

# Den kristna gnosticisms återkomst

- ett studium av Ulf Ekmans teologi

Kent Gunnarsson

ISBN 91-7305-678-2

# Innehållsförteckning

Förord	5
SEKTION 1	
1. Inledning	7
1.1. Uppvaknandet	7
1.2. Uppgift och disposition	8
1.3. Metod och materialets avgränsning	9
1.4. Orientering om aktuell forskning	11
2. Den antika gnosticismen	15
2.1. Inledning	15
2.2. Gnosticisomens ursprung	15
2.3. En översikt över den gnostiska teologin	17
3. Den moderna gnosticismen	21
3.1. Fyra röster om modern gnosticism	21
3.2. Hans Jonas och modern gnosticism	21
3.2.1. Kommentar	26
3.3. Gilles Quispel och modern gnosticism	29
3.3.1. Kommentar	33
3.4. Harold Bloom och modern gnosticism	36
3.4.1. Kommentar	41
3.5. Philip J. Lee och modern gnosticism	43
3.5.1. Kommentar	50
4. Vad är modern gnosticism?	53
4.1. Modern gnosticism – finns det en enhet i mångfalden?	53
4.2. En reviderad förståelse av modern gnosticism	56
4.3. Den moderna gnosticisomens grammatik	59

## SEKTION 2

5. Den historiska kontexten till den amerikanska trosrörelsen	61
5.1. Inledning	61
5.2. Romantiken som bakgrund till Emerson College och den amerikanska kulturen	64
5.2.1. Ralph Waldo Emerson och transcendentalismen	65
5.2.2. Quimby och New Thought	66
5.2.3. Christian Science	68
5.2.4. Trines inflytande på Kenyons teologi	70
5.2.5. Beskrivning av andan på Emerson College of Oratory	72
5.3. Kenyons teologi	73
5.4. Sammanfattning	79
6. Ulf Ekmans teologi	81
6.1. Inledning	81
6.2. Ulf Ekmans person – en bakgrund	81
6.3. Den svenska kontexten	82
6.4. En systematisk presentation av Ekmans teologi	83
6.4.1. Människans identitet och väsen	84
6.4.2. Ekmans kristologi	87
6.4.3. Ekmans försoningslära och den pånyttfödde Jesus	90
6.4.4. Tro och kreativ visualisering	93
6.4.5. Kunskap och insikt	96
6.4.6. Adam och syndafallet	98
6.5. Supermänniskans ankomst	99
7. Ulf Ekman – en modern kristen gnostiker?	101
7.1. Människosyn	101
7.2. Tro, frälsning och kunskap	104
7.3. Kosmos och världen	107
7.4. Dualismen	109
7.5. En modern kristen gnostisk teologi?	110
7.6. Ekmans gnostiska kristna grammatik	112
8. Den kristna gnosticisms återkomst	115
8.1. En ny gnostisk väckelse?	115
8.1.1. The Matrix	119
8.1.2. James Redfield	121
8.2. Den kristna gnosticis men – dess budskap och dragningskraft	124
8.3. Förlusten av transcendensen	127
Litteraturförteckning	129
English summary	137

## Förord

Först vill jag rikta ett stort tack till min huvudhandledare professor Jörgen Straarup för uppmuntran i mitt avhandlingsarbete och generositet vad gäller tillgång till arbetsrum.

Jag har dessutom haft förmånen att ha en engagerad, inspirerande och ständigt jourhavande handledare. Mitt särskilda tack går till teologie doktor Peder Thalén som trots mina egna under stundom sviktande förhoppningar aldrig upphört med sitt stöd och intresse för mitt projekt.

Ett varmt tack går även till Sven-Eric Morhed som fungerat som opponent vid slutseminariet och vars konkreta förslag bidrog till att avhandlingens utformning och innehåll förbättrades. Jag vill också tacka deltagarna i de högre seminarierna vid institutionen för religionsvetenskap för värdefulla synpunkter på de avhandlingsutkast jag där presenterat.

Ett varmt tack går till Bitte Bamberg-Thalén som korrekturläst delar av mitt manus. Jag vill speciellt tacka Miia Bask som tillät sin man att vara undertecknad behjälplig på mer än ett sätt. Sist men inte minst vill jag tacka min hustru Anna och mina barn, Linus och Jonathan, för att de under några år har stått ut med en på flera sätt frånvarande man och pappa.

Eller som den bedjande gnostikern uttryckte sig: iaöeeöeee-öööiiiöööö oooo-ööööööyyyyyy ööö-öööö. (En gnostisk bön hämtad från Nag Hammadi VI 6, 60, 17-61, 17.)

I Umeå den 6 maj 2004,

Kent Gunnarsson



# 1. Inledning

## 1.1. Uppvaknandet

Första gången jag hörde talas om Ulf Ekman och hans trosförkunnelse var i samband med pingströrelsens årliga predikantvecka hösten 1985. Tidningen Dagen rapporterade om att man under predikantveckan bland annat diskuterat Ekmans försoningslära, den så kallade JDS-läran (Jesus Died Spiritually). Det föreföll mig som om denna nya försoningslära spelades i en annan tonart än andra traditionella kristna försoningsförkunnelser. Efterhand blev jag bekant med andra huvudstråk i Ekmans förkunnelse som förstärkte intrycket att han hade ett annorlunda sätt att se på kristen tro. Ekmans syn på en kristen människas olika naturer och dess funktioner och relationer till varandra var helt ny för mig. Tonen och anspråken i förkunnelsen var också ovanliga, i varje fall jämfört med det jag var van vid.

När jag senare under studier i kyrkohistoria och patristik mötte den antika gnosticismen fann jag att Ekmans teologiska tonart hade en oväntad historisk klangbotten. Det verkade finnas liknande drag mellan gnostiska tankar och Ekmans teologi, trots att nästan 2000 år skiljde de båda från varandra i tid räknat. Under forskarutbildningen har jag kunnat tränga djupare in i frågan hur och i vilken mening det existerar en relation mellan Ekmans trosförkunnelse och gnostiska tankegångar. Vid dessa studier har mitt synfält vidgats när det gäller utbredningen av gnostiska tankar i nutiden. Gradvis har jag insett att gnosticismen inte enbart hör till det förflutna i västerlandets historia utan att gnostiska yttringar av olika slag också utgör en central och betydande faktor i den nutida kulturen. Under arbetets gång har det gång efter annan dykt upp oväntade kopplingar mellan gnostiskt tankegods och olika kulturella och samhällsliga fenomen, som vanligtvis inte associerats med denna strömning. Undersökningen handlar alltså inte bara om en begränsad religiös företeelse utan vill också illustrera en vidare närvaro av en gnostisk anda i vår kultur.

Den gnostiska andan kan som redan nämnts iakttas både i den religiösa och i den sekulära sfären. James Redfields storsäljande böcker om de olika andliga insikterna är ett exempel på ett gnostiskt nyandligt tänkande som fått stor spridning i vår samtida kultur. Redfield hänvisar själv i boken *Den tionde insikten* till gnostiskt tänkande i positiva ordalag och antyder att detta tänkande har funnits som en underjordisk ström i västerlandets kultur. Ett villkor för ett förändrat medvetande är enligt honom att människan inser sin gudomliga natur. Redfield talar i en intervju om människan som en klonad kopia av Gud eller den himmelska gudinnan. Ett exempel från den sekulära sfären, som också uppvisar ett gnostiskt tänkande, är den uppmärksammade filmtrilogin *Matrix*. Precis som hos de antika gnostikerna beskrivs människorna som ”sovande” eller infångade i okunskap. De är omedvetna om att de lever i en okroppslig skentillvaro, en datorsimulerad verklighet, och att den egentliga verkligheten är en helt annan. När hjälten Neo vaknat upp från sin ”okunskap”, från detta sinnets fångelse, blir hans uppgift att befria resten av mänskligheten, att väcka dem ur deras drömartade tillvaro. För den vanliga biobesökaren torde dessa beröringspunkter till gnostiskt tänkande passera obemärkta. Filmens högteknologiska inramning utesluter för de flesta en direkt association till en månghundraårig vishetstradition.

Varför är det intressant att undersöka om Ekmans teologiska uppfattningar kan karaktäriseras som gnostiska? Det finns ett allmänt intresse från de kristna kyrkorna att på djupet förstå Ekmans teologi. Vad är det i trosförkunnelsen som på en och samma gång är både lockande och som inger tveksamheter? Avståndstaganden från Ekmans teologi har både från kristet och icke-kristet håll legat på ett ytligt plan, där vissa beteenden har pekats ut som osunda och farliga. Kritiken har för det mesta inte trängt ner på djupet och identifierat grundproblemen i hans tänkande. Inte heller har kritiken synliggjort de samband som finns mellan Ekmans trosförkunnelse och

andra till det yttre skilda fenomen i kulturen. Ekman har också anspråk på att Gud själv har givit honom uppdraget att utrusta kyrkan med en ny förståelse av vad tro är. Hur förhåller sig denna nya förståelse till det som brukar anges som en huvudlinje i den kristna traditionen? För den kristna kyrkan har det ett värde att få Ekmans teologi inplacerad på en teologisk karta. Ett eventuellt avståndstagande från Ekmans teologi bör vara genomreflekterat och inte vila på lättvindiga resonemang.

Men påvisandet av gnostiska drag hos Ekman är inte enbart av inomkristet intresse. Synliggörandet av några av de likheter som finns mellan Ekmans teologiska grundsyn och en vidare närvaro av gnostisk anda i kulturen, lyfter fram frågor som kan förse den svenska kulturdebatten med nya perspektiv på religionens roll i kulturen. I vilken grad är vi medvetna om att ett gnostiskt tänkande existerar och att det i högre eller lägre grad är närvarande även på olika områden som exempelvis skönlitteratur och film? Mot bakgrund av avhandlingens slutsatser framstår den gängse beskrivningen av kulturen som delad i ett religiöst och ett sekulärt område som missvisande.

## 1.2. Uppgift och disposition

Föreliggande avhandling behandlar modern gnosticism. Avhandlingen är uppdelad i två huvudsektioner. I den första arbetar jag med frågan om vad som kan ses som karaktäristiskt för modern gnosticism. Avhandlingen vill här ge ett bidrag till den akademiska diskussionen om vad modern gnosticism innebär. Denna sektion utgör också en förberedelse för att jag i avhandlingens andra del skall kunna ägna mig åt vad som är avhandlingens huvuduppgift, nämligen att analysera Ulf Ekmans teologi och undersöka huruvida den kan vara ett modernt uttryck för gnostiska idéströmningar. I avhandlingens första del skapas alltså en plattform som sedan används för att kunna besvara frågorna i den andra delen. I avhandlingens avslutande kapitel kommer jag även att översiktligt relatera Ekmans teologi till ett vidare nygnostiskt tankeklimat.<sup>1</sup>

Uppgiften i första sektionen att beskriva vad modern gnosticism kan vara följer bestämda steg. Jag berör först i kapitel ett den definitionsproblematik som omger studiet av gnosticismen. Därefter tecknar jag i kapitel två, som en nödvändig bakgrund, den antika gnosticismens huvuddrag. För att göra det möjligt att nå fram till en kvalificerad uppfattning om vad modern gnosticism kan vara, tar jag som utgångspunkt i kapitel tre några forskares behandling av fenomenet. Jag kommenterar sedan vad jag anser vara bristerna och förtjänsterna hos deras uppfattningar för att till sist, i den avslutande delen av kapitel fyra, formulera en egen reviderad bild av modern gnosticism.

I andra sektionen undersöker jag i vilken utsträckning Ekmans teologi, som står i nära samröre med internationell och då främst amerikansk trosförkunnelse, rymmer gnostiska stråk.<sup>2</sup> Jag diskuterar först i kapitel fem den idémässiga bakgrunden till Ekmans teologi. Därefter gör jag i kapitel sex en systematisk presentation av Ekmans teologiska huvudtankar. I det efterföljande kapitlet är vi framme vid avhandlingens centrum. Jag jämför där Ekmans teologi med mitt reviderade begrepp modern gnosticism, för att ge ett svar på frågan i vilken mån Ekmans teologi kan ses som

---

<sup>1</sup> När begreppen nygnostisk eller nygnosticism används skall de uppfattas som synonymer till termen modern gnosticism.

<sup>2</sup> Ett annat motiv till att jag valt att undersöka just Ekmans teologi är bland annat att en del teologer antytt att trosförkunnelsens teologi, sett som en världsvid företeelse, har gnostiska drag. På svensk mark har detta påpekats av Carl-Gustav Carlsson. Han hänvisar till internationell teologisk diskussion där det bland annat hävdas att trosförkunnelsens människosyn kan ses som gnostisk. Frisk 1998 s. 109ff. Gustav Wingren har uppmärksammat en del likheter mellan den första tidens gnosticism och 1900-talets anda och tänkande. Bland annat menar han att den nutida betoningen på uppenbarelse och insikt på bekostnad av tron på Jesu död och uppståndelse kan förstås som ett gnostiskt tänkande. Wingren 1983 s. 9f.



en form av modern gnosticism. Denna jämförelse ligger på ett strukturellt plan, det vill säga jag jämför i vilken mån de grundläggande tankestrukturerna i Ekmans teologi överensstämmer med avhandlingens begrepp modern gnosticism.

I avslutningskapitlet vidgar jag perspektivet genom att relatera Ekmans tänkande till andra i den allmänna kulturen förekommande gnostiska inslag. Kapitlet tydliggör också ytterligare de historiska banden och deras betydelse för förståelsen av Ekmans teologi.

