

DET ONDA OCH TEOLOGINS BEGRÄNSNING

Hur skall man handskas med det onda i kristen teologi? I det följande skall jag närma mig denna fråga genom att ta upp vad som rimligen kan betraktas som en annan intellektuell tradition, nämligen framställandet av teodicéer, och förhållandet mellan teologin och denna andra tradition. Vad jag skall försöka visa är att kristen teologi *inte* bör framställa teodicéer samtidigt som den *inte* bör ignorera det slags problem som teodicéerna försöker svara på. I stället bör den erkänna att den står inför frågor som den inte kan svara på och vara redo att bekänna sådant som den inte kan få rätsida på.¹

I teodicéframställningarnas tradition, såsom den kan observeras till exempel i samtida religionsfilosofiska texter, lägger man fram några satsar – att Gud är allsmäktig och allvetande, att Gud är god och att det onda finns i världen – och frågar sig hur de kan samsas med varandra. Problemet är lätt att förstå och framstår som centralt för nästan vilket slags religiös troende som helst. Det är dessutom ett problem som kan användas pedagogiskt – ett lätt framställt och intellektuellt sett renskuret pussel som man kan lägga fram inför studenterna. Det är ett pussel som man kan erbjuda olika lösningar på eller på vilket man kan bygga ett argument för Guds icke-existens, låt vara oftare i teorin än i praktiken.

Det är inte svårt att hävda, som vi strax skall se, att mönstret för denna frågeställning, såsom vi finner det i religionsfilosofiska texter och liknande platser, är en typisk produkt av upplysningstiden snarare än en teologisk tradition. Det är inte heller svårt att i detta slags diskussioner om Gud och det onda finna ett antal problematiska aspekter som noga har analyserats av författare som Kenneth Surin och Terrence Tilley. Detta lämnar emellertid frågan öppen hur en kristen teolog som ser både teodicéernas ursprung i upplysningstiden och problemen de rymmer skall ställa sig inför dem. En möjlighet, som Surin och Tilley på sinsemellan olika vis har utnyttjat, är helt enkelt att förkasta hela den fråga som teodicéerna tar upp, byta ämne och insistera på att de kristna helt enkelt tänker och talar om det onda på ett

¹ Jag står i tacksamhetsskuld till Isabel Wollaston och Philip Goodchild, som har kommenterat tidigare utkast till denna text.

annorlunda vis. Man kan med andra ord betrakta den fråga teodicisterna ställer som oberättigad. Detta är dock inte den enda vägen och jag skall försöka visa att det är ett alldeles för drastiskt svar.

En annan möjlighet är att acceptera teodicéns fråga, eller snarare att acceptera att frågor av detta slag med rätta uppstår inom och omkring kristet tänkande, utan att för den skull följa med religionsfilosoferna när de försöker *svara* på sådana frågor. Om det är rätt att betrakta teodicéframställandets tradition som något främmande för den kristna teologin är det ändå något främmande som teologin kan lära sig av, något främmande som kan hjälpa teologin att definiera sin egen natur och utforska sina begränsningar.

Detta är naturligtvis ett abstrakt sätt att närma sig en diskussion om det onda. Jag börjar inte med en diskussion om den elfte september, amerikansk militarism, ekonomisk orättvisa, människohandel eller någon annan samtida förfärlighet. I stället vänder jag mig direkt till frågan om hur ett akademiskt tänkesätt förhåller sig till ett annat. Det är kanske alltid farligt för en akademisk teolog att diskutera det onda. Det ligger alltid nära att bli anklagad för att spela harpa medan Rom brinner eller rentav hjälpa det onda på ett eller annat vis. Ändå finns det somligt som kan sägas till försvar för en diskussion om den ganska abstrakta frågan om förhållandet mellan teologi och teodicé. För det första är teodicéfrågan något som i högsta grad fascinerar både studenter och andra med det minsta intresse för teologi (eller kanske även utan intresse för teologi). Gymnasister är till exempel fascinerade av försvaret av den fria viljan. Många av dem bedömer teologiska uttalanden i andra områden efter den grad till vilken de bidrar eller ej till svaret på frågan om det onda. Om man lägger inför dem någon tanke om synd och nåd eller naturen av Guds förhållande till skapelsen, kan de mycket väl förkasta den om de uppfattar det som att den förringar den fria viljan och därmed försvagar argumenten för den. Att gå igenom teodicén – eller åtminstone det rätta teologiska svaret på teodicén – är alltså om inte annat av pedagogisk betydelse. För det andra är den inställning jag här kommer att försvara – nämligen att det finns giltiga frågor som vi inte har några giltiga svar på – visserligen inte särskilt tillfredsställande på det pastoralplanet, men den är bättre än de båda alternativen, som är antingen att ge fel svar eller att visa ett slags teologisk aggressivitet mot dem som ställer frågan.

I det följande skall jag därför säga lite mer om vad jag menar med teodicé, gå igenom ett antal skäl till att undvika det (av vilka några kommer från Surin och Tilley och några från mig själv) och till sist ägna mig åt frågan vad detta leder till för teologin. Låt oss komma ihåg att det redan finns ett mycket vanligt svar på frågan om vad teologin skall göra om den inte ägnar sig åt teodicé, nämligen att den i stället skall förkunna Guds lidande.

Föreställningen om Guds lidande verkar fascinera professionella teologer nästan lika mycket som den fria viljans teodicé fascinerar studenterna. Det betyder att om man i dagens teologiska miljö finner en teolog som menar att kristen teologi inte borde framställa teodicéer, så kan man vara nästan säker på att nästa fras eller stycke kommer att innehålla något om Guds lidande. Vi skall emellertid inte följa den linjen här, av skäl som strax skall anges. Frågan blir då vad man gör när man varken tänker framställa en teodicé eller anser det lämpligt att hänvisa till Guds lidande.

I

Man finner en klassisk formulering av ”det ondas problem” hos David Hume, som lägger den i munnen på Philo i del X av *Dialoger om den naturliga religionen*:

”Vill han (Gud) förhindra det onda, men är oförmögen att göra det? I så fall är han maktlös. Kan han, men vill inte? Då är han ond. Både vill och kan han? Varifrån kommer då det onda?”²

Det hör till religionsfilosofins vardag att framställa detta eller liknande problem, ge svar på det och diskutera och analysera andras svar. Vad man kallar det ondas problem är vad som är mest centralt i ämnets kurser och textböcker, möjligen med undantag för bevisen för Guds existens. Flera av dem som har framställt de mest inflytelserika teodicéerna under de senaste årtiondena – Hick, Plantinga, Swinburne – är sådana som har utövat stort inflytande som religionsfilosofer.³

² Philon kallar dessa för ”Epikuros gamla frågor”.

