights starts off the downward motion which continues as drama of fall and alienation. The corporeal world is the terminal product of this epic of decline.²⁷

Gnosticis- men som fenomen trivialiseras därför om den beskrivs blott och bart som resultatet av religionssynkretism i allmänhet, eller som en överdos av hellenism i synnerhet. Det finns en valentiniansk mening som blivit så berömd att den av somliga har liknats vid ett gnostiskt *credo*:

Det som gör oss fria är *gnosis* om vilka vi var, om vad vi blev, om var vi var, om vart vi kastades, om vart vi skyndar, om varifrån vi befrias, om vad födelse verkligen är, om vad återfödelse verkligen är.²⁸

I en modern utläggning av denna text har Harold Bloom betonat konflikten mellan demiurgtro och skapelseteologi i frågan om varifrån döden kommer:

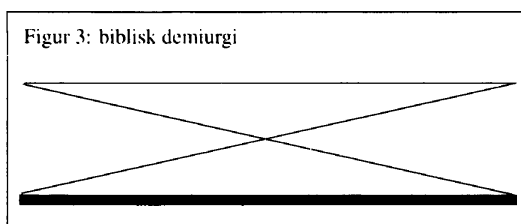
Och där har vi den levande kärnan i den ändlösa konflikten mellan gnosticis- men och den institutionaliserade judendomen, kristendomen och islam:

²⁷ H. Jonas, «Delimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical», *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi* (red. U. Bianchi; Leiden: Brill, 1967), 93.

²⁸ *Excerpta ex Theodoto* 78.2: *he gnōsis, tines êmen, to gegonamen, pou êmen, ê pou eneblêthêmen, pou speudomen, pothen lytroumetha, ti gennêsis, ti anagennêsis.*

vem bär ansvaret för dödens ursprung, och vad är uppståndelsens natur? Om du kan acceptera en Gud som samexisterar med dödsläger, schizofreni och aids, men ändå förblir allsmäktig och på något sätt välvillig, då äger du tro och har godtagit förbundet med JHWH, eller Kristi försoning, eller underkastelsen under islam. Om du vet att du själv står nära den från ett annan håll kommande, främmande Guden, som är avskuren från denna världen, då är du gnostiker, och kanske de starkaste och bästa ögonblicken alltjämt beror på det som är bäst och äldst i dig, en pust eller gnista som går tillbaka till långt före denna skapelse. I dessa ögonblick vet du inte av döden...²⁹

Det Harold Bloom och före honom Hans Jonas betonade är alltså att de gnostiska texterna förstärker den nedre linjen i illustrationen, denna värld ger *inte* uttryck för en god och skicklig skapares hand. Den människa som har kommit till insikt om detta har också insett att det inte är hennes fel att hon lider — det beror i stället på demiurgen. Gnosticismen kan därför anses vara en rörelse som utgör ett alternativ till en individuell vedergällningslära baserad på en simplistisk skapelseteologi: världen är i stället given i den ondes hand!³⁰ I figuren bör därför demiurgtron illustreras med ett streck längs figurens nedre linje: världen är det den alltid har varit, nämligen ofullkomlig och felaktig. «Men», säger den som erhållit *gnosis*, «frukta inte, jag har övervunnit världen!»³¹



²⁹ H. Bloom, «Ej genom tron, ej heller genom änglarna: En gnostisk predikan», *New Age / Gnostisk renässans* (*Res Publica* #40 [1998]), 115. I originaltexten vokaliseras tetragrammet.

³⁰ Jfr Job 9:24.

³¹ Jfr Joh 16:33.

Augustinus

Huvudtankarna i de skrifter som författats av västerlandets mest inflytelserike kristne teolog kan knappast tecknas på några sidor. Antalet texter av och, i än högre grad, om Augustinus är ansevärt.³² En annan svårighet är att Augustinus — som han själv anger i ett av sina brev — skrev när han utvecklades och utvecklades när han skrev.³³ Det finns därför inte *en* augustinsk hållning, inte ens inom de områden där han har blivit mest inflytelserik, t.ex. i fråga om arvsynen (lat. *originale peccatum*).

