

DET ONDAS PROBLEM

Hade det inte varit alltför främmande för tidsandan skulle vi ha använt ett annat ord än ”det onda” i titeln. Vi skall strax säga vilket. Till att börja med kan vi påpeka att ”det ondas problem”, så som vi alla föreställer oss det, är ett kristet problem. Det uppstår ju inte förrän man menar att det bakom världens olika verklighetsformer finns en förhärskande verklighet som på en gång är absolut god, eller snarare kärleksfull, och oändligt mäktig. Den föreställningen har dock aldrig lyckats slå bestående rot i människans sinne utanför kristendomen. Det ondas problem uppstår när det kommer i kontakt med människotillvarons tragiska omständigheter, och då i första hand som en stöttesten. ”Om det är en allsmäktig och älskande Gud som står bakom världen, hur kan han då låta sina skapade varelser lida så?”

En mycket viktig sak, som jag tror bör läggas till, är att det har funnits två mycket olika inställningar till detta problem inom kristendomen. Det är svårt att förlägga dem till klart markerade historiska perioder. Sanningen att säga brukade de första generationerna kristna helt lugnt ignorera den ena av dem. Ändå verkar moderna människor inte vilja veta av någon annan än just den. Just i detta ligger enligt vår uppfattning det ondas problem. I denna form dök det sporadiskt upp mot slutet av 200-talet, men fram till medeltidens slut befann det sig i utkanten av den stora tankefåran. Det ondas problem, i den form som vidarebefordrats till oss av 1800-talet, kan sägas ha fått en betydande plats i och med Augustinus och hans skrifter mot manikéerna. Men om vi uppfattar vad Augustinus har skrivit i dessa sammanhang som hela hans teori om det onda faller vi offer för en optisk villa. I hans samlade verk är det bara i dessa skrifter som vi finner en motsvarighet till vad vi skulle kalla ”det ondas problem”. På andra håll utvecklar han i mycket högre grad den uppfattning som under en lång tid framöver skulle förbli den förhärskande. I ”Guds stad” finns några av de bästa uttrycken för den. Det var först från 1200-talet, när kampen mot manikeismen (albigenser och katarer) återupptogs och fördjupades, som den inställning började sprida sig som skulle bli den moderna. Efter renässansen tog den allmänt över. På vilket sätt var då den gamla uppfattningen annorlunda? Man kan säga att problemet med det onda så som vi ställer det beskriver det onda som *ett*

koncept. Det är här som viljan att motarbeta manikéismen röjer sig, för den betraktade det onda som *något*. I det ondas problem hade antikens kristenhet snarare sett *någon*. Manikéerna förtingligade det onda. Det kristna motståndet, som använde sig av intellektuellt material från nyplatonikerna och senare från Aristoteles, presenterade det som icke-vara, eller närmare bestämt som en avsaknad. Det ondas problem blev på så vis rent tankemässigt. Man trodde sig kunna komma förbi den nämnda stötestenen genom en enkel begreppsanalys: det onda, vars närvaro i världen jagar skräck i människorna, är inte alls något positivt utan kan reduceras till ett fullständigt negativt begrepp. Men inte bara det: man reducerade det så att det motsvarade vissa goda ting som själva var högst påtagliga. Behandlad som en illusion upplöstes alltså stötestenen i den filosofiska reflektionen.

Det enda beklagliga med denna teori är att dess perfekta logik alltid har förefallit religiöst sinnade människor falsk. Man arbetar med tanken på ett abstrakt ont som är alltför generellt för att inbegripa det verkligt chockerande i det onda när det verkligen dyker upp i världen. Allt man säger kan vara sant, men ingenting svarar längre på den fråga som ställs.

Så har i alla fall många av våra samtida sagt sig uppleva det. Det blir då intressant att fråga sig om den gamla kristna uppfattningen av det onda trots allt inte skulle kunna ge oss ett mer tillfredsställande svar. I den kristna teori som sedan 1500-talet har haft övertaget beskrivs det onda som en abstraktion. Den vände sig mot den manikéiska läran som gjorde det onda till ett ting och levde parallellt med den gamla kristna tanken, som hellre såg en person bakom det onda. Som jag redan nämnt räcker uttrycket ”det ondas problem” inte riktigt till för att beskriva hur man tänkte förr. Det vore bättre att skriva ”problemet med den Onde.” Vi kan notera en betydelsefull detalj: raden *libera nos a malo* i Fader vår, som vi nu alltid översätter med ”rädda oss från det onda”, översattes förr alltid som ”rädda oss från den Onde.” I somliga europeiska språk fortsätter striden mellan de två formuleringarna än idag.

Bland Tysklands protestanter säger alla liberala präster *erlöse uns von dem Böse*, medan det är ett tecken på renlärighet i ortodoxa kretsar att säga *erlöse uns von dem Übel*. Hur det än är med den saken känner man genast att ”problemet med den Onde” är ett helt annat än det moderna problemet. I stället för att ge en lösning på det spekulativa planet får det en att överge det

helt och hållet. ”Den Onde” är inte något ont i sig, men det är ännu mycket mindre ett negativt begrepp. Det är en frihet som förvrängt sig själv. Inget diskuterande kring väsenden?? kan få grepp om hans möjliga existens. Det finns bara ett sätt att bli fri från honom, och det är att en annan tränger in där han har etablerat sig och driver ut honom. Som liknelsen i evangeliet säger måste en ännu starkare bryta sig in i den starkes hus, ta hans vapen, binda honom och kasta ut honom. Den filosofiska föreställningen ger plats åt en historisk föreställning, som man genast känner sig frestad att kalla mytologisk.

Ordet är ute ur säcken Vad betyder det? Här har vi det främsta skälet till att ”problemet med den Onde” har försvunnit, och teologerna själva har dolt det bakom ”det ondas” skärm. När vi talar om djävulen i dag ser vi bara för oss en grotesk figur med horn, smådjävlar som hoppar omkring och grytan som kokar... Ett småleende och en axelryckning befriar oss med andra ord från frågan. Det främsta ansvaret för detta ligger naturligtvis hos ett visst medeltida bildspråk.¹ Det är för övrigt inte det enda område där det har utövat ett menligt inflytande över det kristna tänkandet. Men mest påfallande i all skada den har gjort är vad som har med djävulen att göra. Vi bör också notera att detta är en psykologiskt oundviklig reaktion på rörelsen i motsatt riktning som skedde på det teologiska planet. När det konkreta onda blev till abstraktion hos de lärde blev det till en otyplig realism för de enkla och oskolade. Detta är ett universellt fenomen: när teologin överger existensen till förmån enbart för essensen?? sjunker den förra ned till den grova mytologins nivå.