³ Man kan göra en rad skillnader, både i hur ”det ondas problem” framställs och i lösningarna som prövas. Problemet kan presenteras som logiskt (kan man hävda att Gud är fullkomligt god, allvetande och allsmäktig samtidigt som man säger att det onda finns?) eller som en fråga om bevisföring (kan förekomsten av meningslös ondska i stoppr kvantitet räknas som *bevis* mot tron på Gud och därmed göra påståendet att Gud finns mindre trovärdigt?). Problemet kan vidare framställas ateistiskt (som något som på avgörande eller

Även om samtida religionsfilosofer ibland hänvisar till vissa tidiga gestalter eller teman i traditionen – Hick är till exempel känd för att ta upp Augustinus och Ireneaus teodicéer – så finns det skäl till att betrakta det som de håller på med som något som har fått sin karaktär främst under upplysningstiden. Vad som är mest påfallande är att den Gud de diskuterar i förhållande till det onda framställs som en abstrakt enhet med ett antal egenskaper, en Gud som kan beskrivas utan hänvisningar till några särskilda berättelser och utan att diskutera inkarnationen, kristologin eller Treenigheten. Med andra ord rör det sig om en allmän teistisk tro vars koherens de utforskar eller försvarar. Kristendomen uppfattas i allmänhet som något man får fram genom att lägga några extra trossatser till teismens grundsats.⁴ Det är inte bara det att Gud diskuteras utan anknytning till det kristna tänkandets traditionella mönster.⁵ Det onda diskuteras också utan anknytning till något större teologiskt sammanhang, liksom det ondas förhållande till Gud. Teodicén framställs som ett problem man studerar för sig, ett enkelt formulerat filosofiskt pussel som en teist måste ta itu med, snarare än något som skulle kunna uppstå i ett samtal om till exempel skapelsen eller Guds relation till historia eller kristologi.

Inget av detta utgör i sig ett skäl till att förkasta framställandet av teodicéer såsom det sker hos religionsfilosoferna. Vad jag hittills har sagt visar att

betydande vis motsäger tron på Gud) eller apologetiskt (som ett pussel troende ägnar sig åt). Slutligen kan de som vill ge svar försöka göra en framställning av Gud och världen som verkligen förklarar det ondas existens, eller så kan de sikta lägre och lägga fram argument som visar att det onda inte utesluter Guds existens eller gör den osannolik. I Plantingas framställning är det bara de förstnämnda som kallas för teodicéer medan de senare, som motsvarar vad han själv gör, kallas "försvar". Jag för min del använder för det mesta begreppet teodicé i en vidare bemärkelse som täcker alla försök till svar på vad som kallas det ondas problem. Jfr inledningen till Marilyn McCord Adams och Robert Merihew Adams, red. *The Problem of Evil* (Oxford, Oxford University Press 1990) för en djupare diskussion angående några av skillnaderna jag har nämnt. Rent generellt kommer sådana skillnader inte att vara av central betydelse för denna reflektion. Man kan betrakta det slags försvar Plantinga sätter upp – ett som inte säger något om världen som den är utan bara om hur den logiskt talat kunde vara – som mindre utsatt för kritiken som följer här, men helt kommer det inte undan.

⁴ Uttryckt i mera tekniska termer gör religionsfilosoferna skillnad mellan "begränsad" och "utvidgad" teism. Kristendomen är ett slags "utvidgad" teism.

⁵ Det kan invändas att det finns framstående exempel på kristna tänkare före upplysningen som var helt redo att diskutera Gud på ett sådant abstrakt sätt, till exempel Thomas Aquinas i stora delar av *Summa Theologica*. Det ligger utanför ramen för denna text att gå på djupet i denna fråga, men jag tror att man kan säga att Aquinas och andra av hans slag i själva verket, trots de ytliga likheterna, höll på med något helt annat än upplysningstidens gestalter eller större delen av den samtida religionsfilosofin, både vad beträffar sammanhang, mål, förutsättningar och form. För ett näraliggande argument, se Nicholas Wolterstorff, "The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics," i *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment*, red. R. Audi och W. J. Wainwright (Ithaca: Cornell University Press, 1986). Jfr också Fergus Kerr, *After Aquinas, Versions of Thomism* (Oxford, Blackwell, 2002).

sådana diskussioner är av ett annat slag än det mesta av traditionell kristen teologi. Att teodicén är så präglad av upplysningen är visserligen tillräckligt för att en kristen teolog skall börja undra om det trots allt inte finns något som har slagit fel här – tillräckligt för att lyfta den teologiska skölden, så att säga. Religionsfilosofernas främmande tillvägagångssätt utgör emellertid inte något avgörande bevis för att det som de gör inte skulle vara av värde för teologin, åtminstone inte utan vidare argument. Filosoferna kan hävda att de helt enkelt framställer problemets centrala logiska struktur i abstrakt form, så att de bättre kan koncentrera sig på det – det är ju trots allt så man oftast kommer någon vart i det intellektuella. Svaren de då finner kan sedan fyllas ut med traditionella teologiska element. Vi kan emellertid för tillfället lämna åt sidan frågan om ett sådant tillvägagångssätt i princip kan accepteras, för det finns faktiskt *andra* skäl till att förkasta teodicéernas olika argument.

Kenneth Surin och Terence Tilley går i sina respektiva verk *Theology and the Problem of Evil* och *The Evil of Theodicy*, till våldsamt anfall mot hela teodicéverksamheten.⁶ I centrum för den mångsidiga kritik de två författarna gör står att teodicéer, enligt dem, har en tendens att försätta både författare och läsare i fel förhållande till det onda, eller mera exakt till bestämda former av det onda. De försöker att försona oss med sådant som är ont så som vi inte borde bli försonade. Vad de som förespråkar teodicén verkar säga är att om man ser tillräckligt långt och verkligen får det rätta perspektivet så ligger inte allting så dåligt till. Det sker bland annat genom att diskutera det onda på ett abstrakt sätt, som något allmänt, vilket ger oss tillfälle att bortse från konkreta former av ondska. Skulle teodicisterna avlägsna sig från den helt allmänna nivån så är det vanligen bara för att göra en skillnad mellan två olika kategorier av ondska, nämligen det moraliskt onda och det naturligt onda. Det är en särskilning som enligt Tilley låter oss förbise eller ignorera allt det som går fel utan att ha att göra vare sig med ett individuellt dåligt val eller en naturkraft.

Vidare talar de flesta teodicéer, om än ibland lite trevande, om det större goda – Gud tillåter det onda därför att det på något vis behövs i ett större sammanhang som är mycket gott. Det kan vara en värld där den fria viljan är möjlig och därmed också kärlek, relationer, moraliska framsteg och

⁶ I Surins fall är attacken begränsad till vad han kallar teoretiska teodicéer, i kontrast till såkallade praktiska teodicéer som han betraktar som mera giltiga. Detta är en skillnad vi skall återkomma till.

personlighetsutveckling och så vidare, eller helt enkelt en värld som i själva verket är den bästa av alla möjliga världar. Teodicistens främsta uppgift är att visa att det större goda verkligen inte är föreställbart och inte på något vis möjligt om det onda avlägsnas, så att Guds allmakt inte förminskas. Allt detta kan säkert verka rimligt så länge som man begränsar sig till det onda som en abstrakt företeelse. När man ställs inför konkreta former av ont håller det dock inte måttet längre.