### 1.3. Metod och materialets avgränsning

En allmängiltig definition på modern gnosticism är knappast meningsfull att försöka finna. I varje fall är ett sådant sökande problematiskt på flera sätt. Det första problemet är mångfalden av synsätt.<sup>3</sup> Vitt skilda företeelser och personer har i någon bemärkelse ansetts vara ett uttryck eller representanter för gnosticism.<sup>4</sup> Jag vill här ge läsaren en känsla för denna mångfald med följande exempel:

Katarerna i 1100-talets Frankrike, delar av judisk kabbala, tempelriddarna, den fria andens brödskap, framträdande renässanspersoner, rosenkreutzarna, alkemister under olika tidevarv, frimureriet, Böhme, Goethe, Mozart, Schleiermacher, Blake, Hegel, Schelling, Byron, Shelley, Emerson, Christian Science, New Thought, romantiken, Marx, Blavatsky och teosofin, Nietzsche, Hesse, Tillich, Heidegger, Sartre, Weil, Lessing, Kerouac med flera. Det kan också vara intressant att notera att det har bildats gnostiska kyrkor i Europa och USA under 1900-talet.<sup>5</sup>

Dessa uppräknade exempel belyser en numerär sida av problematiken. Både enskilda människor och rörelser har alltså i stort antal ansetts bära på gnostiska idéer. Till problemet hör dessutom att dessa omdömen har fällt dels av utomstående och dels har några själva kallat sig för gnostiker.<sup>6</sup> I det förra fallet ingår vitt skilda grupper som oberoende akademiker, kyrkliga företrädare och lekmän. Är det möjligt att bringa någon form av ordning i denna brokiga flora av omdömen?

Vilket sätt eller metod man än väljer i denna undersökning kan man alltså inte räkna med att kunna fånga in alla former av gnosticism i en enda formel. Till detta skall man lägga svårigheten att finna en godtagbar definition av den antika gnosticismen själv. Det är viktigt att ha en förståelse av den senantika gnosticismen om man skall kunna uttala sig om modern gnosticism. Den moderna gnosticismen anses ju vara någon form av gnosticism, så i någon bemärkelse bör en relation mellan den moderna och den senantika gnosticismen antas existera.<sup>7</sup> Men inte heller här står vi inför ett lättlösligt problem.

Redan den senantika gnosticismen präglades av mångfald vilket har medfört att en livlig definitionsdiskussion förts bland lärda män och kvinnor.<sup>8</sup> Termen gnosticism har man använt på de senantika rörelserna och därigenom fått en historisk avgränsning av fenomenet. Diskussionen fortgår dock bland forskare om de innehållsrika definitionerna i denna term. För att kunna fånga in

---

<sup>3</sup> Merkur 1993 s. 111f.

<sup>4</sup> Merkur 1993 s. 237ff.

<sup>5</sup> Segal 1995 s. 1ff.

<sup>6</sup> Följande uppräknade exempel är tänkt att ge läsaren några exempel på litteratur om modern gnosticism: Taubes 1954; Altizer 1962; Burkhardt 1965; Quispel 1967; Hassan 1975; Brooks 1977; Henricksen 1978; Quispel 1978a; Raschke 1980; Galbreath 1981; Lee 1987; Smith 1988; Eddins 1990; Filorami 1990; Bloom 1992; Couliano 1992.

<sup>7</sup> Quispel menar att det finns en historisk kontinuitet mellan olika former av gnosticism.

<sup>8</sup> Se exempelvis Williams kritik av Jonas, där Williams ifrågasätter projektets giltighet, utifrån en partikularistisk hållning. Williams 1999 s. 3ff, 7ff.

andra historiska yttringar av gnostisk art har ibland termen gnosis använts av forskarna. Denna term rymmer möjligheten till en vidare definition av vad som kan kallas för ”gnosticism”. En modern gnosticism kan då kallas för ”gnosis”.<sup>9</sup>

Ytterligare ett problem är sökandet efter en allmängiltig definition i sig. Det kan på filosofiska grunder ifrågasättas om det är meningsfullt att söka efter en allmängiltig kärna i ett sådant begrepp som modern gnosticism. Sökandet efter en sådan enhetlig kärna är förbundet med flera teoretiska svårigheter. En sådan ambition förutsätter nämligen ett essenstänkande. Essenstänkandet har blivit starkt kritiserat under 1900-talet bland annat av postmoderna filosofer och i feministisk teori.<sup>10</sup>

Hur skall man gå till väga för att komma fram till en definition på modern gnosticism? Är denna strävan utsiktslös? Sida vid sida med mångfalden av definitioner och synsätt existerar det också en viss samstämmighet mellan inflytelserika forskare. Denna samstämmighet handlar inte bara om att det finns något man kan kalla modern gnosticism, utan man kan även se en viss enighet på viktiga punkter när det gäller frågan vad denna moderna gnosticism kan tänkas bestå i.

En naturlig utgångspunkt är att ta fasta på och vidareutveckla den samstämmighet som finns i den pågående akademiska diskussionen. För att kunna komma åt och tydliggöra denna samstämmighet har jag använt följande tillvägagångssätt. I det första steget försöker jag mejsla fram vad som är karaktäristiskt just för några etablerade forskares synsätt på vad som skulle kunna räknas som modern gnosticism. I samband med detta diskuterar jag också svagheter, godtyckligheter och behov av kompletteringar i dessa karaktäriseringar av modern gnosticism. I steg två ringar jag in den samstämmighet som finns mellan forskarnas förståelse av modern gnosticism. I direkt anslutning till denna konsensus presenterar jag en egen reviderad definition av den moderna gnosticismen. Denna bearbetade förståelse använder jag sedan som plattform för min analys av nygnostiska drag i Ulf Ekmans teologi och i allmänskulturen i stort.

Vilken status kan en sådan definition ha som tar sin utgångspunkt i den pågående diskussionen? En sådan definition kan naturligtvis inte fördes med några absoluta anspråk. Men detta är inte någon brist utan snarare en fördel. Förutom att man undviker de filosofiska problem som är förbundna med tanken på absoluta definitioner, frigörs en möjlighet att röra sig med en öppen definition som inte utestänger variationer och olikheter. Fördelen med en sådan definition är att den knyter an till en pågående diskussion om definitionsproblematiken inom forskningen om gnosticism, vilket i sin tur knyter an till den vidare debatten om metod och teori som idag förs inom flera akademiska discipliner.

Att jag i denna avhandling inte rör mig med absoluta definitioner hindrar mig inte att ändå skönja en viss samstämmighet i olika beskrivningar av nygnostiska fenomen. Samstämmigheten kan dock vara av ett sådant slag att den kan rymma motsättningar av större eller mindre art. Jag tror att sådana motsättningar snarare kan visa sig vara en styrka än en svaghet i min reviderade förståelse. När det uppstår en dialektik mellan olika aspekter kan närvaron av dessa spänningar öppna upp för möjligheten att fånga in ett mångtydigt fenomen mer fullödigt utan att göra våld på komplexiteten eller mångfalden.

---

<sup>9</sup> Se Rudolph 1983 s. 56ff, för detaljer i den vägledande arbetsdefinition som togs fram i Messina år 1966 för det akademiska studiet av gnosticism. I detta colloquium diskuterades även vikten av att studera gnosticismen i dess olika historiska skepnader.

<sup>10</sup> Se Mary McClintock Fulkersons diskussion om problemet att anta att det existerar en ”verklig kvinna”, som delar samma identitet och samma behov, utanför ett specifikt meningssystem. Fulkerson menar att det inte existerar någon allmängiltig absolut definition om vad en kvinna är. Diskussionen om absoluter och essens spänner över hela det akademiska fältet. McClintock-Fulkerson 1994 s. 74.

Jag vill påpeka att behandlingen av metodfrågorna inte är begränsade till detta avsnitt, utan att hela avhandlingens första sektion är tänkt att ha en metodisk funktion eftersom den skall leda fram till en användbar öppen definition.

När det gäller forskare som skrivit om modern gnosticism har jag valt fyra etablerade företrädare som har en framträdande plats i den akademiska diskussionen. En av dem är Hans Jonas. Han har en självskrivna roll genom sitt stora inflytande på det akademiska studiet av gnosticismen. Valet av Gilles Quispel motiveras av att han i likhet med Jonas under lång tid varit en ledande företrädare för denna forskningsinriktning. Dessutom är han fortfarande involverad i diskussionen kring Nag Hammadi texternas tolkning. Quispels tänkande står i nära överensstämmelse med Jungs psykologi, som haft stort inflytande i kulturen. Harold Bloom har även han deltagit i den internationella diskussionen om modern och antik gnosticism, och har även publicerat ett flertal böcker i dessa ämnen. Bloom är också en känd uttolkare av den amerikanska kulturen, som han menar är gnostisk. Philip J. Lee är mindre känd än de övriga, men har skrivit en uppmärksammad bok om gnostiska tendenser inom den protestantiska kristendomen, där han med en annan utgångspunkt än exempelvis Bloom ändå kommer fram till likartade slutsatser. Valet av Lee motiveras också av att han, som den enda av de fyra, diskuterar närvaron av gnostiska tankar inom den kristna traditionen. Jag har lämnat därefter material från dessa författares pennor som rör andra områden än de ovan beskrivna.

När det gäller urvalet av litteratur från Ulf Ekman har jag baserat min analys på hela hans bokproduktion. Ekman har utöver sina böcker även uttryckt sina teologiska idéer i andra former av media. Men det är uteslutande från böckerna som jag hämtat information om hans teologi, eftersom det är naturligt att utgå ifrån att Ekmans teologiska idéer är mer bearbetade i bokform än i exempelvis inspelade predikningar. Jag har därför avstått från mer spektakulära yttranden.

#### 1.4. Orientering om aktuell forskning

Forskningsöversikten är främst tänkt som en presentation av forskning om trosrörelsens teologi. Översikten är just en översikt och det görs inga anspråk på att den skall vara heltäckande. Skälet till att denna översikt berör både inhemsk och utländsk forskning ligger i att trosrörelsens huvudstrategier och huvudteologer främst är av amerikansk börd och att det finns svenska efterföljare som etablerat deras trosteologi i Sverige. En del av den kritiska litteraturen har en tendens att upprepa likartade invändningar. Därför har jag tagit mig friheten att gallra bland utbudet.

Boken *Framgångsteologi. En analys och prövning*, gavs ut år 1983 och var skriven av åtta teologie studerande vid teologiska fakulteten i Uppsala. Deras önskan var att arbetet skulle stimulera till samtal och ett seriöst studium av framgångsteologin. Författarna formulerar och diskuterar några av framgångsteologins mer omdiskuterade uppfattningar, som exempelvis att sjukdomar är ett uttryck för djävulens aktivitet, att människan är fullkomlig i sin ande, att själva trosbegreppet är ett uteslutande subjektivt trosbegrepp och att den troende i detta livet kan uppnå framgång på livets alla områden. Man jämför vidare framgångsteologin med Nya testamentet, luthersk och calvinsk teologi. Författarna ger olika förslag på vilka framgångsteologins rötter kan vara och beskriver också summariskt ett flertal mer eller mindre kända framgångsteologers lärouppfattningar. Styrkan i boken ligger, som jag ser det, i dess identifiering av framgångsteologins rötter, där bland annat ”mind cure” miljöerna berörs.<sup>11</sup>

År 1985 utgavs boken *Framgångsteologi i Sverige. Lundarapporten om den nya trosförkunnelsen*. Boken är ett resultat av ett temaarbete utfört av fem Lundastudenter. Författarna försöker förhålla sig ob-

---

<sup>11</sup> Hambre 1983 s. 26ff.

jektivt till framgångsteologin. De strävar efter att presentera nya fakta och på så vis öka kunskapen om trosförkunnelsen. Den i mina ögon intressanta delen av undersökningen ligger i beskrivningen av Ekmans teologi. Beskrivningen är välgjord och tar upp centrala bitar i Ekmans förkunnelse. Begrepp som tro, synd, människosyn, förbund, rättfärdiggörelse, helande och ekonomi speglar väl Ekmans teologiska hållning. Avsnittet om tro och bekännelse lyfter fram något av trosförkunnelsens teologiska hjärtpunkt; att man med munnens bekännelse kan bryta allt det onda, och att tro och bekännelse alltid kan föda fram bönesvar.<sup>12</sup>

Charles Farah presenterar en avancerad teologisk kritik av amerikansk trosförkunnelse i boken *Tro eller övertro?* Förtjänsterna med Farahs bok är många. Farah påpekar med rätta kontextens betydelse för hur ett specifikt begrepp skall tolkas, förstås och användas. Farah räknar bland annat upp sju olika betydelser av den för trosförkunnelsen så centrala termen tro, och visar hur detta ord under stundom enligt honom missbrukas i trosförkunnelsens teologi. Farah pekar även på de svårigheter som en formelartad syn på tro kan ge för den enskilde troende. Farah identifierar ett problem som är karaktäristiskt för trosförkunnelsen, nämligen det dualistiska tänkandet. Farah menar att det främst rör sig om en slags praktisk kristen dualism mellan gott och ont som genomsyrar troslivet och detta kan ta sig uttryck i att den troende egentligen skall behärska alla omständigheter i livet genom sin bekännelse, men att motstånd i form av andras okunnighet eller i form av demoners bländverk vill sätta käppar i hjulet för trosmänniskans maktutövning.<sup>13</sup>