I denna artikel ska bara en enda fråga undersökas: vilken är den augustinska arvsynsläras utgångspunkt? Som bekant kom ju Augustinus med tiden att mena att den bistra sanningen är att människan föds skyldig, eftersom hon har ärvt synden från tidigare generationer.³⁴ *Tradux peccati* betyder inte bara att fäderna äter sura druvor och barnen får tandvärk, utan att alla människor i alla tider på grund av Adams försyndelse är skyldiga eftersom de enligt Augustinus fanns i

³² För en klassisk Augustinusbiografi, se P. Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (London: Faber & Faber, 1967). För en kortfattad introduktion till både Augustinus och augustinianismen, se H. Chadwick, *Augustine: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford UP, 2001 [1986]).

³³ *Epistula* 143.

³⁴ Visserligen skriver Augustinus i *Contra Julianum* 6.12.39 [Migne 44.843] att han ända sedan sin omvändelse till kristendomen haft en och samma mening i fråga om arvsynen, men det tycks ändå vara först i konfrontationerna med Julianus av Eclanum som han tydligt ger uttryck för det vi kallar arvsynsläran. I *Confessiones* finns den inte. Burns går så långt att han menar att Augustinus i *Ad Simplicianum* skriver på ett sätt som skulle vara direkt uppskattat av en pelagian, se J.P. Burns, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace* (Paris: Études Augustiniennes, 1980), 8, 112. Anrup påpekar att Augustinus så sent som 388 skriver i *De Quantitate Animæ* 36.80 [Migne 32.1080] på följande vis: «I vad mån även späda barns konsekrationer kan vara till nytta, är en mycket dunkel fråga, dock bör man tro att det gagnar till något» (*Jamvero etiam puerorum infantium consecrationes quantum prosint, obscurissima quaestio est, nonnihil tamen prodesse credendum est*), se N.E. Anrup, *Augustinus' lära om arvsynen: En dogm-historisk studie* (Lund: Gleerups, 1943), 12.

hans «länder», eftersom han var alla efterkommande generationers ursprung. Vad ledde honom till dessa långtgående slutsatser?

Ett första svar — som nog måste anses vara en smula osofistikerat — är påståendet att Augustinus helt enkelt missuppfattade en central text i ett av de paulinska breven. Det är förvisso sant att Augustinus hade högst begränsade kunskaper i det grekiska språket och därför var hänvisad till latinska översättningar, men Augustinus var ju inte den förste att tolka Rom 5:12 (grek. *Dia touto hôsper di' henos anthrôpou ... ef' hô pantes hêmarton*) som en utsaga om att alla människor syndar på grund av Adams försyndelse. Augustinus utvecklade sina tankar om arvsynen innan han återopade Ambrosius' tolkning av Rom 5:12; mer självständig synes han vara i tolkningen av 1 Kor 15:22.³⁵

Det andra svaret på frågan om den bakomliggande orsaken till augustinianismens arvsynslära framfördes redan av Augustinus' motståndare Julianus av Eclanum. Denne menade att arvsynsläran och virginitetsidealet gav uttryck för den manikeiska uppfattningen att mörkrets furste inplanterat köttets *concupiscens* i människan. Julianus menade inte därmed att Augustinus fortfarande var en maniké, bara att hans teologi alltjämt präglades av ett manikeiskt tänkande.³⁶ Det stämmer säkert att Augustinus' syn på sexualitet och människans natur uppvisar likheter med manikeisk etik och antropologi, men man bör inte glömma att det celibatära livet var ett ideal för fler rörelser än manikeismen.³⁷ Dessutom påpekade Augustinus i sitt försvar att han inte menade att *concupiscens* var en ond natursubstans (lat. *substantia naturae malae*) utan ett fel som kommit in i människans natur genom den första människans överträdelse (lat. *quod in nostram naturam per praevaricationem primi hominis versum est*).³⁸

Enligt en tredje åsikt är Augustinus' arvsynslära ett resultat av konfrontationen med pelagianerna. Det är tveklöst sant att hans antropologi och hamartologi utvecklades under den tid då han argumenterade mot pelagianismen. Det synes även vara korrekt att dra slutsats att det var först i sina senare skrifter som Augustinus tydligt presenterade en arvsynslära. Alla tre förklaringarna, framför allt de två sistnämnda förslagen, är alltså rimliga — frågan är om de är tillräckliga.