Något som bör understrykas och som starkt frapperade de grekiskt skolade tidigkristna är att kristendomen helt vände upp och ned på klassificeringarna i den religiösa tanken. Redan hos Platon hade skillnaden mellan *logoi* och *mythoi* visat sig mycket tydlig när det gällde gudarna. Hela spiritualiteten låg i det förstnämnda, och där hade man definitivt anammat den rena abstraktionen. I det senare fanns bara vidskepelser kvar, men det var också bara där som det ännu fanns lite liv. Antiken ansträngde sig för att assimilera de kristna idéerna med hjälp av den filosofiska religionens renade begrepp, men

¹ För övrigt ganska sent och relativt marginellt. De fantastiska romanska fresker man nu återupptäcker lite varstans (jmfrc Marc Thibouts och dom Jean Leclercqs studier i Cahiers de l'art sacré, nr 2, eller Edward Tristrams fina bok, *English Medieval Wall Paintings*, vol 1) visar att den patristiska traditionen förblev stark inom ikonografin åtminstone under högmedeltiden.

kontrasten mellan evangeliet och den mytiska religionen var alltför chockerande för att man skulle våga göra något åt den. Kristendomen visade sig ändå förvånansvärt ovillig att bli till ett *logos*, en *theologia* i den ursprungliga bemärkelsen av termen. I sin stora klarsynthet var Gregorios av Nazianzos lika kritiskt inställd till försöken att begränsa den kristna sanningen till den semitiskt präglade hellenistiska filosofin i dess slutskede som han var till varje försök att jämställa evangeliet och diktarnas verk.²

Med tid och tålmod uppnådde man ändå synteser där föreningen kunde tyckas komplett. Den kristna teori som jag har kallat den moderna hör till dessa. Vi får inte låta oss luras av detta, för teologin har uppnått dessa vanskliga framgångar endast genom att överge en betydande del av vad den ursprungligen förfogade över. Allt detta fick den folkliga fantasin ta hand om så att det på ett fatalt sätt vanställdes och travesterades. Dogmhistorikerns uppgift bör vara att nå bortom dessa skenbilder. Under deras löjeväckande skepnad måste han kunna skönja återkomsten av en frustrerad äldre tankevärld som vägrar att dö. Går han tillräckligt långt tillbaka kommer han att finna att den ännu blomstrar och är fri från förvrängningar. Det är detta som vi skall försöka göra här.

I.

Vi börjar inte vårt studium av gamla kristna dokument på det vanliga viset, med de synoptiska evangelierna. Det som intresserar oss är inte bara de Kristi ord eller gärningar som gårdagens kritiker trodde var mindre präglade av lärjungarnas tankar än andra texter. I stället skall vi försöka finna ut hur de första evangelisterna redan hade tolkat Kristus och hans verk – vad som för dem var tavlans ram. Vi vänder oss till dem som författare lika mycket som vittnen. Som författare kommer de efter Paulus, och helt säkert har de mer eller mindre påverkats av honom. Det är alltså till Paulus vi först måste vända oss.

När man läser hans brev för att ta reda på hur han uppfattade det onda i världen är det en sak som slår en: för honom var världen före Kristus en hemsökt, ja, man måste nästan säga en besatt värld. Ordet besatt är inte helt

² *Teologisk bön V*, 13, 17; PG 36, kol 148 ff.

adekvat, för besatthet brukar ange ett tillstånd där det inte längre finns något ansvar eller kanske aldrig har funnits något. För Paulus handlar det tvärtom om ett tillstånd världen har försatt sig i genom egen förskyllan. I sin oförmåga att ta sig ur det sjunker den villigt varje dag allt djupare ned i det och ökar därmed sin ursprungliga synd.

Två formuleringar ger tillsammans uttryck för detta tillstånd. Världen och människorna har försjunkit i trældom och fiendskap. Redan Romarbrevet och Galaterbrevet använder i denna betydelse orden *slav* (Rom 6:16,17,19,20), *slaveri* (Rom 8:15,21; Gal 4:24; 5:1) och *slava*, som är starkast (Rom 6:6; Gal 4:3,8,9,25). Detsamma gäller för *fiende* (Rom 8:7) och *fiendskap* (Rom 5:10). I Första Korintierbrevet återkommer *fiender* (1 Kor 15:25). Nära ligger också vreden, som enligt en rad texter från Romarbrevet väger tungt på människan och världen (Rom 1:18; 2:5,8; 3:5; 4:15; 5:9; 9:22).

Fångenskapsbrevet från slutet av Paulus' liv bara förstärker detta intryck. Filipperbrevet går så långt att inkarnationen beskrivs som att Guds son har antagit en slavs gestalt (Fil 2:7). Kolosser- och Efesierbrevet betonar mera fiendskapen (Kol 1:21; Ef 2:14,16). Dessa båda brev talar inte bara om vreden som är redo att drabba världen (Kol 3:6; Ef 5:6). Efesierbrevet säger till och med att "av födseln var vi vredens barn" (Ef 2:3).

Men vad är denna trældom som väger så tungt på världen och människan? Vad är det för fiendskap de är utsatta för och som de själva deltar i, så till den grad att den gudomliga vreden vilar över dem?

Paulus tycks inte bekymra sig mycket om att precisera vem fienden är som har tagit över oss. Eller också talar han om olika fiender, olika förtryckare. Rakt igenom hans olika formuleringar ser man ändå att det finns en enhet i detta ondskefulla nätverk, att en enda makt håller i trådarna till alla de olika krafterna. Gentemot Guds sons kungavärdighet utmålar Kolosserbrevet ett gåtfullt "mörkrets välde" (Kol 1:13), medan Efesierbrevet behåller pluralformen och talar om "herrarna i denna mörkrets värld" (Ef 6:12).

Låt oss betrakta de fiender som räknas upp. De som oftast nämns tycks vid första anblicken vara rena abstraktioner. Men Paulus sätt att tala om dem som personer kan inte enbart ses som ett litterärt formgrepp. Även om de inte

själva är personer har man ändå intrycket att de åtminstone är masker. De döljer ett ansikte som förblir i mörkret och som man definitivt föredrar att inte se.

För det första har vi det olycksbådande paret från Romarbrevet: synden och döden. Den första människan låter synden träda in i världen och synden tar med sig döden som sin kumpan (Rom 5:12). Därmed härskar synden, och döden härskar likaså (Rom 5:14,21; 6:12). Enligt en annan framställning går döden från den ene till den andre, medan synden bor i oss (Rom 5:12; 7:17). För att vara mer exakt blir människorna slavar under synden för att sedan skördas av döden (Rom 5:21; 6:16). Paulus kan också vända på det och säga att lönen som synden ger sina slavar är döden (Rom 6:23), precis som vi själva har blivit sålda till synden (Rom 7:14). Synden har för övrigt en tjänande roll i världen (*diakonia*), precis som döden (Gal 2:17; 2 Kor 3:7). För att vi skall befrias krävs slutligen att synden själv blir dömd (Rom 8:2,3) och att döden, som är den sista fienden, besegras (1 Kor 15:26).