D. R. McConnells bok *A Different Gospel* från år 1988, behandlar den amerikanska trosrörelsen dels utifrån en historisk analys av dess rötter och dels utifrån en biblisk analys av de grundläggande lärouppfattningarna inom rörelsen. McConnell beskriver Essek William Kenyon som den amerikanska trosrörelsens upphovsman och Kenneth Hagin som plagiator av Kenyons teologiska uppfattningar. McConnell påvisar också Kenyons samröre med de metafysiska kulterna och menar att det osunda inflytandet i Kenyons teologi härstammar från dessa kulter. I analysen av den moderna trosrörelsens huvudläror, som exempelvis synen på rikedom, uppenbarelseskunskap och identifikation, finner McConnell att dessa lärouppfattningar skiljer sig från de bibliska texternas budskap, och menar därför att trosförkunnelsens läror inte är kristna läror. McConnells bok vilar på en väl utförd och noggrann undersökning av trosförkunnelsens rötter och huvudidéer och torde vara en av de mer centrala böckerna om den amerikanska trosförkunnelsen.<sup>14</sup>

Hans Johansson, redaktör för boken *Vad ska man tro egentligen?* och tillika författare av avsnittet om trosförkunnelsen i nämnda bok, lyfter också fram Kenyons och Hagins betydelse som grundare av trosförkunnelsens teologi. Johansson pekar alltså på den teologiska kopplingen mellan Kenyon och Hagin som viktig för att förstå varifrån huvudinnehållet i trosförkunnelsens teologi kommer. Johansson identifierar flera teologiska problemområden i trosteologin. Som exempel vill jag bland annat nämna tendensen att förneka verkligheten när det gäller att övervinna sjukdom; att djävulen tänks ha rättmätig makt över denna världen på grund av Adams högförräderi i lustgården; att tron får samma funktion som affirmationer och positivt tänkande; att försoningens kärna ligger i Jesu andliga död; att den troende människan uppfattas som en andevarelse; att kunskap kan vara andlig eller köttslig; att tro på sin egen tro skall generera synliga resultat; att en troende människas bekännelse förändrar verkligheten; att Gud måste lyda sitt eget skrivna ord; att uttalade trosord sätter Gud i rörelse; att det är onaturligt för en troende att vara sjuk; att djävulen har stulit den troendes rättmätiga tillgångar och arv och att den troende redan här och nu egentligen är som Jesus var när han vandrade på jorden. Johanssons kritik av trosteologins huvudtankar består i att de har svagt stöd i de bibliska skrifterna.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Bjuvsjö 1985 s. 47ff.

<sup>13</sup> Farah 1986 s. 95ff.

<sup>14</sup> McConnell 1990 s. 3ff.

<sup>15</sup> Johansson 1989 s. 55ff.

År 1990 publicerades boken *Kristen högervåg i amerikansk mission?* Boken är resultatet av ett fältstudium om bland annat trosrörelsen i USA. Ove Gustafsson beskriver i kapitlet ”Varför inte Dialog utan bara Konflikt? Heresiaklagelse mot ”the Faith Movement”, debattläget kring trosförkunnelsen i USA och i Sverige. Gustafsson redogör för heresiaklagelser riktade mot amerikanska trosförkunnare som exempelvis Kenneth Hagin. Gustafsson visar också hur tystnaden blir ett sätt för trosförkunnarna att slippa bemöta teologisk kritik. En förkunnare som exempelvis Hagin, som menar att han fått sitt budskap direkt från Gud, behöver liksom inte svara på kritiska frågor eftersom kritikerna ändå, enligt Hagin, inte skulle förstå hans andliga budskap. En del menar att det inte är meningsfullt med teologisk kritik mot en förkunnare som Hagin, eftersom Hagin själv inte är teologiskt skolad. Hagins böcker skall ses som harmlös populistisk religiös litteratur.<sup>16</sup>

Läkaren Sven Reichmann beskriver på ett förtjänstfullt sätt trosförkunnelsens lärofader Essek Williams teologiska system i boken *Allt är inte Gud som glimmar*. Boken är inte ett akademiskt verk, men har likväl en tyngd och tydlighet över sig. Författaren har själv varit involverad i trosförkunnelsen och ger därför ett intressant inifrånperspektiv på trosförkunnelsens teologi. Reichmann lyfter fram flera centrala läror som ligger i trosförkunnelsens teologiska mitt. Jag nämner här i korthet några exempel: läran om att den troendes sanna jag ligger i anden; att den troendes identifikation, eller självförståelse, symboliseras av läran om vem den troende är i Kristus; att den troende kan ha Guds tro på samma sätt som Gud själv har tro; att den verbala bekännelsen alltid producerar resultat som ligger i linje med vad som sagts och att försoningens centrum består i Jesu andliga död. Reichmann lyfter fram och identifierar grundläggande läror inom trosförkunnelsen utifrån Williams teologi. Reichmann utgår alltså ifrån att det existerar en historisk och teologisk koppling mellan Kenyon och andra nu levande teologer.<sup>17</sup>

Simon Coleman, religionssociolog, undersöker i artikeln *Livets Ord och det svenska samhället* meningsmotsättningar som Livets Ord framkallat. Coleman beskriver en del kritiska reaktioner från samhället i stort och från religiösa samfund. Enligt Coleman menar kritikerna att Livets Ords undervisning utgör dels ett hot mot den enskilda individens identitet och psykiska stabilitet och dels hotar demokrati och institutionell stabilitet i det svenska samhället. Coleman granskar några av de strategier som en minoritetsgrupp i ett samhälle kan använda sig av för att göra sin röst hörd i den allmänna debatten. Coleman anlägger sedan ett historiskt perspektiv på trosrörelsekontroversen genom att jämföra denna med hur debatten gick vid pingströrelsens framväxt. Coleman sätter sedan in sin undersökning av meningsmotsättningarna i en diskussion om den kristna fundamentalismen, för att så kunna extrahera de drag i trosrörelsedebatten som är specifika för Sverige och sådana drag som är specifika för andra moderna industrisamhällen.<sup>18</sup>

Boken *The Agony of Deceit*, utgiven år 1992, är ett måste för den som vill orientera sig om amerikansk trosförkunnelse. Boken har ett flertal bidragsgivare, alltifrån yrksteologer till vanliga kyrkobesökare. Det finns här inte utrymme för att redogöra för alla bidrag. Jag vill dock lyfta fram två. Walter Martin diskuterar i sin uppsats, *Ye Shall Be As Gods*, den deifiering som finns inom trosförkunnelsen, men som man i svensk trosförkunnelse har en tendens att tona ned. Martin visar genom några exempel vad en del trosförkunnare menar när de påstår att den troende människan är en gud. Martin menar att Copeland, Paulk och Billheimer ser den troende som en genetisk kopia av Guds son, en Kristi blodsbroder, en förlängning av treenigheten. Martin förklarar sedan varför han inte kan gå med på dessa läror. I kapitlet *Settling for Mud Pies* diskuterar Art

---

<sup>16</sup> Hallencreutz 1990 s. 57ff.

<sup>17</sup> Reichmann 1990 s. 97ff.

<sup>18</sup> Coleman 1991 s. 27ff.

Lindsley bland annat sanningsbegreppet och dess relation till känslan och kunskapen. Lindsey pekar på en del problem som kan uppstå när nämnda begrepp desintegreras från varandra.<sup>19</sup>

I boken *Tro och transcendens i Ulf Ekmans och Kristina Wennergrens författarskap* undersöker religionsfilosofen Olof Franck Ekmans och Wennergrens teologiska system utifrån vissa semantiska och epistemologiska metoder. Deras författarskap skiljer sig åt till form och innehåll, men uppvisar i några grundläggande filosofiska avseenden också likheter. Exempelvis när det gäller människosynen, där båda talar om människan som en andlig varelse. Ekmans och Wennergrens teologiska teorier analyseras med hjälp av de filosofiska kategorierna teologisk realism, teologisk nonrealism och teologisk internalism. Dessa kategoriseringar utvecklas i relation till några religionsfilosofers semantiska och epistemologiska teorier. Franck visar i utvärderingen av Ekmans och Wennergrens teologiska teorier att deras teorier lider, i filosofisk mening, av allvarliga defekter och brister, inte minst moraliska sådana. Franck nämner här bland annat oviljan att ta hänsyn till andra trosuppfattningars sanningsanspråk. Franck gör flera viktiga iakttagelser i sin beskrivning av Ekmans teologi. Under ett avsnitt om erfarenhet och förnuft som negativa kontrollfunktioner för den andliga människan, pekar Franck förtjänstfullt på att Ekmans uppdelning mellan människans andliga och sinnliga sidor medför epistemologiska, teologiska och antropologiska problem. Detta visar sig bland annat i svårigheten för den andliga människan att frigöra sig från sinneskunska- pens band för att ge Gud, så att säga, full tillgång till hela människan. Först då kan framgångsresultaten etablera sig i denna verklighet.<sup>20</sup>

*Tron, ordet och nådegåvorna. En studie av Livets Ord i Tjeckien*, av Zenita Johansson, är en avhandling i ämnet religionssociologi. Avhandlingen publicerades år 2002. Johansson studerar Livets Ord-församlingar och bibelskolor i Tjeckien främst ur ett religionssociologiskt perspektiv. Fokus ligger på frågan hur starkt samröret är med Sverige och Ekmans förkunnelse och på om det finns utrymme för inhemsk tolkning av trosrörelseteologi. Johansson visar hur trosförkunnelsen i Tjeckien tagit upp och integrerat mycket av landets egen kyrkotradition – husitismen. Framträdande drag i Tjeckien är religionstolerans och ekumenik vilket är en skillnad i jämförelse med Livets Ord i Sverige.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Horton 1992 s. 21ff.

<sup>20</sup> Franck 1998 s. 31ff.

<sup>21</sup> Johansson 2002 s. 110ff.

## 2. Den antika gnosticismen

### 2.1. Inledning

Gnosticismens natur och dess betydelse för kristendomen har varit ett kontroversiellt ämne från första århundradet fram till våra dagar.<sup>22</sup> Ett sätt att i litteraturen försöka definiera "gnosis" har varit att beskriva företeelsen som en kunskap om andliga ting eller ett mystiskt vetande eller insikt.<sup>23</sup> En gnostiker beskrivs som en medlem i den tidiga kristna kyrkan som, gentemot andra, påstod sig ha en överlägsen insikt eller kunskap om olika andliga ting.<sup>24</sup> En sådan definition klargör emellertid inte att denna gnostiska kunskap var förbunden med en form av uppenbarelse som endast kunde omfattas av människor med insikten att de var andliga varelser som till naturen härstammade från den högste okände guden.<sup>25</sup> Gnostikerna var efterföljare till olika religiösa rörelser som bland annat betonade frälsning genom gnosis, det vill säga frälsning genom esoterisk kunskap om människans sanna natur, ursprung och livsmål.<sup>26</sup> Gnosis är ett grekiskt ord som betyder kunskap och insikt.<sup>27</sup> Denna gnosis utgjorde den tidiga kristna kyrkans första och mest allvarliga motståndare. De apostoliska fäderna och apologeterna attackerade gnosticismen skriftligen och försökte avslöja dess ursprung och natur, och förklara gnosticismen som heterodox.<sup>28</sup>

### 2.2. Gnosticismens ursprung

Under det första århundradet fanns det ett enormt utbyte av kultur och religiösa idéer inom romarriket, och utom romarriket med den så kallade barbariska världen. Både geografiskt och andligt uppstod gnosticismen inom det dåvarande romarriket. Tankar från zoroastrismen, den judiska mysticismen, grekisk filosofi, egyptisk religion, sammansmältes med kristen tro.<sup>29</sup> Gnosticismen karaktäriseras av denna synkretism, och som idéströmning var den mångfasetterad och bestod av olika riktningar som gemensamt betecknades gnosticism. Gnosticismen existerade under de första kristna århundradena. Efterföljare till de olika systemen kallade sig sällan för gnostiker utan de tog sitt namn efter grundaren, vilket bekräftas av kyrkofädernas iakttagelser.<sup>30</sup> Ordet gnosis användes bland de kristna som beteckning för den frälsande kunskapen i den

<sup>22</sup> Wolfson 1976 s. 495ff. Williams 1999 s. 3ff.

<sup>23</sup> Wolfson 1976 s. 500. Rudolph 1983 s. 2. Merkur 1993 s. 111ff.

<sup>24</sup> Wiberg 1987 s. 223.

<sup>25</sup> Wolfson 1976 s. 498f.

<sup>26</sup> Grant 1961 s. 13ff. Filoramo menar att det i människans sinne finns speciella kanaler som gör att hon kan nå Gud. Människan blir medveten om dessa kanaler genom uppenbarelser och visioner av änglar. Att ha gnosis är att förvandlas till "gnosis". Gnosis handlar inte om att få kunskap om någon gudom, utan att själv förvandlas till gudom, att inse att det inte är någon skillnad på människan och Gud. Se Filoramo 1990 s. 40ff, 107ff.

<sup>27</sup> Unnik 1960 s. 36.

<sup>28</sup> Rudolph 1983 s. 9f. Wolfson 1976 s. 575. Invändningar mot gnostisk teori och praxis kom inte bara från de kristna leden, även den icke-kristne filosofen Plotinos riktade kritik mot gnostikerna, som han menade perverte-rade den sanna filosofin, samt att de hade en tveksam etisk livshållning. Porphyros, Plotinos lärjunge, gav senare ut Enneaderna under samlingsnamnet "Mot gnostikerna".