Augustinsk teodicébearbetning: kollektivism och arvsynslära

Frances Young menar att Augustinusforskare bör betrakta det augustinska materialet på samma sätt som majoriteten av nytestamentliga forskare nu ser på de paulinska breven. Dessa beskriver inte Pauli väg till den kristna tron, utan snarare hur hans nya kristna perspektiv ser ut. Med E.P. Sanders' ord, Paulus går inte från *plight* till *solution* (dvs. från människans dilemma till lösningen på problemet), utan snarare tvärtom.³⁹ Augustinus går i så fall från *solution* till *plight* på följande vis: hans utgångspunkt är att dopet är nödvändigt för människans frälsning; de odöpta är sålunda *per definitionem* fördömda. Mot detta kan man invända att Gud i så fall skulle begå en orätt mot de odöpta spädbarn som inte kan ha hunnit synda. Svaret måste vara att de ändå är skyldiga; i rättvisans namn måste alltså människan därför vara syndig från konceptionsögonblicket. Därmed blir både Gud rättvis och dopet nödvändigt: Augustinus går sålunda från *solution* till *plight*.

Problemet är att den augustinsk arvsynslära alltför ofta presenteras *enbart* som ett preludium till kristologin och framför allt soteriologin. I själva verket finns det skäl att uppfatta den som ett postludium till teodicéreflektionen. Augustinus hade — som sagt — märkt att den

³⁵ C. Harrison, *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity* (Oxford: Oxford UP, 2000), 109.

³⁶ G.R. Evans, *Augustine on Evil* (Cambridge et alii loci: Cambridge UP, 1982), 139.

³⁷ Anrup, 119.

³⁸ *Contra Julianum* 3.177 [Migne 45.1321]. För ett utförligt referat av debatten mellan Augustinus och Julianus, se Anrup, 78f.

³⁹ F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: Cambridge UP, 1997), 267–269. Sanders hävdar att «Paul's thought did not run from plight to solution, but rather from solution to plight», se E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns in Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977), 443.

individuella vedergällningstanken inte fungerar: de simplistiska modellerna förklarar inte varför det finns spädbarn som tvingas lida. Om Gud är rättvis och om lidandet är en konsekvens av människans försyndelser — varför lider då de människor som rimligtvis ännu inte kan ha hunnit synda? Sharon M. Kaye och Paul Thomson menar att denna fråga var av avgörande betydelse för augustinianismens utveckling:

In the end, the problem of infant suffering is the decisive factor that pushed Augustine away from the freedom response and toward the agnostic response. God's justice is simply beyond human understanding.⁴⁰

Augustinus' arvsyndslära vittnar om att spädbarns lidande för honom var ett *ännu större* problem, något som orsakade honom *ännu mer* vanda än de odöptas frälsning och predestinationsteologins avigsidor. T. Kermit Scott har därför rätt i att arvsyndsläran hjälper oss förstå det augustinska tänkandets framväxt, dvs. «his priorities»:

... what Augustine's doctrine of original sin gives us is an insight into his priorities. However puzzling that doctrine might be, if the choice was between accepting it and rejecting either the power and goodness of God or the sinfulness of creatures, there really was no choice. The doctrine of original sin, however difficult, simply *must* be accepted. And for the Pelagians who scoffed at original sin, the question remained just what they were willing to give up in order to avoid it.⁴¹