Ett numera stående sätt att visa detta är att peka på förintelsen eller särskilt hemska historier från förintelsen. Kan någon med minsta moraliska känsla betrakta detta som acceptabelt och tillåtet i avsikt att nå ett högra gott? En annan klassisk metod är att kalla på Ivan Karamasov med sin övertygelse om att ingen som helst slutlig harmoni kan rättfärdiggöra att barn, eller ens ett enda barn, svälter och dör.

Den mest genomgående och kanske också minst manipulativa framställningen av detta slags uppfattning som jag känner till finns i Marilyn McCord Adams verk.⁷ Adams börjar med två viktiga klargöranden. Först gör hon skillnad mellan å ena sidan Guds godhet till världen i globalt perspektiv, och å andra sidan Gud kärlek och godhet till enskilda personer. Sedan inför hon en kategori som hon kallar ”det fasansfullt onda”. För att framställa en fungerande teodicé menar hon att det inte räcker med att visa att Gud åstadkommer tillräckligt mycket gott rent *globalt* för att det onda skall ”besegras eller väga lättare” på den globala vågen, så att det goda kan sägas, när man ser på världen i sin helhet, överträffa eller övervinna det onda. Man måste också visa att Gud älskar och är god mot *varje människa*. Detta är något som blir alldeles särskilt problematiskt för vanliga teodicéer när man tar med existensen av det fasansfulla onda i räkningen. Detfasansfullt onda är enligt hennes definition sådant som, ifall det skulle bli del av ens liv, gör att man skäligen kan tvivla på att livet alls kan vara något gott för en.⁸ Vissa av de exempel hon räknar upp är när ”en kvinna blir våldtagen och hennes armar huggs av; när man utsätts för psykisk och fysisk tortyr som avser att förstöra ens personlighet; när ens djupaste engagemang förråds ... Incest utförd av en

⁷ Jfr till exempel ”Horrendous Evils and the Goodness of God” i *The Problem of Evil* och i synnerhet boken med samma namn, *Horrendous Evils and the Goodness of God* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1999).

⁸ Detta är en parafraaserad version av hennes något mera tekniska definition som ges på sidan 26 i *Horrendous Evils and the Goodness of God*.

förälder ... Deltagande i nazisternas dödsläger; atombomber som släpps över befolkade områden”;⁹ när man förtär sina egna barn eller råkar bli anledningen till att den man mest älskar går i döden. Ont av detta slag ”gör i ett slag slut på möjligheten av en positiv, personlig mening”, säger hon.¹⁰ Det är inte bara att det väger tyngre än allt annat gott och meningsfullt som kan finnas i livet, så att det skulle behövas *massor* av gott för att uppnå jämvikt. Nej, ont av detta slag besestrar, överväldigar och förstör allt som är positivt i den drabbade personens liv, eller vekrar åtminstone göra det.

Adams menar att de vanliga traditionerna faller sönder när man tar det fasansfullt onda i beaktande. Inget hjälper – inte den fria viljans existens, hur bra den än förmodas vara; inte möjligheten av kärleksfulla relationer och personlighetsutveckling för många människor i den stora världen; inte ens föreställningen att detta är den bästa av alla tänkbara världar. Med andra ord skulle inget av allt detta ge en människa som fallit offer för det fasansfullt onda, skäl till att betrakta sitt liv som något verkligen gott för henne själv. Det går inte att säga att Gud har varit god mot en sådan människa. En teodicé som kan visa att Gud har varit god mot världen i sin helhet men *inte* mot enskilda personer är, som sagt, helt inadekvat.

Om man går med på detta resonemang misslyckas de vanliga teodicéerna på ett avgörande intellektuellt plan.¹¹ De kan helt enkelt inte på rätt sätt täcka ett stort antal mycket *bestämda* onda företeelser som förekommer i vår värld. Vad kritiker som Surin och framför allt Tilley gör är att de förespråkar tanken att ett sådant intellektuellt misslyckande också har en moralisk dimension. Om teodicéerna fungerar på så vis att de uppmuntrar oss till att försonas med det onda och gå med på det, ja, kanske inte ens se det värsta av det därför att det inte passar in i mönstret, då är de dåliga för oss och över huvud taget inte bra.

Det är en intressant fråga om man kan beskylla teodicéerna inte bara för ett intellektuellt misslyckande utan också för ett moraliskt. Religionsfilosofer

⁹ "Horrendous Evils and the Goodness of God", s 211-212.

¹⁰ *Horrendous Evils*, s 27.

¹¹ Jag använder ordet "vanliga" här, därför att undantag måste göras för Marilyn McCord Adams egna positiva förslag. Adams framställer sitt verk som en lösning på det ondas logiska problem, så i en vid bemärkelse kunde det räknas som en teodicé. Hon vägrar emellertid envist att finna "moraliskt tillfredsställande skäl till varför Gud skulle ... tillåta det onda" (s 53-54). I stället koncentrerar hon sig på att visa att Gud kan "besegra" det fasansfulla och därmed vara god mot individuella människor.

kommer säkert att känna sig orättfärdigt dömda av kritiker som missförstår deras ansträngningar. Plantinga medger till exempel öppet att hans teodicé inte är avsedd för pastoralt bruk. Han vet att det inte är det rätta sättet att tala till någon som lider. Han ägnar sig inte åt pastoralt arbete här, han gör något annat. Man kunde lätt bredda det till att säga att det inte är teodicisternas uppgift att lära oss de rätta praktiska svaren på bestämda former av det onda – kamp mot orättvisa, tröst till de lidande, bekännelse och ånger för våra egna synder och så vidare – eller ens att det är nödvändigt att vi får noga beskriva och nämna dessa former av ont. Vad de ägnar sig åt är en mera teoretisk verksamhet som inte avser att ge oss moraliskt och praktiskt stöd i livet i världen. De kan för all del medge att allt detta andra – att se bestämda former av det onda och kunna svara på dem – är något som är nödvändigt, rentav viktigare än att framställa teodicéer, men tycker kanske inte att detta behöver minska giltigheten i deras eget teodicéframställande. Huruvida detta kan accepteras som giltigt försvar är förbundet med större frågor om vad akademiskt tänkande är och dess politiska och praktiska engagemang. Det kan i alla fall med säkerhet hävdas att om teodicéernas allmänna stämning och sista ord är tillfredsställelse – en känsla av att det i grund och botten är som det skall med världen som vi ser den – då finns det ändå ett problem. Även om man inte sträcker sig till att aktivt fördöma det som moraliskt otillräckligt så riskerar det att framstå som smaklöst för den som inte fullkomligt avskärmar sig från den omgivande verkligheten.