<sup>29</sup> Jonas 1963 s. 33. August Neander (1818) menade att gnosticismen kom från öst, Bauer (1831) försökte visa på gnosticismens band till Indien, Lipsius (1860) pekade på syriska och feniciska källor till gnosticismen. Joel (1880) menade att gnosticismens källa främst var de platoniska skrifterna. Weingarten (1881) ansåg att gnosti-cismen uppstod genom kontakt med grekisk-platonisk filosofi och grekiska mysteriekulturer. Kessler (1882) lyfte fram kopplingen till babylonisk religion. Hilgenfeld (1884) kopplade samman gnosticismen med mazdeanska i-déer. Gnosticismens egyptiska ursprung hävdades av Dietrich (1891). Friedländer (1898) spårade gnosticismen till förkristna judiska källor Relationen till Plotinos filosofi framhölls av Schmidt (1901). Rietzenstein (1904) an-såg att den hermetiska litteraturen kunde vara en ytterligare källa. Bousset (1907) lyfte fram förkristen iransk och babylonisk religion som källor till gnosticismen.

<sup>30</sup> Unnik 1960 s. 46. Wolfson 1976 s. 575. Rudolph 1983 s. 53. Grant 1961 s. 15.

kristna tron. Ändå betraktades gnostikernas bruk av ordet gnosis såsom en fara för sann kristendom.<sup>31</sup>

Kyrkofäderna är ense om att härleda gnosticisimen från Simon Magern vilken de identifierar med Simon i Apostlagärningarna. I övrigt varierar deras uppgifter beträffande gnosticisimens ursprung. Irenaeus, Tertullianus och Hippolytus påstod att källan var den grekiska filosofin, där de nämner Platon, Aristoteles, Pytagoras och Zenon med flera som inspiratörer till den gnostiska idévärlden.<sup>32</sup> Olika uppgifter behöver emellertid inte strida mot varandra. I varje fall inte när det är fråga om gnostisk kristendom. Den förenar, som sagt, vitt skilda strömningar till ett synkretistiskt religionsfilosofiskt tanke-system, där kristendomen skulle infogas.<sup>33</sup> Gnosticisimen rymmer många bevis på denna synkretism. Astrologin var populär. Stjärnorna och planeterna ansågs vara himmelska väsen som hade inverkan på det mänskliga livet.<sup>34</sup> Ordet ”aeon”, som hos gnostikerna var andliga väsen som emanerat från den högste okände guden, relaterades ursprungligen till specifika tidsperioder där den nuvarande betraktades som ond och den kommande som god.<sup>35</sup> Apokalyptisk dualism är en dualism relaterad till tiden, inom gnosticisimen fördjupades denna dualism till att gälla ontologiskt.<sup>36</sup> Gudomliga namn i Gamla testamentet applicerades på onda väsen, som enligt gnostiskt tänkande emanerat från demiurgen och tagit skepnad av planeterna som kunde skådas från jorden. Aeonen Sophia ansågs vara upphovet till fallet. På hebreiska betyder namnet visdom, eller dödens vishet. Sophia fick symbolisera hur den onda världen ytterst hade uppkommit.<sup>37</sup> Idén om en återlösare verkar vara svår att spåra till någon protognostisk källa. Gudar som dog och uppstod fanns visserligen, men de gav ingen frälsande gnosis till efterföljarna. Det verkar vara så att före Jesus fanns det ingen återlösare som skulle förmedla kunskap.<sup>38</sup>

---

<sup>31</sup> Wolfson 1976 s. 500ff. Se även von Campenhausen 1959 s. 23. Kyrkofäderna menade att gnostikernas vana att föra in nya betydelser i kristna begrepp medförde att den kristna tron förstördes och förvandlades till ett anti-evangelium.

<sup>32</sup> Jonas 1963 s. 103. Rudolph 1983 s. 275f. Wolfson 1976 s. 566, 513. Unnik 1960 s. 42. Fram till 1800-talet var forskningen helt beroende av kyrkofädernas beskrivning av gnosticisimen. Delar av gnostiska dokument har bevarats i patristiska källor, men de var till största del polemiskt behandlade. De viktigaste källorna var Justinus martyren, Irenaeus, Hippolytus, Tertullianus, Clemens av Alexandria, Origenes och Ephiaphanus av Salamis. Det kanske mest betydelsefulla anti-gnostiska arbetet var Irenaeus skrift *Adversus Haereses*, bevarad endast på latin. Clemens och Origenes var i en del avseenden sympatiskt inställda till gnostiska tankar, men menade att den sanna gnosis förmedlades endast i kristendomen. Ephiaphanus omfattande arbete *Panaraion* anses inte särskilt tillförlitligt, men innehåller ändå intressanta utblickar. Under 1800-talet publicerades två koptiska gnostiska skrifsamlingar. Det var kodex Askewianus som innehöll *Pistis Sophia*, och kodex Brucianus med *Jehu* bok. Dessa båda kodex är av relativt sent ursprung. Det fanns ytterligare en tredje kodex som dock inte publicerades förrän 1945 vilken innehöll *Marias Evangelium*, *Jesu Visdom*, *Petrus Apostlagärningar* och *Johannes Apokryfen*. I närheten av Nag Hammadi i övre Egypten upptäcktes år 1945 tretton kodex. En ansevärd mängd gnostiska urkunder såg dagens ljus och är nu tillgängliga för forskning. Nag Hammadi biblioteket innehåller en stor variation av texter. Det finns texter som inte är gnostiska till ursprunget och kristna gnostiska texter. *Thomasevangeliet* är ett exempel på gnostisk kristendom. Innan fynden vid Nag Hammadi hade man inga gnostiska originalskrifter att tillgå och därför är dessa fynd av stor vikt för forskning om gnosticisimen. Petr Pokorný har föreslagit att en del hermetiska texter kan ses som en utomkristen form av gnosticisimen. Se Pokorný 1973.

<sup>33</sup> Wilson 1958 s. 64ff.

<sup>34</sup> Unnik 1960 s. 46. Wiberg 1987 s. 221.

<sup>35</sup> Grant 1961 s. 17. Rudolph 1983 s. 67. Se även Grese 1979 s. 61f, 76ff.

<sup>36</sup> Jonas 1963 s. 191, 260.

<sup>37</sup> Rudolph 1983 s. 76. Grant 1961 s. 17. Jonas 1963 s. 65. Sophia kan också ses som en kosmologisk och kosmogonisk princip på samma sätt som Logos är ett verktyg för Gud. Achamot, en emanation av Sophia, är enligt Ptolemaios, den del av Sophia som faller ned från Pleroma och som eonen Kristus räddar för att senare lämna. Layton 1995 s. 12, 288f.

<sup>38</sup> Rudolph 1983 s. 121ff, 131ff. Grant 1961 s. 18.



Gnosticisimen har, som sagt, uppstått genom en sammansmältning av grekiska, judiska, orientala och kristna element, kombinerade med en stark antivärldskänsla och fantasifullt mytskapande.<sup>39</sup> Ytterligare utgör de grekiska filosofiska termerna en källa som gnostikerna använde även om de tolkade innehållet i begreppen på ett nytt sätt. Kyrkofäder som Irenaeus och Hippolytus ansåg att den stora faran med gnosticisimen låg i att de använde judiskt och kristet språkbruk sammanblandade i sina läror och att de därmed lockade till avfall från sanningen.<sup>40</sup> Frågan om det existerat någon protognosis innan kristendomen tog form har varit omdebatterad. Den äldre hållningen inom patristiken, representerad av exempelvis Harnack, karaktäriserades av åsikten att en förkristen gnosis var ursprunget till 100- och 200-talens gnostiska system, och i viss mån orsak till den kristna läroutvecklingen.<sup>41</sup> Denna ståndpunkt symboliseras av tesen att kristendomen helleniserades. Ytterligare en annan ståndpunkt lägger tonvikten på att det var fråga om en verbal kristianisering av andra religioner. Det finns ingen samstämmighet bland forskare idag angående frågan om det fanns en förkristen gnosis eller när gnosticisimen skulle ha uppkommit. Kanske är en kombination av teserna en möjlig förklaring till gnosticisimens uppkomst och idémässiga ursprung.<sup>42</sup>

### 2.3. En översikt över den gnostiska teologin

Gnostikernas kosmogoni byggde på tesen att det fanns två världar eller verkligheter. Den ena var en andlig värld som ibland kallades pleroma där den högsta okände guden fanns.<sup>43</sup> I den sfären var allt heligt och rent. Den andra var materiens värld där människan och den övriga fysiska skapelsen existerade.<sup>44</sup> Denna sfär ansågs ond och fördärvad. Ett flertal av de olika gnostiska grupperna menade att det var den gammaltestamentlige guden som var skaparen av den fysiska, materiella och fördärvade världen där människan var fången.<sup>45</sup> Ur den högste guden, som var ren energi och alltigenom god, emanerade kosmos och han var därmed källan till allt andligt och gott. Problemet var att gamla testamentets gud, som benämndes demiurgen, var okunnig om att det fanns en gud över honom. Denna demiurg beslutade sig för att skapa och resultatet blev den fysiska och materiella världen.<sup>46</sup> Mellan demiurgen och den okände högste guden rådde en klar dualism. I detta spänningsfält existerade människan och den övriga skapelsen.<sup>47</sup>

Gnosticisimen kännetecknades, som redan nämnts, av synkretistiska tendenser genom att man inlemmat olika idéer från andra religioner och sedan format dessa till egna doktriner. Ur denna religionssammanblandning formades de stora gnostiska systemen på 100- och 200- talen.<sup>48</sup> Inom gnosticisimen hade man ingen gemensam kanon eller auktoritet och följderna blev att många sinsemellan olika doktriner uppstod.<sup>49</sup> Centralt för gnostiker var dualismen mellan den

---

<sup>39</sup> Rudolph 1983 s. 67, 58. Kelly 1977 s. 23f, 26.

<sup>40</sup> Hof 1983 s. 56. Grant 1961 s. 18.

<sup>41</sup> Rudolph 1983 s. 276f.

<sup>42</sup> Wolfson 1976 s. 503. Jonas 1963 s. 36f. Ett annat perspektiv har framförts av Burkitt 1932 s. 10, som menar "the prime factor in the rise of the Gnostic systems is connected with what is commonly called now Eschatology, that is to say, the problem raised for the Christian Church by non-arrival of the Last Day and of the confidently expected Second Coming of Christ."

<sup>43</sup> Jonas 1963 s. 43, 180f, 288. Med kosmogoni avses tankar om världens uppkomst där mytologin spelar en framträdande roll medan de mer filosofiska spekulationerna har en underordnad betydelse.

<sup>44</sup> Jonas 1963 s. 49f.

<sup>45</sup> Lacarriere 1989 s. 45ff.

<sup>46</sup> Jonas 1963 s. 190f. I Johannes apokryfen visas demiurgens förmätenhet upp: "Ego sum Deus zelator, et praeter me nemo est". Se Rousseau 1979 s. 364.

<sup>47</sup> Merkur 1993 s. 124ff. 143ff.

<sup>48</sup> Jonas 1963 s. 32f.

<sup>49</sup> Rudolph 1983 s. 294ff.

transcendente, högste och okände Guden och den onde eller okunnige skaparguden, demiurgen.<sup>50</sup> Denne demiurg sades vara judarnas gud.<sup>51</sup> I en del system ansåg man att världen skapats på grund av Sophias fall, den materiella skapelsen betraktades som ond.<sup>52</sup> Gnistor av gudomlighet hade på något sätt inkapslats i kropparna hos de så kallade pneumatikerna eller de andliga människorna.<sup>53</sup> Dessa var emellertid ovetande om sitt himmelska ursprung och därför sändes en återlösare, oftast beskriven i doketiska ordalag, som skulle ge hemlig gnosis till människan och därmed frälsning.<sup>54</sup> När gnostikerna genom den esoteriska kunskapen blivit medvetna om sin gudomlighet kunde de, när de dog, fly fångenskapen i kroppen.

Kroppens uppståndelse var något gnostikerna inte omfattade.<sup>55</sup> Denna hållning ledde ibland fram till vad kritikerna menade var tveksamma etiska handlingar. Carpocrates uppmanade exempelvis sina efterföljare att synda, att medvetet bryta mot lagar och konventioner. Carpocrates son Epiphanes lärde att promiskuitet var helt förenlig med Guds lag.<sup>56</sup> Andra gnostiker antog dock en asketisk livshållning. Sexualiteten och äktenskapet sågs bara som ett sätt att förvärpa den onda maktens inflytande över fler själar.<sup>57</sup> Dessutom var det feminina väsendet, Sophia, upphovet till ondskan och man såg fram emot när kvinnan, eller det kvinnliga, en gång skulle transformeras till manligt varande.<sup>58</sup> Man kan förstå både den asketiska och den libertinistiska etiska idén som en metafysisk revolt mot demiurgens skapelse.

Bland de olika gnostiska rörelserna fanns det variationer angående kristologin. Det gemensamma problemet var att söka bena ut förhållandet mellan Kristi naturer.<sup>59</sup> Svårigheten för gnostikerna låg i att de inte kunde acceptera att frälsargestalten Kristus, som var av andlig natur, skulle ha inkarnerats som människa, det vill säga som kropp och kött. Kristusväsendet hade emanerat från den högste guden och kunde därmed aldrig, genom inkarnationen, förenas med den fysiska världen som demiurgen skapat.<sup>60</sup> Följden blev att Kristus bara hade en natur nämligen en andlig gudomlig och att denne bara på ett illusoriskt sätt kunde äga mänsklig och kroppslig gestalt. Människan Jesus hade också bara en natur, den fysiska kroppsliga.<sup>61</sup>

Det gemensamma draget hos gnostikerna när det gällde antropologin var att människan uppfattades som en otillbörlig förening mellan å ena sidan en gudomlig ljusgnista kallad anden eller ibland själen och å andra sidan en ond del, kallad kroppen och psyket.<sup>62</sup> Dualismen i deras antropologi tenderade till att bli ganska kraftig. Den högste okände guden hade givit människan den gudomliga anden.<sup>63</sup> Demiurgen hade genom sin skapelse av det materiella och fysiska fångat in anden i den köttsliga och ibland till och med demoniska kroppen.<sup>64</sup> En sådan människosyn resulterade i att gnostikerna graderade människor efter deras förmåga till andlighet. De brukade dela in människorna i tre grupper.<sup>65</sup> Högst stod pneumatikerna som var de verkliga gnostikerna,

---

<sup>50</sup> Rudolph 1983 s. 60. Kelly 1977 s. 25.