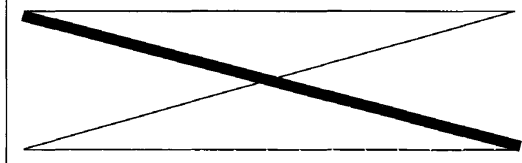
Med andra ord, Augustinus menade att Adams synd medförde att alla människor föds till syndare, dvs. *Adams synd gav upphov till människans nuvarande natur*. Pelagius menade däremot att Adam syndade liksom alla människor syndar, med andra ord är *Adams synd ett uttryck för människans natur*. Scotts påpekande ovan är korrekt: detta medför att pelagianerna svårligen kunde besvara frågan om varför spädbarn lider i

en värld utan arvsynd. Skulle inte därför den augustinska arvsyndsläran kunna beskrivas som en protest mot den individuella vedergällningläran — i synnerhet i fråga om de nyföddas lidande — och därmed som en bearbetning av teodicéproblematiken? Det är ju först när man beaktar denna aspekt som man förstår hans tankar om förhållandet mellan individ och kollektiv, synd och straff, frälsning och fördömelse. Augustinus menade att endast arvsyndsläran kan förklara att det i en värld som styrs av en god och allsmäktig Gud förekommer lidande som inte gärna kan vara den lidande individens fel, med John C. Cavadinis ord:

The doctrine of original sin allows no room for «blaming the victim» of disease or persecution and is meant in fact to deflect the individual's susceptibility to blame.⁴²

På det viset kan det goda förbli en Guds goda gåva och det onda förbli en konsekvens av människans tillkortakommanden. Augustinus har med sitt tämligen trubbiga redskap inte bara befriat Gud från ansvar för människors lidande i denna värld, utan även demolerat den individuella vedergällningsprincipen och därigenom omintetgjort hållningen att den enskilda individen alltid förtjänar det onda som inträffar. Hur kan då Augustinus teologi tecknas i illustrationen? Kanske på följande vis:

Figur 4: augustinsk arvsyndslära



⁴⁰ S.M. Kaye & P. Thomson, *On Augustine* (Belmont et alii loci: Wadsworth, 2001), 24. För ett liknande påstående, se Harrison, 85.

⁴¹ T.K. Scott, *Augustine: His Thought in Context* (New York/Mahwah: Paulist Press, 1995), 215.

⁴² J.C. Cavadini, «The Meaning and Value of Suffering: A Christian Response to Leora Batnitzky», *Christianity in Jewish Terms* (red. T. Frymer-Kensky et al.; Boulder: Westview, 2000), 231.

Avslutning

Denna artikel har beskrivit tre synnerligen olika teologiska förhållningssätt: (1) den rabbiniska agonistiska skrifttolkningstraditionen, (2) gnosticismens revolt mot skapelseteologin, samt (3) Augustinus' arvsyndslära. Det som förenar de tre texttolkningarna är att de alla kan uppfattas

som bearbetningar av teodicéproblematiken. Alla tre vänder sig mot simplistiska förklaringar; alla tre undviker att anklaga den enskilda individen för det som sker; och alla tre kommenterar på olika sätt Hjalmar Gullbergs påstående att «Ordets hydda föll som ett korthus. [...] Att ingen Fader fanns som var i stånd att skydda de sina blev till slut bekant i Lissabon.»⁴³

⁴³ H. Gullberg, *Dikter: Med efterord av Anders Palm* (Stockholm: Norstedts, 1998), 471.

Summary

We are constantly reminded of the problem of evil. There are a number of models attempting to cope with theodicy, but the problem with most of them is that in different ways they tend to legitimate evil and accuse the victims. In this article it is suggested that theodicy may serve as a hermeneutical key when reading often marginalised or misunderstood texts belonging to the Jewish and Christian traditions. This approach is applied to three different textual *corpora*: Rabbinic literature, so-called Gnostic texts, and the writings of Augustine. Read in this way, these texts offer us an insight into the authors' theological priorities. All of them repudiate simplistic explanations which accuse those who have been suffering from misfortune.