Till den kritik som jag här har dragit från Surin, Tilley och Adams – att teodicéer inte kan handskas med olika bestämda former av ont och att de uppmuntrar oss till fel slags förhållande till det onda – vill jag nu lägga ytterligare en punkt. Nästan alla samtida teodicéer är nära förknippade med en vidspridd men beklaglig teologisk förutfattad mening om följderna av människans fria vilja. Detta begrepp är på ett eller annat vis centralt för nästan alla samtida teodicéer, antingen direkt eller inom ramen för vidare begrepp som karaktärsutveckling och själens tillblivelse. Utan att ge människan (och kanske andra moraliska aktörer) frihet som oundvikligen kan användas i ont syfte kan Gud inte skapa en värld i vilken gott bruk av människans frihet, rätta moraliska val, kärleksfulla handlingar och relationer och gudstillvändhet är möjliga.

Bakom denna nästan alltid förekommande aspekt av teodicéerna ligger förmodandet att det gudomliga och det skapade befinner sig och måste befinna sig i något slags tävlan. Ju mer Gud gör, desto mindre kan vi göra. Ju mer Gud verkar, desto mindre är vi fria. Om vi skall bli verkligt fria att göra det goda, svara på varandra och svara på Gud, då måste Gud någon gång, någonstans, dra sig undan. Mänsklig frihet förutsätter Guds icke-inblandning, åtminstone när valet sker, och det är också i denna mänskliga frihet, som är något mycket gott, som en betydande källa till det onda ligger.

Allt detta tas för det mesta för givet i dagens tänkande.¹² En handling kan inte vara både fri och determinerad på en och samma gång. Antingen är den fri eller så är den orsakad, men inte båda två samtidigt. Att sätta dem i kontrast på detta sätt är emellertid inte den enda utvägen när det gäller att tänka på hur Gud förhåller sig till Guds skapelser. Man kan också säga att ju mer Gud verkar som skapare, desto mera existerar vi till fullo, och ju mer Gud engagerar sig med oss, desto friare är vi. Det kan stämma att i den mån mina handlingar determineras av skapade orsaker är de inte fria, men det följer inte därav att *Guds* roll i min handling spelar samma roll. Det kan också vara sant att jag som förälder måste dra mig tillbaka för att ge mina barn tillbörlig frihet, men det betyder inte nödvändigtvis att Gud måste dra sig undan från oss för att ge rum för vår frihet. Tänker man så innebär det, såsom jag framställer det, att man blandar ihop Gud med den skapade varelsen – att man utgår från att Gud är verksam på samma nivå som vi och att hans handlande oundvikligen står i konkurrens med och stör de skapade varelsernas. Som jag framställer det behöver min mor hålla sig på ett visst avstånd för att låta mig som vuxen bli mig själv, men Gud behöver snarare hålla sig så nära som möjligt för att nå samma mål.¹³

¹² Jfr Kathryn Tanner, *God and Creation in Christian Theology* (Oxford, Blackwell, 1988) för ett argument beträffande den typiska moderna förvrängningen av det traditionella kristna sättet att ställa Guds herravälde i förhållande till det han gör genom de skapade varelserna.

¹³ Det bör anmärkas att religionsfilosoferna är väl medvetna om att den fria viljans försvar är avhängigt vad som kallas "oförenlighetssynen" på friheten – det vill säga föreställningen att frihet är oförenligt med determinism – och att det finns sådana som förespråkar motsatsen, alltså förenlighet. Vad jag här beskriver kan betraktas som ett slags förenlighetslära, men det är inte förenlighetslära i dess vanliga, filosofiska form. Om man utgår från det jag har visat på förblir man, eller kan man åtminstone förbli, oförenlighetsläran trogen inom ramen för skapade orsaker. Man kan säga att frihet är att inte determineras av någon skapad orsak. Även om jag framställer ett slags förenlighetslära är det alltså inte förenlighetsläran så som den vanligen uppfattas.

Man skulle gå bortom gränserna för detta studium om man ville utforska de förmoderna teologiska källorna till detta slags tänkande hos S:t Thomas och andra, betrakta dess samtida förespråkare som Herbert McCabe eller Kathryn Tanner eller undersöka om det är möjligt att förstå nåden på ett icke-pelagiskt sätt utan ett sådant synsätt. Det är emellertid möjligt att helt kort ange två skäl till att föredra detta synsätt framför dess alternativ. För det första ger det god hjälp att bevara skillnaden mellan skapare och skapat, mellan Gud och mänsklighet, inte genom att göra Gud avlägsen och främmande för oss utan genom att insistera på att Gud är närmare oss än vi ens kan föreställa oss. För det andra undviker det en farlig sak som det kontrasterade synsättet mycket lätt kan leda till, nämligen att vi uppfattar Gud som fjärran från det mesta av det som vi i själva verket mest uppskattar och respekterar i vår värld. Detta är något som Nicholas Lash påpekar i en rad frågor i *Believing Three Ways in One God*: "Gör inte Gud städer likaväl som stjärnor? Är Guds självutgivande, Andens närvaro, inte lika nära och direkt grundläggande för löften och för symfonier som för plutonium och slam?"¹⁴ Om vi utgår från att det som är friast i det mänskliga på något vis måste ske på avstånd från och är oberoende av Gud, då måste vi säga att medan den naturliga världen helt klart är Guds skapelse så är allt som kommer av civilisationen förknippat med skaparen bara på avlägset och indirekt sätt.

Vad vi har kunnat konstatera är alltså att människans och kanske andra skapade varelsers frihet spelar en avgörande roll i nästan alla samtida teodicéer och denna frihet kan för det mesta spela en sådan roll bara därför att den förmodas vara *oberoende* av Guds kontroll. Gud begränsar sin verksamhet för att ge rum åt vår frihet. Om vi förutsätter att Gud i själva verket är den som ligger bakom våra handlingar när vi är som friast, då hjälper det inte alls att föra in friheten i teodicédiskussionerna. Det gör det bara värre. Om Gud är ursprunget till våra fria handlingar och i synnerhet till våra goda gärningar, låter han då vår frihet springa fel?

Man kan förstås vända på argumentet här. Många bland de moderna tänkarna skulle kanske svara på den just beskrivna icke-konkurrerande förståelsen av Guds och människans verksamhet på följande vis: allt detta är i sin ordning, i den mån det alls är begripligt. Men vad säger vi då om det onda? Hur kan man alls förklara var synd kommer ifrån om man påstår att Gud är så nära

¹⁴ Nicholas Lash, *Believing Three Ways in One God* (London: SCM, 1992), s 51.

inblandad i människans fria handlande? Jag har visat på ett problem med teodicéerna, nämligen att de förutsätter att Guds och människans handlingar konkurrerar med varandra; men andra kommer att säga att den föreslagna, icke-konkurrerande uppfattningen av Guds verksamhet har just det problemet att den inte kan vara del av någon teodicé, den kan bara tystna när den ställs inför det faktum att något har gått snett.