Bakom detta första fiendepar dyker ett annat upp. Dragen är mindre tydliga, men det är också därför att det styr från högre ort. Detta nya par utgörs av köttet och världen. Det förstnämnda tycks bekymra Paulus mest, åtminstone i de äldsta breven. Det är mycket svårt att klargöra vad orden ”kött” och ”värld” betydde för de första kristna. Vi löper alltid risken att se substans där det snarare är fråga om tendens. Det är här som de senare metafysiska dualismerna tränger sig in, de som påstår sig tolka Paulus, men egentligen bara förvränger honom. Det finns ett klart bevis för detta. Fördomelsen av köttet och världen åtföljs av honom alltid av en oerhört optimistisk syn på kroppen (*soma*) och skapelsen (*ktisis*). De är båda vigda åt härligheten (1 Kor 16:23; Rom 8:21). Båda är för närvarande offer för ett tillstånd som de inte upphör att protestera mot och vrida sig inför (det talas med anledning av detta om födslovåndor – Rom 8:22; jmf 2 Kor 5:4, 1 Kor 15:53 samt Fil 3:21). Även om de inte kan mer än sucka utan ord är åtminstone dessa suckar samstämmiga med den gudomliga Andens (Rom 8:23-26).

Hur skall vi då definiera ”köttet”? Låt oss säga att det är ett dunkelt men oöverbinnerligt samförstånd inom oss med mörkrets makter, nedärvt tillsammans med vår jordiska natur och förknippat med dess nuvarande tillstånd. Det avgörande materiella elementet i vårt invecklade väsen står inte

i tjänst hos vårt *nous*, som självt befinner sig i samklang med Guds Andes ingivelser, utan visar sig stå under en främmande makts inflytande. Den verkar denna inte bara utifrån, utan också från det inre och färgar själva roten till all vår handling med sin fiendskap mot Gud.

Paulus kan alltså säga att köttets ”sinnelag”, eller, om man så vill, den plan det bär på och kraften den äger att fullfölja den, alltså ”köttets natur”, som är döden. Denna ”natur” är alltså Guds fiende; de som lever i köttet kan inte behaga Gud (Rom 8:6-8). Det finns nämligen en bestämd plan som verkar inskriven i köttet (*pronoia*, Rom 8:6-8), köttet har begär (*epithumia*, Rom 5:16-17); det har en vilja (*telemata*, Ef 2:3) och dess verk utförs i sista hand av människorna (*erga*, Gal 5:19). På ett ställe använder Paulus till och med det paradoxala uttrycket ”köttets *nous*” (Kol 2:18). På ett annat håll talar han om ”köttets barn” (Rom 9:8).

Kosmos, världen, betecknar snarare det faktiska tillståndet hos den skapade verkligheten än verkligheten i sig, utom när ordet används i samma negativa bemärkelse som ordet kött, något som är mindre vanligt hos Paulus. ”Köttet” beskriver det skapades tillstånd *inom* oss, medan ”världen” beskriver dess tillstånd *omkring* oss. Det är främst i Första Korinthierbrevet som denna betydelse förekommer. Den ger intrycket av att det finns en allmän organisation av det ondas makter som mer eller mindre sammanfaller med världsalltets organisation som ordet *kosmos* egentligen betecknar. Det är i den betydelsen som det talas om att världens vishet är en dårskap i Guds ögon (1 Kor 3:19) eller om domen som världen måste undergå (1 Kor 6:2), och det är därför som vi tuktas, för att inte bli fördömda med världen (1 Kor 11:32).

Nära till ordet *kosmos* ligger ordet *aion*, tidsåldern, i synnerhet *denna tidsålder*, i motsats *aion mellon* (jfr också *denna onda tidsålder* i Gal 1:4). Paulus använder alltid uttrycket i betydelsen den rådande världens ordning och alltid i negativ bemärkelse (här sätter Galaterbrevet 1:4 pricken över i:et). Man får inte anpassa sig till den (Rom 12:2); dess vishet är tomhet (1 Kor 2:6-8; 3:18). Kristus har kommit för att befria oss från den (Gal 1:4), medan vi fram till dess levde ”på denna tidens och världens vis” (Ef 2:2), som Paulus säger i en närmast oöversättlig formulering som förenar båda termerna.

Man kunde säga att världen och köttet är liksom instrument som används av den eller de mörka krafter som visar sig i synd och död. På så vis förefaller de mindre personliga än det föregående paret. Om de osynliga händerna som styr världen och köttet skulle släppa taget skulle båda på nytt bli neutrala.

Men vilka är då till sist dessa egendomliga främlingar som styr ”denna tidsålder” och bor i köttet och världen? Fångenskapsbrevet tycks ge en mera exakt bild. Efesierbrevet talar om ”herrarna över denna mörkrets värld” (Ef 6:12). Samma brev säger att det inte är ”mot varelser av kött och blod vi har att kämpa (i Bibeln betyder ”kött och blod” mänskligheten), utan mot härskarna, mot makterna, mot herrarna över denna mörkrets värld, mot ondskans andekrafter i himlarymderna” (Ef 6:12). Kolosserbrevet framställer Kristi seger som en triumf över dessa härskare och makter, en triumf som har avväpnat dem (Kol 2:14-15).

I detta brev tycks de sammanfalla med de högst gåtfulla väsen som den kallar ”kosmiska makter” (Kol 2:8-20), från vilka vi har dött med Kristus. Galaterbrevet har redan nämnt dem.

Där heter det att vi var underkastade dessa makter så länge vi stod under lagen, och det är till ”dessa svaga och ömkliga maktens” slaveri som vi återvänder om vi på nytt tar på oss det lagens ok som Kristus har befriat oss från (Gal 4:3-9). Detta för oss på rätt spår. Det handlar här om regler om dagar, månader och år, medan det i de föregående raderna talas om slaveri under dem som av naturen inte är gudar, men tros vara sådana (Gal 4:8-10). Tydligen betecknar det en kult av stjärnorna (de krafter som styr tidens gång). Att de förknippas med lagen kan tyckas förvånande men kan förklaras av två ting. Det första är den judiska tron att det var änglar som förmedlade lagen till Mose på Sinai (jfr Apg 7:38,53 och Heb 2:2). Paulus ansluter sig uttryckligen till denna föreställning när han säger att lagen ”utfärdades av änglar” (Gal 3:19). Lägg också märke till Hebréerbrevets återhållsamma attityd: ”det är inte änglar han har satt över den kommande världen” (Heb 2:5) – något som låter förstå att den nuvarande världen däremot har lagts under dem.

Vi kan nu överblicka hela argumenteringen. Paulus tänker sig att den rådande världen är från första början gåtfullt beroende av änglarna, så till den grad att de har tjänstgjort som mellanhand mellan Gud och människan. Åtminstone en del av dessa änglar har lämnat Gud och står i varje fall nu i motsättning till

honom. Dessa herrar över makterna eller himlakropparna ställer sig mellan honom och oss och förslavar oss genom att inbilla oss att de är den yttersta – alltså gudomliga – verklighet som världen hänger på. De har lyckats dra med oss i sin fiendskap genom sitt bedrägeri och den falska vishet som de inger människorna liksom genom frestelser för att reta deras sinnliga aptit. Med detta tycks den paulinska cirkeln slutas.

Några egendomliga uttalanden i de första breven får här sin förklaring.