<sup>51</sup> Rudolph 1983 s. 24ff.

<sup>52</sup> Wingren 1983 s. 18.

<sup>53</sup> Jonas 1963 s. 204.

<sup>54</sup> Jonas 1963 s. 79.

<sup>55</sup> Kelly 1977 s. 37, 463.

<sup>56</sup> Rudolph 1983 s. 250, 256.

<sup>57</sup> Jonas 1963 s. 274f.

<sup>58</sup> Rudolph 1983 s. 272.

<sup>59</sup> Wolfson 1976 s. 552ff. Rudolph 1983 s. 372.

<sup>60</sup> Rudolph 1983 s. 156, 158ff.

<sup>61</sup> Rudolph 1983 s. 157.

<sup>62</sup> Rudolph 1983 s. 88. Jonas 1963 s. 44.

<sup>63</sup> Rudolph 1983 s. 19. Jonas 1963 s. 166.

<sup>64</sup> Jonas 1963 s. 281.

<sup>65</sup> Rudolph 1983 s. 186.

därefter kom psykikerna till vilka en del kristna hörde, slutligen hylikerna som ansågs helt materiella och utan möjlighet till frälsning.<sup>66</sup>

Gemensamma drag hos gnostikerna när det gällde soteriologin<sup>67</sup> var att de genom den så kallade fallmyten ville förklara hur den gudomliga ljusgnistan kommit att bli fången i materien och människans kropp, samt hur ljusgnistan eller anden skulle befrias och frälsas ur denna fångenskap.<sup>68</sup> Deras soteriologi gick ut på att genom förmedlandet av gnosis befria anden från kroppen och på så sätt frälsa människan från den demiurgiska fysiska och onda världen. Gnosis var inte bara ett frälsningsmedel utan gnosis var själva frälsningen i sig.<sup>69</sup> Denna kunskap och insikt gav människan en ny identitet; hon var gudomlig till den sanna naturen och härstammade från den okände högste guden som stod över fördärv och ondska.<sup>70</sup> Sinneskunskapen tillhörde demiurgens onda värld och var ett hinder för människan i sökandet efter sanning i frälsningsfrågor.<sup>71</sup>

Som ovan berörts behövdes en annorlunda kunskap och insikt för att få fatt på de egentliga sanningarna, en kunskap och insikt som inte de fysiska sinnena kunde ge.<sup>72</sup> Denna annorlunda gnosis kallades uppenbarelskunskap och den var en form av intuitiv insikt som inte berörde människans sinneskunskap.<sup>73</sup> För att använda ett modernt språkbruk kan man säga att uppenbarelskunskapen syftade till att höja människans medvetandenivå.<sup>74</sup> Den gnostiska epistemologin präglades av detta dualistiska synsätt.<sup>75</sup>

---

<sup>66</sup> Wolfson 1976 s. 502.

<sup>67</sup> Rudolph 1983 s. 113ff.

<sup>68</sup> Rudolph 1983 s. 115. Jonas 1963 s. 175, 188f.

<sup>69</sup> Jonas 1963 s. 194f.

<sup>70</sup> Rudolph 1983 s. 113, 116.

<sup>71</sup> Jonas 1963 s. 284f.

<sup>72</sup> Rudolph 1983 s. 65. Grant 1961 s. 13.

<sup>73</sup> Jonas 1963 s. 310, 318.

<sup>74</sup> Unnik 1960 s. 53, 59. Wolfson 1976 s. 499.

<sup>75</sup> Rudolph 1983 s. 56.



### 3. Den moderna gnosticisemen

#### 3.1. Fyra röster om modern gnosticism

Hans Jonas, Gilles Quispel, Harold Bloom och Philip J. Lee har alla det gemensamt att de beskriver närvaron av gnostiskt tänkande i vår moderna kultur. Författarna är väl insatta i senantikens gnosticism och utgår i sina resonemang från denna kunskap. Jonas kompetens ligger inom det filosofiska fältet. Han har synat existentialismen och funnit den vara en modern avläggare till gnosticisemen, en filosofisk gnosis. Jonas intar en tämligen neutral hållning gentemot gnosticisemen, men menar att tillståndet i västvärldens kultur präglas av förfall och att detta delvis beror på modern gnosis.<sup>76</sup> Quispel har i jungiansk anda gett en psykologisk läsning av gnosticisemen och har i Jungs idévärld velat se ett uttryck för modern gnosis. Quispel är vänligt inställd till gnosticisemen och speciellt den moderna psykologiska förståelsen av gnosis.<sup>77</sup> Bloom i sin tur menar att den amerikanska kulturen är gnostisk och ger flera exempel bland annat från litteraturens värld. Ett exempel är William Blakes poesi, där avståndet mellan människa och Gud lyfts fram, samtidigt som människans inneboende gudomlighet accentueras. Bloom anser att gnosis är något positivt och att den är behövlig för människan i det moderna samhället, eftersom den kan skapa (en gnostisk) mening i en kaotiskt tillvaro.<sup>78</sup> Lee har en uttalad negativ inställning till gnosticisemen och menar att dess centrala dogmer, exempelvis avståndet mellan Gud och människa, inverkar negativt på förståelsen av människans livssituation.<sup>79</sup> Av intresse för undersökningen är att Bloom och Lee gör en likartad bedömning av gnosticisemens inflytande på den amerikanska kulturen, men att de värderar detta inflytande på ett diametralt motsatt sätt.

#### 3.2. Hans Jonas och modern gnosticism

Hans Jonas arbetar i boken *The Gnostic Religion* med ett nytt sätt att närma sig gnosticisemens natur och väsen. Jonas kan sägas ha bidragit till att befria gnosisforskningen från en sorts vetenskaplig instängdhet till att bli en forskningsdisciplin av allmänt intresse.<sup>80</sup>

Jonas menar att såväl Heideggers existensfilosofi som Nietzsches och Sartres existentialism, kan ses som en form av modern gnosticism. Jonas anser att upprinnelsen till den moderna gnosticisemen har sin början på 1600-talet, där den moderna människans andliga situation formas, för att i vår tid utvecklas till en allmänt utbredd nihilistisk livskänsla.<sup>81</sup>

Bland de olika faktorer som format denna situation pekar Jonas på Pascals beskrivning av människan som ensam i universum, utkastad i ett oändligt universum, vilket sammantaget skapar en livssituation av rädsla och hemlöshet. Människan lever i en klyfta mellan henne själv och resten av det som existerar. Värderingar och moral blir ontologiskt ogrundade och utan stöd, och jaget kastas tillbaka på sig självt i sökandet efter mening och värderingar.<sup>82</sup>

---

<sup>76</sup> Jonas 1963 s. 322.

<sup>77</sup> Quispel 1978b s. 21.

<sup>78</sup> Bloom 1992 s.

<sup>79</sup> Lee 1987 xi.

<sup>80</sup> Hans Jonas fick sin utbildning i Tyskland under Heideggers och Bultmanns inflytande. Han har undervisat vid universiteten i Jerusalem och Ottawa och verkat som professor i filosofi vid New School for Social Research i New York. Jonas klassiska verk om gnosticisemen, *The Gnostic Religion*, utkom år 1958. Den bygger på hans banbrytande avhandling *Gnosis und Spätantiker Geist*. Se också Rudolph 1983 s. 33f.

<sup>81</sup> Jonas 1963 s. 320f, 329.

<sup>82</sup> Jonas 1963 s. 322.

Jonas menar att det i Pascals livssyn inte längre existerar något kosmos med en inneboende mening som människan kan känna samhörighet med. Om det är så att existentialismen kännetecknas av en viss dualism, så ger den precis som en del naturvetenskap upphov till känslan av främlingskap mellan människan och världen, en sorts antropologisk akosmism.<sup>83</sup> Å andra sidan skulle ett nihilistiskt tänkande i kulturen kunna vara en grogrund för framväxten av existentialismens karaktäristiska drag.<sup>84</sup>

Gnosticismen är en av dessa tankesfärer som oväntat tycks passa in på moderna fenomen. Jonas är medveten om att gnosticismen sällan är något historiskt allmångods och går därför in och förklarar vad gnosticisism är och refererar till existentialismen, som ett mer känt fenomen i sin diskussion om beröringspunkterna mellan dessa båda. Jonas menar exempelvis att de båda liknar varandra som kulturella fenomen, med en likartad kulturell situation. De uttrycker båda en livskänsla präglad av tvivel, hemlöshet och rotlöshet. Tillvaron karaktäriseras av ett främlingskap mellan människan och världen.<sup>85</sup>

En beröringspunkt mellan gnostiska tankegångar och existentialistiska är enligt Jonas idén om att leva autentiskt. Jonas antar att den gnostiska individen inte hade någon ambition att fungera som en del av helheten, utan snarare som existentialisten att leva autentiskt. De jordiska lagarna var instiftade av en yttre tvingande kraft, demiurgen, där den jordiska staten sågs som dess materiella makthavare. Lagbegreppet påverkades negativt i alla sina aspekter – som naturlag, politisk lag och moralisk lag – eftersom samtliga uppfattades som ett uttryck för demiurgens förtryckande makt.<sup>86</sup>

Förändringen i synen på lagen fick etiska konsekvenser, där den nihilistiska hållningen i kombination med anti-kosmismen blev mer påtaglig på ett praktiskt plan än på det teoretiska. Jonas påpekar att förnekandet av varje objektiv beteendenorm framförs på skilda teoretiska nivåer inom gnosticismen respektive existentialismen. Båda kände ett inre krav att distansera sig från det moraliska arv som ackumulerat sig i deras kulturella miljöer.

Jonas menar att om en gnostiker skulle försöka uttrycka Nietzsches tanke att ”Gud är död”, så skulle gnostikern snarare säga att ”Kosmos Gud är död”. Kosmos Gud är i gnostikerns tänkande den onde demiurgen, och denne är inte den sanne Guden, utan innebär dödens inträde. Men även om demiurgen är kosmos skapargud, och därmed samma sak som ”död”, existerar fortfarande den andliga guden i det gnostiska tänkandet. I en nihilistisk livsuppfattning finns det ingen Gud ovan kosmos. Så när kosmos är tomt på mening existerar det ingen mening alls. Nihilisten kan inte ens vända sig till en Gud utanför denna verklighetens fängelse för att hos denne få mening.

Jonas menar att Heidegger använder ”Gud” som en bestämning på den transcendentala världen, verkligheten bortom detta kosmos. Detta innebär att denna världens olika värderingar inte har någon verklig gudomlig sanktion.<sup>87</sup> Denna tanke är också representativ för den gnostiska

---

<sup>83</sup> Begreppet antropologisk akosmism betyder att verkligheten återförs på det absoluta jaget.

<sup>84</sup> Jonas 1963 s. 321ff.

<sup>85</sup> Jonas 1963 s. 326ff.

<sup>86</sup> Jonas 1963 s. 330ff. Det finns dock en dubbel betydelse i ordet autentisk. Autentisk kan också stå för något positivt, det vill säga, att människan skall vara sann och äkta. Men i Jonas ögon får ordet en nihilistisk klang. Människan har avskurit sig från alla yttre beroenden och meningssammanhang, där endast jaget är meningsgivare.

<sup>87</sup> Det av likgiltighet karaktäriserade universum ger också vid handen att naturen inte har något mål. Jonas poängterar att i och med teologins uteslutande ur systemet med naturliga orsaker, upphörde också naturen att ge mänskligt handlande mening. Ett universum utan en hierarkisk ordning, som det kopernikanska, lämnar värderingar och moral ontologiskt ogrundade och utan stöd, och jaget kastas tillbaka på sig självt i sökandet efter mening och värderingar.

inställningen. Dess extrema dualism är motsatsen till ett övergivande av transcendensen. Den bortomjordiske Guden är ett exempel på transcendensen. Men den gnostiska Guden är i motsats till demiurgen det fullständigt annorlunda, det okända. En transcendens som undandrar sig normativa relationer med världen är jämförbar med en transcendens som förlorat sin meningsfulla kraft. När det gäller människans förhållande till verkligheten är denne dolde Gud i praktiken ett nihilistiskt begrepp. Inget ”nomos” kommer från honom, ingen naturlag, och ingen lag för mänskligt beteende som en del av naturens ordning.<sup>88</sup>

Jonas menar att här är gnostikerns antinomistiska resonemang lika följdriktigt som hos Sartre. Eftersom det transcendentia tiger så kräver den övergivna människan tillbaka sin frihet, eller snarare hon är frihet, sitt eget projekt, allt är henne tillätet. Men att denna frihet alstrar fasa snarare än jubel är en annan sak.<sup>89</sup>

För gnostikern uppträder ibland antinomismen i subjektivitetens skepnad. Tanken att jaget har en autentisk frihet gäller inte själen, som är bestämd av den fysiska lagen. Friheten gäller endast anden, den för kosmos främmande anden. Den i material bundna själen kan lika lite styra det pneumatiska jaget som det enligt existencialistiska synsättet är möjligt för någon determinativ essens att påverka den fritt självprojicerande existensen, menar Jonas. Förkastandet av en definierbar mänsklig natur som skulle underordna henne en förutbestämd essens är viktig.