II

Vi kan nu ta upp den fråga som först ställdes. Om det finns skäl att inte anamma något av de föreliggande ”svaren” på ”det ondas problem”¹⁵ eller någon variant eller kombination av dem, vad skall då den kristna teologin göra när den ställs inför just detta problem? Vad jag föreslår är att det finns två grundläggande alternativ. Ett är att förkasta frågans giltighet, vägra att alls diskutera problemet och därmed ”byta ämne”. Detta är vad Kenneth Surin och Terrence Tilley gör på lite olika vis. Det finns mycket som talar för detta, men jag anser att det kan betraktas som en överreaktion. Det andra alternativet är att acceptera frågan och dess giltighet, men att erkänna att den kristna teologin är fullkomligt ur stånd att erbjuda ens början på ett svar. För att vara mera exakt är det kanske inte just denna fråga som behöver accepteras utan snarare det faktum att frågor av detta slag, frågor med liknande struktur, med rätta uppstår både i människor liv och i teologiska system. De bör kanske inte spela lika stor roll i det kristna livet eller i den kristna teologin som de gör i religionsfilosofin, men de är likafullt giltiga.

Terrence Tilley är våldsammast i sitt förkastande av allt som har med teodicé att göra. Teodicéer är destruktiva framställningar som suddar ut och befäster det onda. Vad bör vi då sätta i teodicéernas ställe? Å ena sidan föreslår Terrence att vi bekämpar teodicéerna i sig. De bör visas motstånd, avbrytas, motsägas och överges. Å andra sidan bör vi sträva efter att avslöja det onda (”identifiera dess olika former”), upptäcka dess orsaker (”förstå hur det

¹⁵ Det finns ett undantag. Som redan nämnts ovan har jag inspirerats av Marilyn McCord Adams kritik av andra samtida religionsfilosofers teodicéer, men jag har egentligen inte angett några skäl till att förkasta hennes egna positiva förslag. Det är sant att hon på ett sätt ger svar på det ondas problem genom att visa hur Gud kan framställas som rent logiskt oförenlig med det onda, men hon undviker att ge ett ”svar” som andra gör. Det vill säga att hon inte vill svara på frågan varför Gud låter det onda ske.

uppkommer”) och göra oss av med dem (”stärka det försoningsverk som skall övervinna dem”).¹⁶ Kort sagt skall vi släppa frågan i dess abstrakta och allmänna form och koncentrera oss på vad som kan göras i förhållande till konkreta former av det onda.

Surin däremot förkastar inte teodicén helt och hållet, utan förkastar ”teoretiska” teodicéer till förmån för vad han kallar ”praktiska teodicéer”. Han betraktar som teoretiska teodicéer sådana som ägnar sig åt det ondas begriplighet, den logiska möjligheten av både det ondas och Guds existens eller det ondas betydelse som argument (om det borde räknas som skäl för att inte tro på Gud). Praktiska teodicéer är sådana som försöker svara på frågan om vad Gud gör och därefter vad vi gör för att övervinna det onda och lidandet.¹⁷ För exempel på sådana praktiska teodicéer vänder han sig till Dorothee Sölle, Jürgen Moltmann och P. T. Forsyth. Här är det inte fråga om att förklara det onda eller förklara hur det onda kan finnas i en värld som skapats av en god Gud, utan snarare om att utforska hur Gud svarar på det onda – hur Gud identifierar sig med och lider tillsammans med sina skapade varelser och gör att de räddas.

Surin presenterar det han gör som ett skifte i strategi och tonvikt från ett abstrakt, teoretiskt och metafysiskt tillvägagångssätt till ett sätt att handskas med problemet som är konkret och koncentrerat och har korset som mittpunkt. Det kan inte förnekas att det som Surin tar upp – den teologiska reflektionen om korset och frälsningen, frågan om Guds svar på det onda – är avgörande för ett komplett kristet svar på det onda. Det spelar faktiskt rent allmänt en större roll än ursprungsfrågorna (hur uppstod det onda, hur är det möjligt, varför tillät eller tillåter Gud det över huvud taget). Å andra sidan har emellertid Surin inte bara skiftat strategi och tonvikt, som han verkar förmoda – han har bytt ämne. Han ger inte ett bättre svar på frågan än vad teodicéerna vanligen gör eller ett bättre tillvägagångssätt för att handskas med deras problem. Han släpper deras fråga, deras problem, och tar upp något annat i stället.

Ett skäl till varför Surin inte anser sig byta ämne är att föreställningen om den lidande guden spelar en viktig roll i de såkallade praktiska teodicéerna.

¹⁶ Terrence Tilley, *The Evils of Theodicy* (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1991), s 250.

¹⁷ Kenneth Surin, *Theology and the Problem of Evil* (Oxford, Basil Blackwell, 1986), s 67.

Varken Surin eller de författare han tar upp hävdar att det faktum att Gud lider gör det onda, eller ens lidande, till något gott i sig eller att det förklarar varför Gud i första hand tillåter det. Inte desto mindre är det något som ofta anses tillräckligt för att *rättfärdiggöra* Gud i en lidande värld. Sålunda finner vi Surin i färd med att berömma citera uppfattningen att ”en frälsningens Gud skulle rättfärdigas i sitt skapande av en värld med så mycket smärta och lidande enbart om han var redo att dela smärtans och lidandets börda med dem han har skapat.”¹⁸ Detsamma med motsatsen: ”Den Gud som friställer sig från offrens lidande kan inte rättfärdigas, varken av människor eller av sig själv.”¹⁹ Här finns alltså en förbindelse mellan Surins två grupper av tänkare. Alla är de engagerade i teodicé i den bemärkelsen att de är engagerade i att rättfärdiga Gud.

Hjälper verkligen föreställningen om Guds lidande att rättfärdiga Gud? Man kan argumentera mot det på ganska allmän grund. Teologer som gör det förkastar en tradition som är missförstådd och vanställd och som i själva verket, åtminstone i vissa fall, närmar sig tanken om Gud på ett bättre och mera givande sätt än det som de vill ersätta den med. Det ligger dock utanför ramarna för denna skrift att göra det.²⁰ För att vara mer exakt är det i vilket fall svårt att se hur Guds lidande verkligen kan hjälpa när det gäller att handskas med det onda. Om Gud verkligen behöver rättfärdigas så räcker det inte med att säga att han lider för att det skall ske. Att jag gör mig själv illa när jag misshandlar mina barn gör inte misshandeln mer acceptabel. Om man menar att det finns en nivå på vilken Gud är ansvarig för det onda eller lidandet, om det nu är därför att han orsakar det eller tillåter det eller därför att han skapar en värld i vilken det sker, så är det svårt att se hur det skulle minska hans ansvar för det att han själv deltar i lidandet.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., s 149.

²⁰ Jfr den genomtänkta och imponerande argumentationen i Thomas Weinandys bok *Does God Suffer?* (Edinburgh: T & T Clark, 2000). Jag skulle vilja lägga till hans argument att när en samtida teolog säger att Gud lider och en traditionell teolog säger att Gud är lidelselös, så befinner de sig inte nödvändigtvis på samma nivå. Den ene förkunnar inte nödvändigtvis vad den andre förnekar. Att säga att Gud är lidelselös och bortom all förändring är, kan man säga, detsamma som att hävda att vissa kategorier över huvud taget inte kan användas till att tala om Gud. De kan på sin höjd bidra till en bild av vad Gud liknar. Det är en fråga om grammatik snarare än om avbildande. Därför vore det från en sådan traditionell synvinkel sett precis lika olämpligt att beskriva Gud som statisk som att beskriva honom som satt i rörelse. Om detta stämmer hävdar egentligen inte nutida teologer det som tidigare teologer förkastade, de bara bryter en grammatisk regel som tidigare teologer ansåg att de måste följa.