”Denna världens härskare”, om vilka det heter i Första Korinthierbrevet att de inte skulle ha korsfäst härlighetens herre om de hade förstått vilken katastrof det innebar för dem (1 Kor 2:6-8); ”världens ande”, som kontrasteras mot Guds Ande och knappast är mindre personlig än den (1 Kor 2:12); och till sist den helt enastående formuleringen i Andra Korinthierbrevet: ”denna tidsålders gud har förblindat de otroendes sinnen” (2 Kor 4:4). I Galaterbrevets, Efesierbrevets och Korinthierbrevens sammanhang får det egendomliga uttrycket ”denna tidsålders gud” en mening som är skrämmande i sin realism. Det kan samtidigt inte råda någon tvekan om att denne ”gud” är densamme som ”djävulen” i Efesierbrevet 4:27 och 6:2 och den avundsjuke och frestande ”Satan” i Första Thessalonikerbrevet 2:18, Andra Thessalonikerbrevet 2:9, Romarbrevet 16:20, Första Korinthierbrevet 5:5 och 7:5 samt Andra Korinthierbrevet 2:11, 11:14 och 12:7.

Även om Paulus lägger tonvikten på de många onda krafter som omger oss, utgör de för honom tillsammans ett samverkande system. Enheten i detta system leder oss slutligen till en enda ond persons dunkla hemvist. Djävulen uppträder på ett oroande vis parallellt med Gud. Det finns ett ljus centrum omkring vilket skapelsen med ljusets barn kretsar, men detta motsvaras av det mörka kretsloppet av en dunkel skapelse som ligger ovanpå den andra. Den dualism som finns under ytan i Paulus’ hela reflektion kan inte på allvar ifrågasättas. Hos honom kommer frälsningen som en lösning på problemet med den Onde, inte en konceptuell lösning, utan en verklig.

Innan vi tar upp detta bör vi betrakta dualismens natur. Det tillför nya drag som förstärker dess komplexitet på djupet. De texter om makterna vi citerade ur fångenskapsbreven är för det första en smula oklara.

Vi vet inte i vilken grad Paulus själv räknade med de kategorier och hierarkier som så gladdde de judaiserande gnostiker han bekämpar. Han citerar olika termer huller om buller utan att tyckas bekymra sig alltför mycket om det. Utläggarna har gärna svept undan dessa texter och menar att Paulus inte alls tog till sig sina motståndares svammel. I själva verket skär han hänsynslöst rakt igenom alla dessa mystiska världar som varje gnostisk sekt beskriver på sitt vis, med obändig fantasi och föreställningsförmåga. Vilka dessa krafter än är existerar de för honom och äger verklig makt. Om detta råder ingen tvekan, eftersom hela Kristi verk består i att avvärja dem. Det har sagts att detta bara är en bildlig framställning av något som sker enbart i människans sinne, när det befrias från vidskepelse genom den kristna läran. Detta är inte exegetik, det är urvattning av texterna. Med sådana metoder är vissa moderna utläggare knappast bättre i sin rationalism än de andliga tolkarna när de presenterar sina mest fantasifulla påfund.

Men det är inte här som svårigheten egentligen ligger. Snarare är det att Paulus, i samband med Kristi seger och avvärjande av makterna, tycks tala om ”goda änglar” på samma gång som han talar om onda änglar. Det står inte riktigt klart vad som gäller för de förra. Ibland har man velat förklara det med att makterna egentligen är amoraliska, varken goda eller onda liksom många ”demoner” i de hellenistiska religionerna. Detta är en ogrundad förenkling. Den förutsätter att Paulus har ett synsätt som annars är främmande för den kristna tanken. Hur skulle en sådan tanke kunna anammas av aposteln och sedan bara försvinna utan att lämna några spår. Men det finns en allvarigare invändning. Det finns texter där Paulus definitivt talar om de onda makterna (till exempel de som handlar om djävulen, Satan), och andra där han talar om helt goda makter, när han skriver till thessalonikerna om hur änglarna som skall komma med Herren Jesus när han till sist uppenbarar sig, eller till korinthierna om en ljusets ängel som han kontrasterar mot Satan (2 Thess 1:7; 2 Kor 11:14). Om man godtar hypotesen i fråga måste de texter vi här talar om ange en tredje kategori. Det håller inte. Texterna omfattar självklart alla de högre makter som står i rang under det gudomliga.

Det finns ytterligare något som inte stämmer och som är ännu mera förbluffande: den synbara vaghet som gör att Paulus tycks blanda ihop de goda och de onda änglarnas verksamhet. Det verkar nämligen som om han räknar med att de onda änglarna har en viss kontakt med Gud. Här kan man

påminna sig den märkliga historien i prologen och epilogen till Jobs bok. Satan (Åklagaren) uppträder här som en ängel. Han komma och gå i det gudomliga hovet, och Herren Elohim drar sig inte för att samtala med honom. Det finns något av detta hos Paulus. I den personliga bekännelsen i Andra Korinthierbrevet 12:17 ser det verkligen ut som om Gud själv har sänt till honom en Satans ängel – även om det inte är Satan själv – för att pina honom. Och i Första Korinthierbrevet uppträder samme Satan så att han på något vis verkställer den dom som man faller över människor, inte bara när de fördöms, utan märkligt nog när man vill ge dem en räddande tuktan – ”så att hans kropp går under för att hans ande skall bli räddad på Herrens dag” (1 Kor 5:3-5).

Det märkliga tilltar dock och närmar sig det paradoxala. Kanske är det här som lösningen uppenbarar sig, om vi ser alltsammans på ett avstånd som ger nytt djup åt alla perspektiv. Vi försökte nyss räkna upp fienderna som håller oss fångna i ett slaveri som alltid motverkar Gud, även mot vår egen vilja. Vi har inte nämnt dem alla. En av dem har vi dock snuddat vid: det är vreden. Första Thessalonikerbrevet säger att Jesus ”räddar oss från den stundande vreden” (1 Thess 1:10). Romarbrevet säger också att vi skall ”bli räddade från vreden” (Rom 5:9). Efesierbrevet, som också talar om ”vreden”, säger att ”av födseln var vi vredens barn” (Ef 2:3). Samma brev beskriver uttryckligen denna vrede som ”Guds vrede” (Ef 5:6-7). Romarbrevet säger också att ”Guds vrede uppenbaras från himlen och drabbar all gudlöshet och orätt” (Rom 1:18). Gud själv tycks ställa sig i människofiendernas led!

Om det bara rörde sig om vreden kunde man ta sig ur dilemmat via den vanliga flyktvägen: bildspråk, retorisk stil och så vidare. Men det finns en sista fiende som när den dyker upp får alla masker att falla, och det är ”Guds lag”. Det råder nämligen ingen tvekan om att Paulus, framför allt – men inte enbart – i Romarbrevet, framställer den gudomliga lagen som människans stora fiende, den främsta fiende som Jesus har besekrat. Han är så väl medveten om hur detta kan få åhörarnas mest solida föreställningar att vackla att han förekommer deras invändningar. Han sammanfattar och säger att alla är överens om att ”lagen är helig och budordet heligt, rättvis och gott” (Rom 7:12). Men det gör inte att han tar tillbaka något av vad han har sagt. Och detta är: ”lagen framkallar vrede; utan lag ingen överträdelse” (Rom 4:15); ”lagen kom för att överträdelserna skulle bli större” (Rom 5:21); ”finns ingen

lag är synden död. Jag levde en gång när lagen inte fanns för mig. Men när budordet kom fick synden liv, och jag dog” (Rom 7:8-9). Till de kristna säger han däremot: ”ni har dött bort från lagen ... Så länge vi levde på människors villkor var de synder och lidelser som väcks av lagen verksamma i våra lemmar ... Men nu har vi blivit befriade från lagen” (Rom 7:4-6).