Jonas menar att existencialismens föreställning om en fritt existerande existens är jämförbar med en gnostisk tro på pneumas obundenhet.<sup>90</sup> Det som inte har någon natur har inte heller någon norm. Den ”mängdförsjunkna” psykiska människan kan inget annat att göra än att hålla sig till ett lagsystem och försöka vara rättfärdig, alltså anpassad till ordningen. Men pneumatikos, den andliga människan, som inte står under något system, står över lagen bortom gott och ont, och skriver sina egna lagar i kraft av sin kunskap. För gnostikern har livet kastats ut i världen. Heideggers ”Geworfenheit” är en fundamental del av ”Dasein”, av jagets erfarenhet av existensen. Jonas menar att Heideggers bild ursprungligen är gnostisk, där ”jaget” är utkastad i en tillvaro som ”jaget” inte har skapat och vars lag inte är ”jagets”.<sup>91</sup>

I *Sein und Zeit* utvecklar Heidegger en fundamental ontologi i enlighet med de sätt på vilka jaget existerar, det vill säga utgör sin egen varelse genom handlingen att existera.<sup>92</sup> Dessa existencier är inte verklighetsstrukturer utan förverkligandestrukturer. De är funktionella rörelsestrukturer genom vilka en värld hålls igång och jaget får sin tillblivelse som fortlöpande händelse. Existencier har därför en egen tidsmässig mening, de är alla kategorier för inre eller tankemässig tid, existensens sanna dimension. De måste därför mellan sig fördela tidens tre horisonter; förflutet, nuvarande och framtid.<sup>93</sup>

Nu et ges visserligen en oberoende behandling, men inte som en självständig dimension med egen värde. Därför att det genuina nuet är situationens nu, och situationen definieras uteslutande genom jagets relation till sin framtid och sitt förflutna. Det flammar så att säga upp i beslutandets ljus, i ett möte av dåtid och framtid i vad som Heidegger kallar för ”Augenblick”.<sup>94</sup> Nuet har alltså ingen egen dimension, utan är en funktion av dynamiken som uppstår mellan dåtid och nutid. Ett nu som är ensamt och frigjort är precis det man vill undvika, menar Jonas. När Heidegger talar

<sup>88</sup> Av grekiskans nomos som betyder lag.

<sup>89</sup> Antinomism betyder här att vara utan moralisk lag.

<sup>90</sup> Pneuma är grekiskans ord för ande.

<sup>91</sup> ”Geworfenheit” och ”Dasein” betyder i Heideggers terminologi ”utslungad” respektive ”tillvaro”.

<sup>92</sup> Heidegger 1927 kap. 1.

<sup>93</sup> Heidegger menar att existencier är en rad nödvändiga drag som manifesterar sig i tillvaron.

<sup>94</sup> Begreppet betyder hos Heidegger det ögonblick (Augenblick) då den egentliga erfarenheten av oss själva inträder.

om "Verfallenheit" visar han att denna term också inkluderar degeneration och förfall.<sup>95</sup> Denna existential är också den som hör samman med nuet som sådant och som visar att nuet är en undermålig typ av existens. Det finns inget nu att vistas i, bara krisen mellan det förflutna och framtiden. Det ögonblick där beslutet leder framåt, kan fungera som en vistelseplats, ett "nu".

Den existentialistiska nedvärderingen av naturens begrepp återspeglar den avklädning av naturens andlighet som naturvetenskapen har åstadkommit, och detta har enligt Jonas något gemensamt med det gnostiska föraktet för naturen. Kontemplationen över naturen var vanlig hos antikens tänkare och innebar mer än ett betraktande i sig. Det handlade om att finna en vila i nuet, en vila i nuet som vilade på tanken att objekten verkligen existerade. Detta kunde kontemplationen förmedla även i det föränderliga nuets bristande varaktighet.<sup>96</sup>

Det är alltså evigheten, inte tiden som borgar för ett nu, och som ger det en egen status i tidens flöde, menar Jonas. När evigheten går förlorad går även det genuina nuet förlorat. En sådan förlust av evigheten är det försvinnande av idéernas och idealens värld, vilket Heidegger ser som den sanna innebörden i uttrycket "Gud är död". Den orsak som leder till nihilism är därför också den orsak som leder till den radikala temporaliteten i Heideggers existensschema, i vilket nuet bara är ett ögonblick av kris mellan det förflutna och framtiden.<sup>97</sup>

Jonas jämför denna filosofiska teori om nuet med en iakttagelse han gör i Valentinus tänkande.<sup>98</sup> I Valentinus tänkande om tid ges kunskapen ingen möjlighet att upphöra att röra sig framåt. Det finns förflutet och framtid, det vi kommer ifrån och det vi kastas mot, och nuet är bara det ögonblick där gnosis själv befinner sig. Skillnaden mot moderna paralleller är den att inom den antika gnosticismen står det klart att vi kastats in i tiden och att vi har vårt ursprung i evigheten, och därför skall vi röra oss tillbaka dit. Detta ger gnosticisms inomkosmiska nihilism en metafysisk bakgrund som saknas i dess moderna motsvarighet.<sup>99</sup>

Jonas poängterar att detta för oss tillbaka till dualismen mellan människan och "physis" som den metafysiska bakgrunden till den nihilistiska situationen.<sup>100</sup> En skillnad mellan den gnostiska och den existentialistiska dualismen är att i den gnostiska har människan slungats in i en antagonistisk, gudsfientlig, och därför människofientlig natur medan den moderna människan befinner sig i en natur som är likgiltig. I den gnostiska föreställningsvärlden är det fientliga, det demoniska, antropomorft, bekant till och med i sitt främlingskap och själva kontrasten anger existensens riktning. Det är en negativ vägledning men den har sanktionerats av den negativa transcendens till vilken världen är motstycket. Inte ens denna antagonistiska kvalitet beviljas den moderna vetenskapens likgiltiga natur i vilken man inte kan finna den minsta vägledning.<sup>101</sup>

---

<sup>95</sup> Heidegger använder här begreppet i betydelsen falsk närvaro.

<sup>96</sup> Jonas 1963 s. 337f.

<sup>97</sup> Jonas 1963 s. 334ff.

<sup>98</sup> Valentinus var en av de stora gnostiska systembyggarna på 100-talet. Vad handlar denna kunskap om detta förstånd, som inte kommer från själen utan från anden och i vilket det andliga jaget finner frälsning från den kosmiska träldomen? Jonas citerar en berömd valentiniansk formel: "What makes us free is the knowledge who we were, what we have become; where we were, wherein we have been thrown; whereto we speed, wherefrom we are redeemed; what is birth and what rebirth." Jonas menar att ur denna formel kan man beskriva hela den gnostiska myten och presenterar så några formella observationer. För det första bör man uppmärksamma den dualistiska grupperingen av termerna i antitetiska par, den eskatologiska spänningen dem emellan, samt den omedelbara riktningen från det förgångna till det framtida. Alla termer som används är koncept inte om varande utan om något som händer, någonting i rörelse. Kunskapen handlar om en historia som själv är en kritisk händelse.

<sup>99</sup> Jonas 1963 s. 334f.

<sup>100</sup> Termen är grekisk och betyder natur, naturlig beskaffenhet, väsen.

<sup>101</sup> Jonas 1963 s. 326, 339.



Detta gör enligt Jonas den moderna nihilismen radikalare och mer desperat än den gnostiska trots dess fasa för världen och förakt för dess lagar. Den sanna avgrunden finner man när naturen inte bekymrar sig på något sätt. Att endast människan bekymrar sig, med ett begränsat tidsperspektiv som inte visar på något annat än döden, att hon är ensam i denna omständighet och det objektivt sett meningslösa i sina projicerande innebörder, är en aldrig tidigare skådad situation, menar Jonas.<sup>102</sup>

Just denna skillnad som avslöjar hur mycket djupare den moderna nihilismen går, utmanar också dess inre konsekvens. Den gnostiska dualismen må ha varit skarp men den var åtminstone konsekvent. Tanken att naturen är demonisk och att jaget ligger i strid med den hänger ihop. Men hur är det med en likgiltig natur som likafullt inom sig hyser – människan – det för vilket dess egen befintlighet har betydelse? Uttrycket att man kastats in i den likgiltiga naturen är en kvarleva från en dualistisk metafysik som den icke-metafysiska ståndpunkten inte har behörighet att använda sig av. Vad är ”kastet” utan den som har ”kastat”, frågar sig Jonas.<sup>103</sup>

Nihilismen har sitt yttersta upphov i söndringen mellan människan och hennes egentliga verklighet, menar Jonas. Den bristande logiken bakom söndringen, det vill säga en dualism utan metafysik, gör den inte mindre verklig som tillstånd, och inte heller dess alternativ mer godtagbart: alltså en fixering vid ett isolerat jag till vilken den dömer människan.<sup>104</sup>

Människans situation i kosmos präglas av känslan att vara utkastad i en främmande värld och av ensamhet, en sorts antropologisk akosmism. Tillvaron karaktäriseras av en antinomianism, en lag eller normlöshet, eftersom det inte existerar någon ontologisk grund för något nomos att falla tillbaka på.

Ett exempel på förekomsten av dessa tankar är Sartres idéer om att människan är ensam i en fientlig värld och att det inte alls existerar någon grund för normer eller handlingsmönster. Människan måste handla för att så att säga överhuvudtaget vara till. De exempel Jonas ger på nihilistiska drag i samtiden avser dock inte bara tankeinnehållet hos enskilda tänkare, utan han menar även att man kan finna dessa drag på ett allmänskulturellt plan.<sup>105</sup> Det är inte svårt att finna sådana exempel, även om Jonas själv är sparsam med dem. Problemen i skolvärlden speglar enligt många en växande normlöshet i samhället. En sådan normlöshet skulle kunna tolkas i gnostiska termer.

En annan beståndsdel i den moderna gnosticiseringen är att människans innersta sanna natur – hennes jag, existerar i en ofrihet. För att jaget skall befrias måste en insikt till om hennes situation, vilket skall leda till ett val och så en befrielse av jaget. Bakom denna tanke ligger en dualistisk uppfattning om att det råder en söndring mellan människan och hennes fysiska omgivning och att detta utgör själva livsvillkoret.<sup>106</sup>

Uppfattningen att den tidliga tillvaron präglas av att nuet inte existerar, ser Jonas som besläktad med gnostiskt tankegods. Men Jonas menar också att nuet kan etableras vilket sker först när man väljer, eller när man erhåller gnosis. Nuet kan karaktäriseras som ett ögonblick av insikt och val.

---

<sup>102</sup> Jonas 1963 s. 339.

<sup>103</sup> Jonas 1963 s. 339.

<sup>104</sup> Jonas 1963 s. 339f.

<sup>105</sup> Jag uppfattar ovan nämnda tankar som en tankemiljö som många postmoderna tänkare bygger sina idéer på. Den postmoderna idén att det inte längre existerar några absoluta, skulle också i en förlängning från existentialismen ses som ett utslag av en modern gnosticiseringen.

<sup>106</sup> Jonas menar att den gnostiska idén om att människans ande är inkapslad i materia och därmed ofri, liknar existentialismens uppfattning att människan är utkastad i en fientlig miljö, där hon endast genom ständiga val kan befria sig vidare i tillvaron.

Nuet existerar dock inte i sig, i en egen dimension, utan är ett sorts eskatologiskt nu, som ska leda mot framtiden, menar Jonas. När nuet etableras kan det även upplevas som förfall och degeneration, vilket ger nuet drag av terror, av att vara något betvingande och främmande, samtidigt som det ger gnosis. Upplevelsen av nuet har både en positiv och negativ sida.<sup>107</sup> Existerar det exempel på sådana drag i vår kultur?

Den individualism som finns i vår kultur kan ses som ett uttryck för gnostiskt färgade tankar, där tiden har blivit ”individuell”, det finns liksom inte längre en gemensam ”kollektiv” tid, utan individen skall hela tiden genom gnosis eller val, göra sig själv levande, eller autentisk. Historiens Gud som leder alla mot ett mål har bytts ut mot en Gud med ”temporal” drag som glimtar fram för individen i ögonblick av gnosis, eller när individen väljer.

Ytterligare en beståndsdel är nedvärderingen av naturen som följer på den nihilistiska verklighetsuppfattningen. Naturen är i sig tom på mening. Den kan inte visa hän mot någon transcendens, eftersom det inte existerar något sådant. Naturen är tyst och kall och den har ingen annan funktion än att visa på tillvarons främlingskap.<sup>108</sup>

Vad skulle kunna ses som kulturella exempel som har denna karaktär? Naturen har i gnostiskt tänkande inget värde, därför att naturen tillhör den ”fallna” sidan av tillvaron. Inom en del former av kristendom har denna tanke tagit sig uttrycket att man inte kan ana Gud genom naturens storslagenhet, utan att han endast kan nås via en andlig uppenbarelse.

Det generella missbruket av naturen där man i ett ekonomiskt vinstintresse exploaterar den, kan belysas utifrån en gnostisk förståelse av naturen. Skulle en sådan exploatering vara möjlig om man inte först betraktade naturen som tom på mening?<sup>109</sup> Men även synen på naturen som besjälad kan tänkas ge upphov till liknande konsekvenser. Naturen blir så helig att man inte längre kan vistas i den eller överhuvudtaget nyttja den. Detta kan ses som en ”nedvärdering” av naturen i sig eftersom naturen i en bemärkelse främliggörs.<sup>110</sup> Inom esoteriska kretsar finns just tanken på att naturen är gudomlig i sig.