Det föreligger dessutom en viss risk för att de som förespråkar en lidande Gud faller i samma fälla som teodicisterna i det att de förminskar det fasansfulla i det onda och erbjuder ett perspektiv i vilket alltihopa, på något plan, redan är acceptabelt. De verkar åtminstone liksom teodicisterna åstadkomma ett slags intellektuell lösning till Gud och det onda, så att disharmonin mellan vår gudsbild och vårt medvetande om det onda i världen omkring oss försvinner och de två försonas i tanken på att lidandet redan finns i Gud. Moltmann talar faktiskt inte bara om Gud som lider i Auschwitz utom om Gud i sitt lidande som en tröstekälla för dem som var i Auschwitz.²¹ När man tänker efter är detta ganska intressant. Moltmann själv var inte i Auschwitz. Han hänvisar inte till några bestämda vittnesbörd om att någon i Auschwitz fann tröst i denna föreställning.²² Han vill ta Auschwitz på fullt allvar och ändå dämpar han vår uppfattning av lidandet där genom att hävda att de som var i Auschwitz fann tröst. Att försätta Gud mitt i ondska och lidande börjar alltså på något vis att göra allting acceptabelt. Det gör Auschwitz till något som kan fogas in i och tas om hand av vår kristna teologi. Den kristne har placerat sin Gud mitt i det och nu har det tämjts en smula, det hotar inte längre att sätta stopp för teologin.

Det finns en risk för att tonvikten på Guds lidande blir lättvindig, i synnerhet om det framställs som något nytt och betydelsefullt. Vad Moltmann gör kan uppfattas som att de kristna tar över judarnas lidande utan berättigande.²³ Det är emellertid inte bara i relationen mellan kristna och judar som något kan gå fel här, utan också i relationen mellan kristna och ateister. Att hävda att Gud lider gör det alltför lätt för en teolog att försätta ateister i en besvärlig position – det går inte längre att anklaga Gud eftersom han nu själv lider mer än någon annan.²⁴ Det kostar naturligtvis inte teologen något att efter eget behag

²¹ "Gud led också och gav så tröst i detta helvete, där det mänskligt talat inte fanns något att hoppas på." *History and the Triune God* (London: SCM, 1991), s 29.

²² Det måste sägas att Moltmann säger detta om Gud som lider tillsammans med människan och ger tröst i ett vidare sammanhang av "sådant som har kommit fram under teologiska diskussioner mellan judar och kristna efter Auschwitz".

²³ För kritik av Moltmanns mycket inflytelserika bruk av en historia från Elie Wiesel, se J-B Metz, "Facing the Jews: Christian Theology after Auschwitz" i Fiorenza and Tracey, red. *The Holocaust as Interruption* (Edinburgh: T&T Clark, 1984), citerad i *Theology and the Problem of Evil*, s 124, samt Marcel Sarot, "Auschwitz, Morality and the Suffering of God," *Modern Theology* 7 (1991), 135-152.

²⁴ Inom ramen för mänskliga relationer skulle detta ofta framstå som i högsta grad manipulativt. Föreställ er en förälder som anklagas för att ha gjort sina barn illa på något bestämt vis och som försvarar sig med att berätta hur mycket han eller hon har utstått för barnens skull.

tillskriva Gud vilken grad av lidande som helst, men det gör det enkelt att ta lidandet på allvar och kanske rentav känna sig stå på offrens sida.

Kritiken har bara skisserats i stora drag och är högst kontroversiell. Oavsett om man betraktar den som giltig eller ej är det klart att det inte ger något *direkt* svar på teodicéfrågan att ta upp Guds lidande, åtminstone inte i dess vanliga upplysningsvariant. Det är därför som Surins övergång från teoretiska till praktiska teodicéer faktiskt innebär att man byter ämne.

Surin nämner eller antyder dock ett skäl till att hans ämnesbyte kan berättigas – ett skäl till att släppa frågan som går bortom det faktum att alla dess svar är i högsta grad otillfredsställande. Eftersom den är framställd av upplysningstiden är frågan problematisk i sig själv. Surin lyfter fram korsets teologi och i dess perspektiv ”uppenbaras Guds sanna gudomlighet på den korsfäste Jesus av Nasarets kors”. Om detta är sant kan det enligt Surin vara så att

”den treenige Gudens sanna gudomlighet ... faktiskt står i motsättning till teodicisternas väsentligen *metafysiska* uppfattning av Guds väsen. Det är det slags uppfattning som gör att teodicisten kan tala om gudomliga attribut som allmakt, allvetande och godhet utan att nämna korset eller treenighetslivet i (de kristnas) Gud.”²⁵

Med andra ord kommer själva de termer med vilka problemet formuleras från en felaktig filosofisk teism. Man kan byta ämne inte bara därför att frågan inte kan besvaras utan därför att det är en så problematisk fråga att den aldrig borde ställas.

Är det då inte berättigat att betrakta det ondas problem, såsom det framställs av religionsfilosoferna, enbart som en upplysningsprodukt, och därmed som något den kristna teologin lugnt kan förbise? Mycket kan sägas till förmån för denna uppfattning. Det är uppenbart att under upplysningstiden fick frågor om det onda av detta slag en betydelse, en intellektuell vikt och självklarhet som de aldrig tidigare hade haft. Det är uppenbart att det ondas problem såsom det presenteras av religionsfilosoferna inte är en tidlös fråga utanför historiens ramar, ett universellt mänskligt pussel. Människor i olika samhällen och olika

²⁵ *Theology and the Problem of Evil*, s 67.

delar av den kristna traditionen har formulerat mycket olika slags frågor när de har ställts inför olika former av det onda. Som redan har påpekats finns det dessutom något som är mycket främmande för kristendomen i upplysningstidens abstrakt framställda Gud med sitt eller dess abstrakt framställda och bestämda antal attribut.

Trots allt detta är det emellertid en alltför enkel läsning att bara ignorera det ondas problem såsom upplysningstiden presenterade det. Mer än en kristen teolog vill nog hålla med Surin om att kristen teologi inte fungerar med en abstrakt Gud som har ett antal egenskaper, men oavsett om de gör det därför att de håller på betydelsen av den fortlöpande berättelsen för den kristna tanken eller därför att de liksom Surin anser att den kristna grunduppfattningen utgår från kristologin och korset eller av något annat skäl, så är det ändå mycket troligt att något av upplysningstidens problem, någon version av det eller något som liknar det, kommer att komma tillbaka och spöka.