Efter att länge ha dröjt vid lagens tillkortakommande, den brist som Romarbrevet nämner, fastslår även Galaterbrevet (jfr början på Gal 3) att ”om Anden får styra er står ni inte längre under lagen” (Gal 5:18). Det sista ordet tillhör Efesierbrevet: ”han har upphävt lagen med dess bud och stadgar i sitt eget kött” (Ef 2:15).

Låt oss överblicka denna serie av förvirrande fakta. De goda änglarna tycks på sina håll förväxlas med och avväpnas tillsammans med de onda när Kristus triumferar. På motsatt vis framstår djävulen som någon som ibland utför Guds verk i den gamla ekonomin, den som fram till tidens slut finns kvar sida vid sida med den som Kristus har påbörjat. Bakom hans egen fiendskap ser vi slutligen också den fiendskap som hör till Guds vrede, ja, till och med den gudomliga lagen, och det verkar som om Kristus räddar oss från den lika mycket som från Satans list. Hur kan man förstå dessa olösliga paradoxer?

Först och främst kan vi säga att de definitivt omintetgör den metafysiska dualism man kunde frestas att lägga bakom det paulinska systemet och ersätter den med vad jag skulle kalla en historisk dualism. Det finns två på varandra följande ekonomier. Den första upprättades genom att den fysiska världen blev underkastad de av Gud skapade goda ”makterna”, och särskilt den främste bland dem, ”denna världens furste.” Denna första ekonomi har misslyckats på grund av det brott som dess ledare begick, och om inte hela så åtminstone en avsevärd del av den hierarki han förestod följde honom i fallet. Ekonomin består dock. Inte för alltid, men så länge som den varar, behåller ”denna världens herrar” och ”de kosmiska makterna” sin gudomligt givna auktoritet med den makt som hör till den, hur de än använder den. Å ena sidan missbrukar de den när de vänder de lägre varelsernas dyrkan mot sig själva, i stället för att rikta den mot Gud som de borde. Å andra sidan är det också uppenbart att de lurar sig själva och i all sin ondska inte gör annat än att de ovetandes tjänar Guds plan. Denna paradoxala situation kommer i dagen genom blindheten hos ”denna tidsålders herrar”, som har korsfäst härlighetens

herre, något som de skulle ha aktat sig noga för att göra om de hade förstått vad det innebar (1 Kor 2:8). Genom att till sitt yttersta förvränga den ekonomi som blivit dem anförtrodd förstörde de dess själva drivkraft. Hädanefter kan en annan ekonomi ta dess plats, där det är den nya mänskligheten, Kristi mänsklighet, som härskar i Guds namn, Gud och människa tillsammans.

Sett ur detta perspektiv klarnar allt. De goda änglarna drabbas av Satans svek och fall, inte personligen, utan som medlemmar i en andlig enhet vars ledning har fallit och därmed hela dess struktur.. De kommer förvisso att samarbeta med den nya ekonomin. De kommer till och med att inta en hedersplats. Men de kommer inte längre att vara herrar. Det är som medhjälpare till en ny herre som de uppträder, nämligen den siste Adam, den gudomliga människan. De är nu underkastade den värld som de tidigare härskade över, eftersom den nya mänskligheten tar del i dess styre och är ett med Kristus, sitt huvud i en enhet de själva inte kan göra anspråk på. Det är därför som Paulus kan säga: ”vet ni inte att vi skall döma änglar?” (1 Kor 6:3). Detta är också precis den situation som han i Galaterbrevet beskriver som vår egen när det gäller lagen som änglarna har skänkt. Vi stod under lagen, alltså under änglarna på samma sätt som en arvinge under en förmyndare. Så länge som arvingen inte är myndig är förmyndaren hans herre. Men när den förre blir myndig blir den senare på nytt vad han förut var, nämligen en enkel tjänare – för att säga det rent ut: en slav – i det hus där arvingen genom arvsrätten är herre (jfr Gal 3:22-24).

På motsvarande vis består den gamla ekonomin, med dess grundläggande relationsnät, så länge den inte en gång för alla har ersatts av Kristi definitiva ekonomi. Satan förblir denna världens furste och är i själva sin ondska verktyget för den rättmätiga vrede med vilken Gud genom honom drabbar alla dem som följt med i hans revolt. Inte desto mindre utför denna vrede den frälsande kärlekens arbete. Ty när Satan försökte få den att drabba den gudomlige mästare som kommit till mänskligheten för att förinta det sataniska väldet, då gjorde han slut på den makt han hade. Man kan säga att när han försökte vända den gudomliga vreden mot Kristus uppenbarade lagen den oändliga kärlek som den innesluter. För att uttrycka det på ett mera enhetligt vis är det kanske bättre att säga att kärleken, som ur syndens perspektiv framstår som vrede, blir sig själv så snart den kommer i kontakt med ”den helige och rättfärdige” som Gud har gjort till ett med synden för vår skull, så att vi genom honom skall bli till ett med Guds rättfärdighet (2 Kor 3:23-24).

Satan störtar alltså sig själv i fördärvet. Dem som definitivt väljer att göra uppror tillsammans med honom drar han med sig i domen över sig själv, och han bryter ned den struktur som gör att världen tillhör honom genom att korsfästa Kristus, huvudet och kroppen (Kol 2:14). Denna struktur var enbart lagen, som är god i den mån den ger uttryck för Guds rättfärdiga vilja, som är världens mönster, men samtidigt människans fiende i den mån den gör henne till ett offer för Satans straff. Hon har ju följt med i hans uppror. Lagen ointetgör av Kristus på korset, därför att på korset uppenbarar sig hela den absurda situation i vilken den första ekonomin hade fallit, till följd av sina styrande makters förvridenhet hur god den än var i princip. Detta förvrängda sinne nådde sin höjdpunkt när det kom i kontakt med den gudomliga kärlekens yttersta initiativ.

På detta sätt framgår att den djävulska böjelsen alltid medför en inskränkning. Den håller sig till det första planet av Guds initiativ. Den vägrar att följa med i utvidgandet och håller fast vid vad den har. Men den passeras av och liksom dränks i kärlekens stigande flod. Det andra kapitlet i Filipperbrevet ger ett slags beskrivning av världens två på varandra följande principer: den som ville röva åt sig jämlikhet med Gud och störtades; och den som utplånade sig själv i sin kärleks givmildhet och upphöjdes över all skapad makt.