### 3.2.1. Kommentrar

Hans Jonas existentiellistiska tolkning av gnosticismen går ut på att visa att den senantika livsstämningen var ett uttryck för en enhetlig senantik anda, som bland annat präglades av akosmism. Jonas kan ses som en metafysisk tänkare som försöker nå en högre nivå av förståelse av historiska fenomen som gnosticismen. Den konkreta historien kan då genom sin mångfald bli ett sorts ok eller hinder för detta projekt. Den högre förståelsen söker efter generella, bakomliggande förklaringsmekanismer som ligger utom räckhåll för vad vanlig historieforskning kan styrka. Jonas härledande av gnostiska idéer till en allmän livsstämning har denna spekulativa ansats. Denna inställning hos Jonas ser jag som ett arv från det tänkande som exempelvis Heidegger står för, där man utgick från att det fanns, och gick att finna, nödvändiga grundstrukturer för ett människoliknande varande.

---

<sup>107</sup> Jean-Paul Sartre hävdar att människans situation präglas av övergivenhet och hopplöshet. Själva valet skall bringa människan från att vara gömd i nuet till att levandegöra sig i sin existens, i sitt jag. Se exempelvis Sartre 1970 s. 22ff.

<sup>108</sup> Inom existentiellismen ses Naturen som tyst, kall och fientlig.

<sup>109</sup> Se Arne Rasmussons diskussion om Jurgen Moltmanns syn på naturen som något man kan exploatera. Senare förändrade Moltmann sin syn på naturen till en mer ekologisk sådan. Rasmusson 1994 s. 42ff, 123ff.

<sup>110</sup> Schellings tanke om Naturen som en levande samverkan av andliga krafter och Emersons förståelse av Naturen som genomsyrad av gudomliga krafter, utgör stora delar av det nyandliga tankegodset idag.

En viss terminologisk dimma ligger över Jonas försök att göra gnosticismen till ett enhetligt fenomen. Att knyta en utredning av den antika gnosticismen med vissa spekulativa tendenser till Heideggers erkänt svårtolkade filosofi, medför att termer och begrepp lätt blir oklara.<sup>111</sup> En följd av att alltför snabbt vilja se likheter, utan att invänta vad de historiska och lingvistiska undersökningarna kommer fram till, kan vara orsaken till att han läser in i gnostiska texter en akosmism som inte alla gnostiker omfattade.<sup>112</sup>

Jonas hermeneutik, vilket han själv framhåller, kan sägas ligga nära ett metodiskt cirkelförfarande. Jonas intresse är att hitta vad som skulle kunna vara en viss tidsålders anda. Med denna strävan i bakhuvudet läser Jonas av den gnostiska tidsåldern och finner så att dess anda liknar existensfilosofin, varvid han konkluderar att han har hittat en sorts generell grundstruktur. När Jonas sedan låste upp modern existentialism med gnosticismen som nyckel, steg existentialismens sanna natur, den akosmiska nihilismen, fram. Cirkeln sluts av att Jonas applicerar den akosmiska nihilismen på den antika gnosticismen för att så beskriva dess väsen. Jonas ägnade sig sedan åt att försöka motarbeta denna filosofi (nihilismen) genom att utarbeta en filosofi där livet och etiken framställs som organisk och uppmanar till ansvarstagande.<sup>113</sup>

Jonas analyserar gnostiska texter för att identifiera den centrala existentiella principen som uttrycker eller objektiverar sig själv i dem. Han menar sig finna denna princip i "Entweltlichung". Gnostisk entweltlichung är en radikal attityd av antikosmism. Det är en attityd som negerar allt definitivt och ordnat varande, samt alla bestämda moraliska normer. Denna nihilistiska existentiella hållning som ligger i gnosticismens hjärta är inte endast en attityd hos de individer som skrev de gnostiska texterna, utan de är, menar Jonas, ett uttryck för en bakomliggande transindividuell "Ande".

Jonas historiska hypotes om gnosticismen och hans hermeneutiska princip ligger varandra nära och fungerar som helhet. Och det är i denna konfiguration av historien som hans hermeneutiska princip frambringa textförståelsen. Vad som blir ett problem här är att Jonas metod bygger på ett antagande att det verkligen existerar grundstrukturer i tillvaron. Detta blir problematiskt när han gör uttalanden om vad som egentligen drev fram gnosticismen. Det vill säga, han söker sig bortom de empiriska personerna och vill ge en allmängiltig förklaringsgrund som han menar kan förklara gnosticismens anda och är iakttagbar för alla. Detta får ses som ett företag som numera har övergivits.<sup>114</sup>

Gnosticismen förde i Jonas ögon med sig en ny orientering i tänkandet som vi har ärvt genom olika förmedlare. Jonas menar att det gnostiska tänkandet har bidragit till en djupare förståelse av hur tanken på jaget och dess oförenlighet med världens natur kan uppfattas. Jaget upptäcks genom ett brott med världen, menar Jonas. De sanna arvetagarna till denna syn på jaget och dess situation, de som slutförde vad gnostikerna påbörjat, är den existentialistiska filosofin.<sup>115</sup>

---

<sup>111</sup> Heidegger menar att varat kommer före alla varanden vi möter på jorden. Det är inte mänskliga viljor, som hos Nietzsche, utan varat självt som skapar skillnaden. Heidegger menar vidare att det är varat självt som bör studeras, och inte sanningen.

<sup>112</sup> Williams 1999 s. 96ff.

<sup>113</sup> Jonas ansvars filosofi vilar på tanken att varat och naturen är ett. Naturen har en "bortom-sig-själv-strävande" vilja som inte behöver höra ihop med vetande. Möjligen kan Jonas etiska tänkande vara ett svar på de nihilistiska gnostiska tendenser, som han tidigare kritiserat i *The Gnostic Religion*.

<sup>114</sup> Den hermeneutiska filosofin blir en lära om människans historicitet, där man alltid redan befinner sig i den historiska förståelseprocessen och därmed kan bringa fram sanningen. Här räknar man med att det finns en meningshorisont som tolkningen befinner sig inom.

<sup>115</sup> Heidegger menar att jaget alltid redan befinner sig i en värld med ett lika ursprungligt förhållande till sin omgivning och till andra som till sig självt. Förståelsen av detta erhåller man därför att meningen är ett drag i den värld som man har kastats ut i.

Självförståelsen i gnosticismen tenderar, enligt Jonas, att vara en akosmisk sådan. Man förnekade världen, man ville befrias från världen och fly från den. Denna självförståelse är så djupt rotad i människans existens under vissa historiska epoker att den påverkar all självperception, all varseblivning av världen från minsta detaljer till övergripande tolkningar. Jonas finner denna självförståelse klarast objektiverad i verk som tidigare forskare klassat som gnostiska. Betänker man vilket djup Jonas ger åt den gnostiska självförståelsen, är det inte konstigt att han breddar termen gnosticism till att gälla fenomen som ej tidigare klassats som gnostiska, till exempel nyplatonismen.<sup>116</sup>

Denna förlängning av begreppet gnostisk motiveras av Jonas nyhegelianska förståelse av Anden och dess roll i världshistorien. Det är denna Ande som är den existentiella självförståelsens subjekt. Anden influerar individer och generationer genom att förse dessa med en viss typ av självförståelse. Kulturella fenomen kan utmärkas av den anda som opererar bland dem. Jonas har själv drag av en idealistisk anda av hegelianism. Hans historiehypotes om gnosticismen som senantikens anda och hans hermeneutiska princip att försöka återvinna denna andas självförståelse, utgör en organisk helhet. Den senantika historien blir för Jonas den gnostiska andans historia. Det är i denna gestaltning som de gnostiska texterna blir ett fönster in i senantikens anda för honom.<sup>117</sup> Detta hegelianskt färgade tal om Anden ter sig föråldrat och tämligen spekulativt.

Jonas menar, som redan nämnts, att gnostikerna har en antikosmisk attityd. Denna ”entweltlichung” är central för Jonas bygge. De andra delarna i systemet hänger samman med den. Gnostikernas omkastning eller upphävande av de judiska skrifterna, där skaparguden sägs vara judarnas gud, är central för Jonas. Som en följd av antikosmismen kommer förkastandet av det materiella kosmos och ett ointresse för det omgivande samhället, förakt för kroppen och etisk indifferens. Identifierandet av pneumatikerna som de andliga förde med sig att en elitistisk syn uppkom. Det uppstod en skillnad mellan de som erhållit gnosis och de som inte hade fått denna gnosis, eller ens antogs ha möjlighet att få denna gnosis. Kritik baserad på textfynden i Nag Hammadi har framförts mot Jonas konstruktion.<sup>118</sup>

Vad jag uppfattar vara grundproblemet med Jonas ansats är hans essentialism. Ett sådant tänkande medför problematiska konsekvenser som antagandet att det skulle existera en sorts urgnosticism. Det går att närma sig denna problematik utan att fastslå vad som ontologiskt sett är gnosticism, det vill säga närma sig den moderna gnosticismen utan att göra anspråk på att ha funnit de bakomliggande metafysiska strukturerna till gnosticismen. Jonas typologiska konstruktion är sammanbunden med hans essentialistiska strävan. Men om man bortser från denna strävan och istället studerar den komparativa delen i hans arbete, så finns det matnyttiga insikter om likheter mellan den antika och den moderna gnosticismen.

Det är med andra ord inte i första hand Jonas komparativa metod som utgör problemet utan de anspråk som omger den. Att Jonas kan kritiseras för att anta en essentialistisk hållning; att vara historiskt svepande och använda sig i viss utsträckning av metodiskt cirkelförfarande, behöver alltså inte nödvändigtvis innebära att det han säger om antik och modern gnosticism skulle vara missvisande.

---

<sup>116</sup> Jonas existentialism, med det ofantliga perspektivet som horisont, har en etik där kollektivet måste handla så att människans existens kan bevaras. Detta är en reaktion mot en alltför individualistisk gnostisk hållning.

<sup>117</sup> Reaktionen mot realensens hävdande att det existerar bakomliggande dolda strukturer iakttagbara för alla, har verbaliserats av bland annat Karl Popper. Popper 1973.

<sup>118</sup> Se Waldsteins diskussion för en mer detaljerad bild av existentielltolkning som den utvecklades av Bultmann-Heidegger-Jonas. När det gäller kritiken mot Jonas beskrivning av gnosticismen baserad på textfynden i Nag Hammadi, påpekas det att fynden uppvisar större variation än vad Jonas beskriver. Waldstein 1987 s. 115ff.

### 3.3. Gilles Quispel och modern gnosticism

Gilles Quispel hävdar i artikeln *Gnosis and Psychology* att han kommit underfund med att heretikerna, gnostikerna, hade rätt i deras läror om Gud och kosmos.<sup>119</sup> Quispel hänvisar speciellt till Valentinus tänkande som han betraktar som den störste av alla gnostiker. Gnostikerna kom att göra ett varaktigt och djupt intryck på Quispel. Från år 1941 till 1945 arbetade Quispel på att utifrån textfragment försöka konstruera Valentinus ursprungliga doktriner. Allt detta resulterade i en publicerad artikel som Quispel bland annat skickade till Jung. År 1947 inviterades Quispel till Eranoskonferensen i Ascona för att på Jungs initiativ föreläsa om Valentinus.<sup>120</sup> Kort efter denna händelse spreds ryktet om de fynd av gnostiska dokument skrivna på koptiska som gjorts i Nag Hammadi i Egypten. Det textfynd som framförallt gjorde Quispel uppmärksam var det valentinianska *Sanningens Evangelium*, som kyrkofäderna omvittnat.<sup>121</sup>

Med Quispels påskyndan köpte Jung-institutet i Zurich det kodex som senare kom att kallas kodex Jung.<sup>122</sup> Det enligt Quispel djupsinniga bildspråk som dessa texter innehåller kräver goda kunskaper i de klassiska språken. Quispel undrar varför Jung insåg eller anade vikten av dessa fynd medan teologer och filosofer vid denna tid avfärdade den perenniala gnosticismen i termer av nihilism och metafysisk antisemitism.<sup>123</sup> Jung var en av de utomstående som verkligen läst fragmenten av denna förlorade tro och som anade vilken betydelse och relevans de skulle ha för forskarvärlden.<sup>124</sup> Quispel fortsätter argumentationen och berättar att Jung år 1902 skrev sin avhandling om *On the Psychology of So-called Occult Phenomena*. Det medium Jung använde var hans brorsdotter Helly Prieswerk och Jung kallade, enligt Quispel, dessa medier för gnostiker. Jung drog slutsatsen att gnosis existerade omedvetet i själen hos en ung modern kvinna. Ytterligare en händelse bidrog till att, som Quispel uttrycker det, leda Jung på rätt spår i sökandet efter existensen av det kollektivt omedvetna och dess innehåll i form av arketyper. När Jung arbetade i ett asylum berättade en av hans patienter att solen hade en svans som orsakade vinden. Senare kom Jung att läsa en bok av Dieterich där författaren informerade läsarna om att ett magiskt papyri innehöll samma synsätt. Utifrån detta faktum antog Jung att vårt kollektiva omedvetna innehåller grundläggande mönster som han kallade arketyper.

---

<sup>119</sup> Gilles Quispel är numera professor emeritus i Utrecht, Holland. Han har vidare verkat vid det katolska universitetet i Louvain och vid universitet i Harvard. Quispel är bland annat känd för sin syn att gnosticisms huvudrötter står att finna i judendomen. Quispel 1978b s. 17.