Låt oss till exempel förmoda att man i kristet tänkande, om det förstås rätt, inte leker med en statisk gudomlighets postulat utan snarare koncentrerar sig på och verkligen träder in i en berättelse om hur Gud handskas med världen. Låt oss också förmoda att det är en berättelse som riktar vår uppmärksamhet till sådant som förbunden mellan Yahveh och Israel, människornas uppror och Herrens trofasthet, snarare än till abstrakta begrepp som allmakt, godhet och medgivande av det ondas existens. Allt detta kan vara sant, men det måste också sägas att det är en berättelse som inte bara sträcker sig framåt, till en väntad eskatologisk lösning, utan också bakåt i tiden, till världens skapelse. Och Gamla testamentets anspelningar här och var på något som ser ut som en ursprunglig konflikt mellan Gud och vattniga, monsterlika kaoskrafter är, åtminstone om berättelsen framställs på det traditionellt kristna sättet, definitivt underkastad bilden av Gud som styr i allsmäktig frid utan motstånd och i kontroll av allting. Berättelsen rör sig förvisso mest om hur Gud *handskas med* oordning, avbrott, kaos, olydnad och uppror, men den framställs ändå på sådant vis att det åtminstone inte är onaturligt att ställa sig frågan hur allt detta kunde tränga in i en berättelse som började så fridfullt och välordnat. Berättelsen är inte uppbyggd *omkring* dessa frågor, men den är gjord på så vis att man kan ställa en sådan fråga, som är nära släkt med teodicisternas fråga.

Eller låt oss förmoda att vi säger, som de tänkare gör som Surin föredrar, att kristen teologi borde ha korset som mittpunkt och definitivt vara kristocentrisk. Korsets teologi och kristocentrismen blir emellertid betydelsefulla enbart om Kristus på korset också är den som var med vid skapelsen, den ”genom vilken allt blev till”. På nytt finns här en öppning för en nära släkting till teodicisternas fråga. Hur kunde det bli så att korset behövs om nu Kristus är den allsmäktige skaparen? Surin verkar säga att detta inte är rätt fråga att ställa, men om man inte följer Marcion och helt enkelt frigör skaparen från frälsaren, så verkar det som om detta är en fråga som korsets teologi kommer att stå öppen för.

Även om det klassiskt formulerade ”ondskans problem” inte dyker upp inom den kristna teologin verkar alltså något som ganska mycket liknar det ofta skymta bland kulisserna. För att ta ett sista exempel, låt oss förmoda att man säger: de kristna, i motsats till teodicisternas teister, försätter sig inte i en tidlös och abstrakt situation som präglas av att ”det onda finns” och att ”det finns (eller kan finnas) en god, mäktig och allvetande Gud”. De försätter sig snarare i en bestämd tid i frälsningshistorien, mellan inkarnationen, korset och uppståndelsen (när dödens och mörkrets krafter definitivt besegrades och en försoning mellan Gud och världen i princip upprättades) och eskaton, när allt detta skall fullkomnas en gång för alla. Detta lämnar dock en öppning för frågan varför det dröjer mellan dessa två moment. Varför denna långa period under vilken krig och svält, självfördärvande synd och lidande sker, och Kristi seger så ofta inte syns?

Om man förflyttar sig från upplysningstidens abstrakta teism till ett kristet perspektiv tar alltså det ondas begrepp nya former och man talar på annat sätt om det onda i förhållande till Gud. ”Det ondas problem”, så som det formulerades av religionsfilosoferna, uppstår kanske inte, men liknande, mera konkreta och till omständigheterna anpassade varianter av frågan kan fortfarande ställas. Det gäller inte bara för teologiska system. Sådana frågor uppstår också för vanliga troende, i synerhet när de ser hur andra människor lider, förnedras, förlorar hoppet och slutligen dör.

Det får sägas att sådana frågor inte är lika centrala i kristet tänkande och handlande som det ondas problem är i religionsfilosofin. Man kan vara misstänksam mot teologiska system som byggs upp med dem som mittpunkt

och skulle någon bli *helt* förlamad av sådana frågor vore det kanske bra att uppmärksamma honom på just det som Surin tar upp – vad Gud gör och vad vi borde göra i gensvar till det onda. I vilket fall bör verkligheten och giltigheten av dessa frågor inte förnekas. Man kan, med tanke på upplysningstidens arv, rentav säga att medan sådana frågor inte alltid behövde uppstå eller besvaras i förmoderna teologiska system, *uppstår* de verkligen i vårt samtida sammanhang och *måste* besvaras. Man kan inte önska bort upplysningstidens inflytande.

Vad jag föreslår är alltså att dessa frågor, dessa konkreta och teologiska versioner av vad som kan kallas ”det ondas problem”, bör erkännas som fullkomligt giltiga *samt* fullkomligt obesvarbara. De kristna tror att Gud frälser och litar på att Gud till slut skall få gott att komma ur allt föreställbart ont. Detta gör dock inte det onda gott, inte heller förklarar det dess existens eller låter oss förstå hur det kan ske i en kärleksfull och trofast Guds skapelse. Vi kan naturligtvis redan emellanåt se hur det goda kommer från det onda, och det är något vi måste sträva efter. Lidande kan leda till mognad, synd ger tillfälle att återvända till Guds förlåtelse med tillförsikt och tacksamhet och lita på honom. Men vi kan inte göra detta till förklaringar, delvis därför att lidandet också, oberoende av den som lider, kan föra med sig fördärvelse och sönderfall och synden kan nära sig av sig själv och fortsätta sitt verk. När vi ser att det kommer något gott från det onda kan vi betrakta det som början på Guds efterlängta verk, men inte som början på något slags förklaring.

Jag nämnde att det uppstår frågor som inte bör åsidosättas och inte kan besvaras. Ett annat sätt att formulera detta är att säga att det ligger i den kristna teologins själva natur att framställa satser eller mönster av satser – å ena sidan Guds godhet, trofasthet och skaparkraft, å andra sidan den sönderbrutna skapelsen – som den inte kan jämka samman eller förklara. På vissa punkter bör alltså systematisk teologi (om nu någon sådan finns) vara om inte systematiskt osammanhängande så åtminstone systematiskt dissonant. Precis som troende kanske måste leva med något ont som de inte kan förstå eller foga in i en större, positiv bild, måste kanske också teologerna leva med punkter av bristande systematiskt sammanhang som de inte kan göra sig av med ens genom att förkasta problemet och byta ämne, och som vi inte kan lösa ens genom att säga att Gud lider.