Av allt detta ser vi att den dualism vi konstaterade inte alls förminskar Gud och på inget vis berövar honom halva universum, utan från båda hållen leder den till Gud. Det är inte så att Gud skulle vara splittrad. Vad han vill är att hans skapade varelser skall ha tillgång till både friheten och det fria svar på den skapande kärleken som är ”tro” i paulinsk bemärkelse. Den första gåvan är förutsättningen för den andra. Men tar man den för dess egen skull skymmer den bort den skapande kärleken. Så uppstår en konflikt vars möjlighet framstår som ett nödvändigt villkor för den högre enhet som eftersträvas av själva den kärlek som har skapat friheten. När vi säger detta är vi redan på väg mot frågor som inte längre hör till Paulus. Det är dags att gå över till de synoptiska evangelierna.

II

Ett gemensamt drag hos Matteus, Markus och Lukas är att Kristi verksamhet börjar med dopet i Jordan. För alla tre är det väsentliga i denna händelse att

den gudomliga Anden steg ned över Jesus. De är vidare överens om att Andens första verk är, för att använda Markus kraftiga ord, att driva ut Jesus i öknen (Mark 1:12), där han möter djävulen och övervinner hans frestelser. 1800-talets historiker betraktade evangelierna enbart som en gruva av information om Jesu livshistoria och avfärdade denna episod som en meningslös konstighet. Rent litterärt sett är det ett allvarligt misstag. Man kan knappast betvivla att denna händelse har avsiktligt placerats i början av evangeliet, för att understryka parallellen med berättelsen om människans frestelse i början av Första Moseboken. Evangeliet framställs för oss som en ny början på Adams historia, det vill säga människans historia. Vad det beträffar var Milton mera klarsynt än många moderna exegeter, eftersom han förlade sin bibliska berättelse just mellan dessa två episoder, *Paradise lost* och *Paradise regained*.

Denna parallell hör samman med föreställningen om den andre Adam, som exegetiken ännu inte har gett tillbörlig vikt och betydelse, i synnerhet hos Paulus. Det verkar som om det är denna föreställning som ligger bakom begreppet ”människoson”, som betecknar Jesus och enbart förekommer i evangelierna³. I den tidiga undervisningen var det säkert ett bekant tema att jämföra Adam och Kristus i frestelsescenen, med Satan i bakgrunden, utpekad som ursprunget till högmod och begär. Det är ju detta vi finner bakom Filipperbrevets andra kapitel. I allmänhet är kritikerna överens om att detta kapitel inte består av författarens egna tankar och hänvisar till en hymn som filipperna kände till, och kanske också innehåller ett utdrag ur hymnen ifråga. För att återvända till synoptikerna får frestelseberättelsen hela sin betydelse inte bara på grund av sin plats i begynnelsen, utan också på grund av sin relation till dopet, och i synnerhet till Andens nedstigande. Man får intrycket att Anden sänker sig ned över Jesus för att få honom att drabba samman med djävulen. Intrycket bekräftas definitivt av de följande berättelserna, tagna som en helhet. Man behöver knappast understryka vilken plats synoptikerna ger åt utdrivandet av onda andar. Det är alldeles tydligt att det för dem att demonutdrivandet tillsammans med helbrägdagörelserna är Jesu typiska aktivitet. Det är poänglöst om man säger att de därmed framställer vissa helanden i enlighet med gängse uppfattningar. Motsatsen ligger närmare sanningen: det är djävulsutdrivandet som i vissa fall tar formen av helande. Att Jesu uppenbarelse i världen medföljdes av enastående djävulska

³ förutom Stefans utrop i Apostlagärningarna 7:56.

uppträden och att han gjorde dem om intet är inte en bisak för dem. Det är deras grundtanke.

Om man vill avgöra vilken betydelse synoptikerna tillmäter rollen som exorcist i Jesu verksamhet behöver man bara läsa hur de tolv kallades till att ta del i hans verk. Markus skriver: ”Han utsåg tolv som skulle följa honom och som han skulle skicka ut att predika och ha makt att driva ut demoner” (Mark 3:14-15). Strax innan han blir förrådd, när man talar om för honom att Herodes vill döda honom, säger Jesus själv i Lukasevangeliet: ”hälsa den räven att i dag och i morgon driver jag ut demoner och gör de sjuka friska, och på tredje dagen är jag vid målet” (Luk 13:32). Men inom ramen för hans undervisning är det ett stort tal som är särskilt betydelsefullt. Matteus och Lukas förmedlar det till oss i ungefär samma termer (Matt 12:22-32, Luk 11:14-23). Några judar (fariséer, preciserar Matteus) påstår att det är med demonernas furste Beelsebul som han driver ut demonerna. Anklagelsen hade förresten redan gjorts i Markus 3:23. Jesus protesterar våldsamt. Tre ting följer därav: förkunnelsen att det är med Guds Ande som han driver ut demonerna; liknelsen med den starke mannen som binds och avväpnas av en som är ännu starkare; samt uttalandet om den oförlåtliga synden mot den Helige Ande (som har gett upphov till så många blodfattiga kommentarer).

Det första fastslåendet bekräftar det vi säger: Guds Andes särskilda verk, som i denna världen utförs av Kristus, är att driva ut den onde anden. Genom det sätt på vilket den ene eller den andre av evangelisterna framställer detta kastar det dessutom ett starkt ljus över de synoptiska evangeliernas centrala begrepp, nämligen Guds rike. Jesus säger ju att det som man verkligen ser i hans verk är hur Satans rike går under. ”Vet då att Guds rike har kommit till er genom detta”, säger han. Vi hänvisas vi på nytt till det stora temat med två ekonomier som efter vad vi har sett underbygger hela den paulinska tanken. Guds rike, som kommer i Människosonens gestalt, är främst ett rike som skall få Satans rike på fall, det rike som befästs i denna världen genom den gamle Adams svaghet.

Det är just detta som liknelsen om den starke mannen säger. Den starke var trygg i sin borg. Men när en som var starkare kom tog han hans vapen, slängde ut honom och tog hans plats, efter att ha berövat honom allt. Det är

helt tydligt vad liknelsen avser, om den tillämpas på Kristi verk i detta sammanhang.

Under dessa omständigheter är det kanske lättare att förstå allvaret i att synda mot den Helige Ande. Först och främst ser man att denna synd består i vägran att se Guds Andes seger över den Onde i de verk som Sonen utför bland oss. Så snart denna vägran blir absolut blockeras alla utvägar. När det övernaturliga skeende som gjorde det möjligt att på nytt ta upp Adams, den första människans, olyckliga upplevelser inte alls blir erkänt för vad det är, då lönar det sig inte att Guds rike är nära. Man har inte tagit emot den erbjudna möjligheten att komma ut ur trældom och fiendskap. Hädanefter är man fast i det. Det betyder att hela Kristi verk består i att Satan fördrivs. Annars skulle inte den enda oförlåtliga synden vara denna medvetna blindhet, som vägrar att se hur en Ande ut en annan i honom. Ingenting klargör mer tydligt vilken uppfattning synoptikerna gjorde sig om Jesu uppgift och den situation där den utfördes.

Om vi vill lyfta fram allt i dessa evangelier som har att göra med Guds rikes motstånd mot Satans rike bör vi citera även liknelsen om ogräset (Matt 13:24-30). Den ger oss ett historiskt perspektiv på den samtida utvecklingen, utifrån Kristus, av de båda rikena här på jorden, som på ett oupplösligt sätt är inblandade i varandra. Det är enbart domens slutliga katastrof, utlöst av Kristus själv, som en gång för alla skall sära på de två rikena och krossa ett medan de andra upphöjs.

III

Låt oss nu vända oss till det fjärde evangeliet. Rent allmänt sett skulle helheten av de johanneiska skrifterna vara värd en utläggning av samma omfång som den vi ägnade Paulus. Eftersom utrymmet är begränsat skall vi dock begränsa oss till två kommentarer.

När man kommer från de paulinska texterna förefaller de johanneiska skrifterna vid första anblicken ligga helt stilla. Här råder det rofyllda skådandet av de för detta evangelium så typiska stora idé-bilderna: ljuset, livet, sanningen och härligheten. Men om man undersöker dessa före-

ställningar lite noggrannare finner man en bakgrund av motsättningar som är minst lika starka som hos Paulus, även om de här utvecklas på ett mera lyriskt än dialektiskt vis. För att vara mera exakt avtecknar sig den första av de termer jag nämnde mot ett mörker man ständigt påminns om. Sanningen att säga kan hela det fjärde evangeliets utveckling förefalla just som ett drama, ett som inte bara är mänskligt, utan kosmiskt, och där ljuset drabbar samman med mörkret. Ljuset kommer till sist att skingra mörkret, men till priset av en dödlig kamp.

Ljuset hör till Gud och Kristus. ”Jag är världens ljus”, utropar Jesus i evangeliet; ”den som följer mig skall inte vandra i mörkret” (Joh 8:12). Notera att han talar på tempelförgården under de sista dagarna av lövhyddofesten, alltså när man hade tänt stora kandelabrar i hela staden. Detta är också vad det första Johannesbrevet säger: ”Och detta är det budskap som vi har hört av honom och förkunnar för er: att Gud är ljus och att inget mörker finns i honom” (1 Joh 1:5).

Ändå finns mörkret, och det fyller världen. Evangeliets prolog definierar hela Kristi liv och verk i denna enda fras: ”ljuset lyser i mörkret, och mörkret har inte övervunnit det” (Joh 1:5).

Origenes har helt säkert hämtat stöd i betydelsen av *katalambano* andra gången som Johannes använder ordet (”vandra medan ni har ljuset, så att mörkret inte övervinner er”, Joh 12:35), när han frågar sig: skall man verkligen översätta det som ”mörkret har inte övervunnit det”⁴, det vill säga släckt det? I det andra sammanhang som jag nu nämnde markerar Jesus motsättningen på ett liknande vis: ”jag är ljuset som har kommit hit i världen för att ingen som tror på mig skall bli kvar i mörkret” (Joh 12:46). Den mening som författaren lägger i uttrycket ”bli kvar i mörkret” preciseras av en fras i det första brevet: ”den som hatar sin broder är ännu kvar i mörkret ... han vandrar i mörkret och vet inte vart han går, ty mörkret har gjort hans ögon blinda” (1 Joh 2:11). Lägga på nytt märke till den aggressiva tonen i dessa ord. Den ständigt närvarande fiendskapen förklaras i ett viktigt stycke av evangeliet:

⁴ inte, som ibland har skett, ”mörkret har inte tagit emot det.”

Detta är domen, att när ljuset kom in i världen, då älskade människorna mörkret mer än ljuset, eftersom deras gärningar var onda. Den som gör det onda avskyr ljuset och kommer inte till ljuset, för att hans gärningar inte skall avslöjas. Men den som handlar efter sanningen, han kommer till ljuset, för att det skall bli uppenbart att han gör vad Gud vill (Joh 3:19-21).

En sista uppgift om motsättningen skänks i det första brevet. Där avslöjas hur det skall sluta: ”mörkret viker och det sanna ljuset lyser redan” (1 Joh 2:8). Här utgör på nytt antitesen ljus-mörker både ram och bakgrund för framställningen av Jesu liv hos Johannes, i synnerhet sammandrabbningen mellan Jesus och ”judarna” omkring den blindföddes helande i kapitlen 7 till 10. På höjden av denna kris säger Jesus:

Om Gud vore er fader [vilket de nyss sagt att han är] skulle ni älska mig, ty jag har utgått från Gud och kommer från honom. Jag har inte kommit av mig själv, utan han har sänt mig. Varför fattar ni inte vad jag säger? Därför att ni inte kan lyssna till mitt ord. Ni har djävulen till fader, och ni vill göra vad er fader önskar. Han har varit en mördare från första början, och han står utanför sanningen därför att någon sanning inte finns i honom. Men jag talar sanning, och därför tror ni mig inte. Kan någon av er bevisa att jag har syndat? Om jag talar sanning, varför tror ni mig då inte? Den som har Gud till fader, han lyssnar till Guds ord. Men ni lyssnar inte, därför att ni inte har Gud till fader (Joh 8:42-47).

Kontrasten som beskrivs här är just den mellan ljus och mörker, även om det inte utsägs en enda gång. Hela denna text har sanningen som axel, och den johanneiska sanningen är inte annat än Guds/ljusets verklighet, som man lär känna i kärleken och är motsatt världens mörka ärebetygelser (jfr Joh 3:21, ovan citerat). Den visar oss alltså hur det kommer sig att mörkret har en positiv existens: det omger nämligen djävulen. Lägg märke till hur grov dualismen förefaller: ”...därför att *ni inte kan lyssna till mitt ord*”⁵, säger Jesus. Det finns inte några andra nytestamentliga skrifter som ger ett lika starkt intryck av en antagonism man inte kan göra något åt som de johanneiska.

⁵ ”inte står ut med att höra mitt ord”, enligt Bibeln 2000 (övers. anm.).

För att ge de föregående begreppen hela deras värde bör vi sätta dem i samband med Uppenbarelsebokens bildspråk. Man har ofta påpekat förekomsten av ljusmetaforer, i synnerhet det skinande vita (motsvarande ordet *lampos*) som visionären låter alla som hör till Kristus stråla av (jfr för bara ordet *lampos* Upp 15:6, 19:8, 22:1,16). Men detta ljus avtecknar sig alltid mot en synnerligen mörk bakgrund. Till slut segrar det, i det himmelska Jerusalem där ingen natt längre råder, men först efter en utdragen och väldig kamp mot mörkrets makter. Det är inte förvånande att de johanneiska skrifterna har liknats vid iranska framställningar, där hela världen består av en kamp mellan mörkret och ljuset.

Ändå finns det vissa skillnader som slår igenom. Vår andra kommentar kommer att hjälpa oss att förstå detta. Det har att göra med den johanneiska världsuppfattningen. Ordet ”värld” återkommer förvånande regelbundet hos Johannes. Och det är slående att det överallt betecknar något negativt, utom i några undantagsfall. Dessa är för övrigt markanta – både den berömda texten, ”så älskade Gud världen...” (Joh 3:16) och den i det första brevet, där Kristus kallas för ”världens frälsare” (1 Joh 4:14).