Typiska teodicédiskussioner lägger fram tre påståenden som förefaller motsäga varandra: Gud är mäktig, Gud är god, och det onda finns. Vad som står på spel här kan sammanfattas genom en variant på detta tresidiga problem. Man kan i stället säga att det finns tre sidor av den kristna teologin. De är alla lika önskvärda, men kan inte alla förverkligas. Teologin borde ge en fullkomlig, kristen bild av Gud, den borde till fullo erkänna eller åtminstone ge rum åt den orättvisa, skräck och tragedi som vi deltar i och ser runt omkring oss. Den borde också vara sammanhängande. Vad jag menar är att allt detta inte kan uppnås. Något måste släppas. Processteologin skärper den traditionella gudsbilden för att åstadkomma ett sammanhängande system som ger rum för det onda. Jag har angett hur teodicéerna tenderar till att släppa det fulla erkännandet av det onda för att bevara vad som åtminstone uppfattas som den traditionella gudsuppfattningen och ändå förbli sammanhängande.²⁶ Det som jag föreslår är att uppoffra vare sig gudsbilden eller erkännandet av det ondas djup och omfattning i Guds värld, utan snarare möjligheten av en tydligt sammanhängande teologisk vision.²⁷

III

Vad jag har föreslagit är något som har framställts med olika, enbart samtida ställningstaganden som bakgrund – teodicéer som religionsfilosofer har lagt fram under de senaste årtiondena och teologisk kritik av dem. Det kan emellertid vara värt att säga något i all korthet om hur ett sådant ställningstagande förhåller sig till klassiska diskussioner om det onda (alltså från före upplysningstiden), som till exempel dem man finner hos Augustinus och Aquinas. Man måste medge att dessa tänkare erbjuder större förklaringar på varför Gud tillåter det onda, utifrån en föreställning om vad som kunde kallas världsalltets fullkomlighet. Man kan emellertid också se hur något som kanske inte är en systematisk brist på sammanhang, men åtminstone en

²⁶ I *Kyrkans Dogmatik* III, 3 inleder Karl Barth sitt stycke om "intigheten" med en diskussion om teologins sönderbrutna natur och det faktum att teologin måste berätta om hur det är utan att "förvrängas till ett system". Han själv verkar emellertid nära att göra detta när han därefter tar upp Guds "högra" och "vänstra" hand och framställer intigheten som det som Gud inte vill, så att "det som verkligen motsvarar vad Gud inte vill är intigheten".

²⁷ Jag förespråkar inte att man lägger fram *logiskt* oförenliga förslag utan snarare att man tror på ett antal satser som man i en något vidare bemärkelse *inte kan få att gå ihop*. Det kan finnas något annat perspektiv i vilket de alla går ihop, men det är i så fall något vi inte ens kan föreställa oss.

systematisk brist på förklaring, kommer in i deras teologi genom det sätt de använder begreppet *privatio boni* på. Det onda är det godas avsaknad, men det är svårt att inom ramen för dessa scheman förstå varifrån bristen som sådan kommer. Enligt Aquinas, till exempel, är Gud den första orsaken till allt som finns, men det gör inte Gud till det ondas orsak, eftersom det onda ju *inte* finns utan är en brist. Men varför finns denna brist – varför är somligt inte till fullo så som det borde vara? Om man söker inom hans system för en förklaring på varifrån själva bristen kommer, hur denna avsaknad uppstår, i synnerhet när det gäller *avsiktligt* ont, då blir man bara frustrerad.²⁸ Man kan förstås säga att Aquinas har en blind fläck här, att han helt enkelt glömmer att förklara syndens yttersta orsak, eller att han är slipprig och sofistisk.²⁹ Men det går också att föreställa sig att icke-förklaringen är avsiktlig och oförställd. Det finns ett hål i Aquinas väv och det skall vara ett hål där, för saken ifråga är oförklarlig.

IV

Vad jag föreslår kan kanske sägas bara vara en ganska vanligt förekommande teologisk kliché: att det onda är gåtfullt. Om detta är en kliché så är det en kliché som, liksom många av sitt slag, ofta inte tas på allvar eller tänks igenom till fullo. Ett tecken på detta är att man ofta hänvisar till mysteriet på ett ganska oentusiastiskt vis – jag gör vad jag kan för att förklara det onda, men eftersom jag ser att min förklaring inte är något vidare, vare sig intellektuellt tillfredsställande eller pastoralt lämplig, så lägger jag förstås till att det i grund och botten är ett mysterium.

I själva verket ger det upphov till intressanta frågor att säga att det onda är ett mysterium. Hur borde till exempel *detta* bruk av ordet mysterium förhålla sig till bruket av det på annat håll i teologin, i synnerhet när man talar om Gud? Borde vi säga att det onda är mystiskt *på samma sätt* som Gud är mystisk?

²⁸ En ond gärning, en gärning som saknar något gott som borde finnas med, kommer från en bristnade vilja som brister därför att den "underkastar sig inte sin egen lag" (*Summa Theologica* I,49,a. 1-3). Allt som är gott och äger existens – viljan själv – har Gud som orsak, men så är det inte med bristen. Var kommer då denna brist ifrån, varför underkastar sig inte viljan sin egen lag? Vi får inget svar.

²⁹ Carl Jung betraktade läran om *privatio boni* som "ett sannskyldigt mästerverk av sofist", *Collected Works of C. G. Jung*, band 11, s 313, citerad av David Burrell, *Aquinas: God and Action* (London, Routledge and Kegan Paul, 1979).

Det kan vi ju inte göra. Borde vi säga att det onda är mystiskt på precis *motsatt* sätt som Gud är mystisk? Det kan också vara farligt – det onda får oförtjänt betydelse. Varför räcker inte våra ord till och varför kan våra sinnen inte omfatta vare sig det onda eller Gud? Borde vi kanske upphöra att beskriva de två som positiv oändlighet och negativ oändlighet och i stället beskriva dem som oändlighet och noll, vilka båda kan ställa till fullkomlig oreda i matematiska uträkningar? Är det inte så att vi kan förstå det ena därför att det finns *för mycket* mening och det andra därför att det finns *för lite*? Kanske. Men hur förklarar vi då att mötet med det onda ibland leder människan till djupare insikt i Guds mysterium?

Helt klart finns det mycket att tänka igenom. Att hänvisa till det ondas mystiska natur får inte bara vara något teologer gör när de ger upp inför sina egna patetiska och tilltrasslade förklaringar. Om teologin medger att den har nått sin gräns här kan det i princip finnas en del den kan lära sig om sig själv genom att studera begränsningens natur. Det är med andra ord viktigt att tydliggöra vad det är som inte kan tydliggöras.

Att det kan ha intressanta teoretiska konsekvenser att ta på fullt allvar det ondas mystiska och oförklarliga natur är emellertid inte allt. Jag tror att det rent pastoralt är viktigt att göra helt klart att det onda, i synnerhet bestämda former av det onda, verkligen väcker frågor och att dessa frågor inte kan få något svar. När någon som står inför något fasanfullt ställer frågan, var är Gud, varför låter Gud detta ske, då skall han inte behöva höra att frågan är felaktig och att blotta det faktum att den ställs visar att han utgår från fel gudsbild eller närmar sig Gud på fel sätt. Inte heller skall han fösas undan med otillräckliga svar som får det att se ut som om han inte var tillräckligt intelligent eller oberoende för att uppskatta försvaret för den fria viljan. Det kanske inte är särskilt tillfredsställande att göra klart att problemet saknar lösning, men på så vis undviker man att skapa vidare problem.

Karen Kilby