Vi såg att hos Paulus är det ”köttet” som är mest framträdande i det fiendepar som ”världen” och ”köttet” formar. Hos Johannes är det tvärtom, och man kan rentav säga att köttet har alltför lite utstrålning för att kunna betraktas som en verklig fiende (jfr till exempel Joh 3:6 och 6:53). Denna skillnad förklarar hur Johannes’ dualism kan verka lika skarp eller skarpare än den vi finner hos Paulus, samtidigt som det inre livet ingen annanstans uppvisar en sådan stillhet och frid. Motsättningen sker hädanefter inte längre i människan, åtminstone inte i den kristne, utan utanför henne.

Världen har inte känt ljuset, trots att det fanns där och var världens upphov. Den kan inte ta emot sanningens Ande. Den frid Jesus ger är inte som världens. Världen hatar Kristus och hans lärjungar, för lärjungarna är inte av världen och inte heller Kristus. Kristus visar på världens synd. Världens glädje, liksom dess frid, är motsatt den glädje och frid Kristus ger. Kristus har övervunnit världen. Kristus ber inte för världen – han säger det uttryckligen. Världen har inte lärt känna Gud. Till slut säger Jesus också till Pilatus att hans rike inte är av denna världen (Joh 1:10; 14:17,27; 15:18,19; jmf 17:14-16; 16:8,20,39; 17:9,25; 18:36).

I Första Johannesbrevet är det hela ännu tydligare:

Älska inte världen och det som finns i världen. Om någon älskar världen finns inte Faderns kärlek i honom ... Världen förgår med sina lockelser... (1 Joh 2:15,17).

De falska profeterna kommer från världen där Antikrists ande redan har kommit, och det är därför som världen lyssnar till dem. Men ”den som är född av Gud besegrar världen”, och ”den seger som har besegrat världen är vår tro” (1 Joh 5:4-6). Till sist ett ord som säger allt: ”hela världen ligger i den Ondes våld” (1 Joh 5:19).

Från och med evangelieprologens första ord kan man dock se att världen hos Johannes, precis som köttet hos Paulus, inte är ond av naturen: den är ljusets verk. Ljuset har därför inte sänts för att döma världen (underförstått: fördöma den), utan för att rädda den (Joh 3:17). Detta på grund av den stora kärlek Gud har till världen, vilken sträcker sig ända till utgivandet av hans ende Son (Joh 3:16). Det är alltså inte förvånande att en Jesustitel som bara finns hos Johannes är ”världens frälsare.” Det blir ännu tydligare när Jesus själv, strax före sitt lidande, förklarar: ”nu faller domen över denna världen, nu skall denna världens härskare fördrivas” (Joh 12:31). Detta ord kan jämföras med det man finner i Första Johannesbrevet och som tycks handla om den Helige Ande: ”han som är i er är större än han som är i världen” (1 Joh 4:4). Med dessa två texter förs vi tillbaka till exakt den tanke som i synoptikerna tar sig uttryck i liknelsen om den starke mannen.

Vi skall inte gå längre än så i vår undersökning av Nya testamentet. Hela dess lära om ondskan, hela dess lösning på det ondas problem, kan sammanfattas i ett ord från Hebréerbrevet, som återkommer som ett ledmotiv genom hela den patristiska traditionen:

Då nu barnen [alltså människorna] är av kött och blod måste han [Kristus] på samma sätt bli människa, för att han genom sin död skulle göra dödens herre, djävulen, maktlös och befria alla dem som genom sin fruktan för döden varit slavar hela sitt liv (Heb 2:14).

* * *

Om vi inte redan hade uttömt läsarens tålamod skulle ingenting ha varit lättare än att visa hur dessa Skriftens tankar utvecklas i hela den patristiska litteraturen.

Kyrkofäderna kom att uppvisa en oändlig mängd variationer och utläggningar av dödens och syndens tema (i synnerhet den synd som för dem var den största, nämligen avgudadyrkan), liksom död och synd som mänsklighetens tyranner. De gjorde detsamma också med det övergripande temat om den demoniska fångenskapen, hur den håller oss fast och hur vi kan komma ut ur den och dra världen med oss. Vi skulle ha behövt säga ett ord om ökenfäderna, det vill säga de första munkarna, och något om liturgin.

Kyrkohistorikern Karl Heussi har betonat vilken betydande plats som inom den tidiga monastiska spiritualiteten har getts åt föreställningen att askesen är en kamp med djävulen. Denna spiritualitet är häpnadsväckande för moderna betraktare, med alla sina djävulshistorier sida vid sida med en utomordentligt balanserad och insiktsfull psykologi. Närmare bestämt följer munken Kristus i det att han, driven av Anden, ger sig ut i öknen för att där möta djävulen och övervinna honom.⁶

Vad liturgin beträffar har den för oss ett enastående intresse i det att den kan betraktas som en kvarleva av gamla föreställningar i en värld där dessa praktiskt taget har försvunnit. Det räcker med att gå igenom Stilla veckans texter eller dopliturgin för att varsebli detta.

Denna utläggning som har begränsats till den objektiva historien, men det kanske kan vara mig tillåtet att belysa de stora dragen mitt ibland alla detaljer som kan fördunkla dem. För de gamla kristna var världen, eller närmare bestämt skapelsen, först och främst ett andligt förverkligande. Det sträckte sig långt utanför gräserna för den rent mänskliga spiritualitetens trånga krets. Den synliga värld som omger oss var snarare bara återskenet av och liksom dubbelgångaren till ett ofantligt, andligt kosmos. Det är hela detta kosmos, skapat gott av Gud, som har fallit. Det föll därför att de högsta av de skapade andarna, eller kanske den högste av de skapade andarna, föll, den efter vilken allt hade upprättats i Guds första plan. Men inom detta universum dök emellertid en ny möjlighet upp genom människan och Adams skapelse, ett

⁶ *der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, s 107.

tillskott av frihet i den trålbundna världen. Detta tillskott hade dock ingen framgång. Människan, med sitt lägre sinne, lät sig förföras av det högre skapade sinne på vilket materien själv beror. Guds arbete, om man så kan säga så, stannade inte vid detta första fruktlösa försök att föra sin vilseledda skapelse tillbaka till sig. På samma sätt som han hade fått den fria människan att uppstå i den trålbundna materien, fick han Gudsmänniskans segerrika frihet att uppstå i den i sin tur trålbundna mänskligheten. På så vis försonade han skapelsen med sig genom en sista sammanfattning, trots det ursprungliga fallet och dess upprepade bakslag. På domedagen, när hela världen i sin helhet är redo för den slutliga uppsplattningen, kommer han så att utplåna varje spår av Lucifers olydnad från kosmos.

Denna uppfattning och denna lösning på det ondas problem tycks mig ha intresse även i dag. På ett djupare plan ser jag gärna att detta ett sätt att betrakta saker och ting kan motsvara vad den existentiella tanken söker, i lika hög grad som vad jag har kallat den moderna inställningen inte gör det. Det är teologernas sak att visa om de, liksom den skriftlärd som evangeliet prisar, kan ta fram gammalt och nytt ur sin skattkammare, allt efter som det lämpar sig.

Louis Bouyer