<sup>120</sup> Jungs psykologi är något som Quispel har försökt knyta samman med gnosticismen under hela sin forskargärning och därför kan det ibland vara svårt att särskilja Quispels och Jungs åsikter.

<sup>121</sup> Quispel 1978b s. 17f.

<sup>122</sup> Quispel 1978b s. 18ff.

<sup>123</sup> Långt innan Nag Hammadi fynden hade Jung emellertid läst Meads skrifter om gnosticismen. Mead skriver följande uppskattande ord om gnostiskt tänkande: "Under denna samlingsrubrik utges nu en serie av små böcker, hämtade från eller grundade på antikens mystiska, teosofiska och gnostiska skrifter, i syfte att för den stadigt växande kretsen av intresserade människor förstärka ekot från deras andliga förfäders mystiska erfarenheter och grundläggande tradition. Det finns många som älskar andens liv och som längtar efter den gnostiska uppenbarelseens ljus, men som inte är tillräckligt rustade att läsa de gamles originalskrifter eller utan ledning följa tråden i lärda forskningsarbeten. Dessa små volymer är således avsedda att tjäna som en introduktion till studiet av den mer komplicerade litteraturen inom området; och det är min förhoppning att de för somliga, som ännu inte ens hört talas om gnosis, kan verka som trappsteg mot högre ting." Mead 1907 s. 6.

<sup>124</sup> Quispel 1978 s. 20ff. Jung hade i sitt bibliotek 18 verk av Mead (1863-1933), kännare av gnosticismen, publicerade på Teosofiska samfundets förlag och flera av dessa verk ingick i samfundets skriftserie, *Gnostiska ekon*. Mead ansåg sina lärda arbeten vara en personlig väg till andlig pånyttfödelse och gnosis. Se även Noll 1994 s. 83, 203, 205.

Quispel noterar att innan Jung kommer fram till sin berömda tes, fanns det andra som exempelvis Herman Usener, Albrecht Dieterich och William Bousset som ägnade sig åt populärreligionen, mysterier, synkretism och gnosis.<sup>125</sup> Dessa fann att Gud ofta hade erfarts i termer av det feminina såsom Moder Jord. Dieterich skrev en bok där den kosmiska guden bortom gott och ont representerades med ett tupphuvud och ormlika ben, kallad Abraxas.<sup>126</sup> Man utforskade vad som kallades grundläggande arketyper för religiöst tänkande. Dieterich menade sig alltså finna grundläggande former av religiös symbolism som var karaktäristiska för mänskligheten.<sup>127</sup>

Jung studerade den tillgängliga gnostiska litteraturen, speciellt efter brottet med Freud, och Quispel menar att dessa gnostiker då var Jungs enda vänner. Till detta resonemang anför Quispel att Jung målade en gnostisk tavla som speglade hans sinnesstämning, där strömmen av Eros börjar med den mörka Abraxas, en världsskapare av motsägelsefull natur, och leder upp till en ungdomlig figur inuti ett bevingat ägg, som kallas Phanes, och som symboliserar återfödelse och det sanna Jaget.<sup>128</sup> Vid samma tid författar Jung själv en gnostisk skrift kallad *The Seven Sermons to the Dead by Basilides of Alexandria*, där han proklamerar en ny gud bortom gott och ont vid namn Abraxas.<sup>129</sup> Herman Hesse använder dessa idéer i sin bok *Demian*. Bilden av individuationen, den unga fågeln som hackar sig ut ur ägget, kommer emellertid från Jung.<sup>130</sup> Så kom det sig att en hel generation européer fann uttryck för sina djupaste strävanden och längtan i en gnostisk bild, menar Quispel.<sup>131</sup> Fågeln som hackar sig ut ur ägget kan liknas vid en människa som får upplysning om hennes sanna natur. Äggskalet kan både liknas vid kosmos som en hinna mot pleroma och kroppen som andens fängelse.

Quispel menade att Jung hade förnyat och revitaliserat gnosticismen i Europa efter första världskriget. Jung trodde enligt Quispel, att kännedom om gnostiskt bildspråk och gnostiska erfarenheter verkligen skulle hjälpa den rotlösa moderna människan att lösa sina psykologiska problem. Med början i de egna erfarenheterna och de paralleller till dessa som han fann inom gammal folklöre, försökte Jung under hela sin livstid visa att de arketyperiska mönstren stod att finna i alla religioner och att de förekom i den moderna människans drömmar.<sup>132</sup> Quispel hävdar att Jung ansåg att arketyperna var själva livets eget språk, universella symboler för alla människor i alla tider samt att det i själen fanns en inbyggd tendens till självinsikt, den så kallade individuationsprocessen.<sup>133</sup>

När människan kommer till sig själv möter hon först en skugga av ofullkomlighet och brist, sedan börjar hon utforska den feminina sidan, kallad anima, ofta under sällskap av den vise mannen, som inkarnerar mänsklighetens kumulativa visdom till dess att Självets eller Jagets meddelar sig genom drömmar och visioner, symboliserade av barnet eller fyrkanten, vilket förebådar helandet av delningen mellan förnuft och instinkter.<sup>134</sup> Alla dessa arketyper, säger Quispel, finns i gnostiska

---

<sup>125</sup> Quispel 1978b s. 20ff.

<sup>126</sup> Mead 1907 s. 30ff.

<sup>127</sup> Quispel 1978b s. 21ff.

<sup>128</sup> Jung 1977 s. 76.

<sup>129</sup> Jung anses ha författat denna skrift år 1925 medan Quispel påstår att den kom till år 1916, alltså före Hesses bok *Demian*. Se Serrano 1966 s. 93ff.

<sup>130</sup> Quispel pekar på att Hesses gudafigur, Abraxas, hämtats från Jung därför att Jung skrev sitt verk före Hesse. Se Quispel 1968 s. 277ff.

<sup>131</sup> Quispel 1978b s. 21ff. Uppmärksammas bör att Quispel anser att mycket i Jungs *VII Sermons* låter likt Basilides idéer, men att konceptet "Abraxas" knappast är basilidianskt. Se Quispel 1968 s. 289. Quispel hänvisar till Ireneus och Hippolytus versioner av Basilides Abraxas som den högste arkonten, inte den högste guden.

<sup>132</sup> Quispel 1990 s. 33f.

<sup>133</sup> Quispel 1990 s. 21ff.

<sup>134</sup> Hoeller 1982 s. 16ff. Individuationen handlar om att återintegrera det alienerade medvetandet med det omedvetna. Gnostisk strävan efter helhet blir för Jung och Hoeller detsamma som att försona materien med det icke-materiella.

texter; demiurgen som skugga, Sophia som anima, Simon Magus som den vise gamle mannen, Logos som barnet, de fyra fundamentala aeonerna som "quaternio". Quispel menar att denna teori med sin terminologi blev användbara verktyg i händerna på studenter av gnosis för tolkningar av de gnostiska texterna. Speciellt Henri-Charles Puech påpekade att människan stod i centrum i varje gnostisk myt, inte Gud.<sup>135</sup> De förvirrade och förvirrande bilderna av förskräckliga väsen borde tolkas i termer av det obehagliga i människans situation som sökande efter sig själv.<sup>136</sup>

Upptäckten av att jaget är grunden i både gnosticismen och manikeismen är en viktig insikt. Quispel menar vidare att redan innan Nag Hammadi var detta psykologiska grepp ett nödvändigt komplement till den rent historiska eller ensidigt existentialistiska interpretationen av gnosis. Quispel menar att det inte råder någon tvekan om att psykologi i allmänhet är till stor nytta, en hjälpvetenskap, för historia i vid mening, som annars kan bli pedantisk och andefattig. När *Sanningens evangelium* upptäcktes, menar Quispel, att blev det uppenbart att det fanns en koppling mellan Jungs idéer och gnosticismen.<sup>137</sup> Quispel anser att gnosis är en erfarenhet inspirerad av djupa känslor och att gnosis är ett mytiskt uttryck av den jungianska "jag-upplevelsen". Quispel påstår att kodex Jung är den bästa bekräftelsen av den jungianska interpretationen av gnosticismen.<sup>138</sup>

Den jungianska psykologin hjälper oss, menar Quispel, att förstå att det gnostiska bildspråket inte är meningslöst eller enbart ett historiskt fenomen, utan att detta uppstår under historiens gång i många skepnader. Exempelvis i manikeismen, katarismen, Jakob Böhme, William Blake, Mozarts Trollflöjten och den tyska idealismen. Enligt Quispel beror detta på att det gnostiska bildspråket är djupt rotat i människans själ. Han menar att gnosis är en tidlös filosofi. Quispel menar också att det skulle bli något av en tillbakagång i forskningen att påstå att gnosticismen bara skulle vara ett avslutat historiskt fenomen när det nu framgått att den utövat ett stort inflytande på den europeiska kulturen.<sup>139</sup> Quispel menar vidare att den jungianska psykologin redan utövat ett stort inflytande på forskningen om gnosticismen. Termen Jaget används praktiskt taget av alla, insikten att gnosis uttrycker enheten mellan det medvetna Egot och det omedvetna Jaget är allmänt accepterat. Inte någon existentialist kan förneka att Jung är användbar i urskiljningen av den sanna meningen med en myt, hävdar Quispel.<sup>140</sup>

När det gäller Jungs idé om synkronicitet, menar Quispel, att den är viktig för att förstå gnosticismen. Fisken som symbol fascinerade Jung. Jung menade att mänskligheten var på väg från en dualism som präglat fiskens tidsålder (den kristna) in i vattumannens enande och holistiska period. Symbolen får en religiös dimension därför att den står för Jesus Kristus. Bilden är för Quispel central. Jesus liknar människan vid en vis fiskare, som bland fångsten väljer den stora fisken och kastar tillbaka de små.<sup>141</sup> Quispel kopplar sedan samman denna liknelse med berättelsen om hur en nutida människa i en dröm fått en uppenbarelse om samma sak. Denna dröm nedteknades före publiceringen av Thomasevangeliet. Fiskafånget i Thomasevangeliet beskrivs och även där fångas en stor fisk. När fisken drogs iland blev hela landskapet i andlig bemärkelse upplyst.<sup>142</sup> Detta resonemang visar enligt Quispel på synkronicitetstanken, där

---

<sup>135</sup> Puech 1955 s. 29.

<sup>136</sup> Quispel 1978b s. 23ff.

<sup>137</sup> Quispel 1990 s. 34.

<sup>138</sup> Quispel 1990 s. 22.

<sup>139</sup> Quispel 1990 s. 26ff. Quispel argumenterar för tanken att *gnosis* skulle vara den tredje komponenten i den europeiska kulturen. De två andra identifierar Quispel som tro (Kyrkan) och rationalism (filosofin).

<sup>140</sup> Quispel 1978b s. 22.

<sup>141</sup> Quispel menar att fisken här skall förstås som en bild på gnosis.

<sup>142</sup> Quispel 1990 s. 23.

berättelsens innehåll uppenbaras för en nutida människa via en dröm och den stora fisken står för den gnostiska upplysningen.

Quispel menar att drömmen skall tolkas eller medverka till en självuppenbarande process. Människan skall genom drömmen utvecklas i rätt riktning. Detta skulle dock vara omöjligt utan den religiösa erfarenheten från självet i form av drömmen. Men det som framförallt bör uppmärksammas, enligt Quispel, är att yttervärlden står i samklang med människans eget inre. Detta betyder att både det omedvetnas värld och yttervärlden genomsyras av en mystisk vördnadsbjudande känsla eller kraft. När Jung lämnade ”psykets begränsningar” fann han i kosmos självt meningsfulla korrespondenser, menar Quispel.<sup>143</sup>

I Nag Hammadi samlingen stöter vi enligt Quispel gång på gång på insikten att världen och människan är projektioner. Den första idén, Guds visdom, tittar ner på kaos, och de urtida urgamla vattnen reflekterar hennes otydliga bild. Den otydliga bilden står för demiurgen, han som ordnar och organiserar materien. Världen härstammar från en sorts projektionsaktivitet från gudinnan Barbelo, resonerar Quispel. Ännu idag finner man denna tanke hos mandéerna, de enda gnostikerna i världen som kan hävda en oavbruten kontinuitet från den gamla gnosticismen.<sup>144</sup>

Quispel ser likheter mellan dessa berättelser och historierna om Narcissus, guden Dionysos och den sköna Helenas ”eidolon”, vilka alla innehåller paralleller till de gnostiska ramberättelserna. Det var efter mönstret i dessa berättelser som Simon Magus, den äldsta kända gnostikern, berättade om den gudomliga Vishetens öde, våldtagen av fientliga makter och till sist räddad från kringstridningen, symboliserad av myten om Helena och hennes ”eidolon”. Det viktiga var att dessa myter gav gnostikerna en ny och originell lösning på ett omtvistat problem. De visste att ”projektion” som sådan existerade. Quispel menar att projektion är den korrekta översättningen av den gnostiska termen ”probolé”. Men gnostikerna skulle inte hålla med om att Gud är en projektion av människan. De uttrycker snarare i sitt tänkande att världen och människan är en projektion av Gud, anser Quispel.<sup>145</sup>

Denna projektionstanke är, menar Quispel, den korrekta definitionen av sanningen i de gnostiska symbolerna. Världen och människan är projektioner av Gud. Människan och kosmos kommer att återintegreras in i det gudomliga ursprunget. Detta resonemang är en utmanande och eggande hypotes, menar Quispel.<sup>146</sup>

Quispel är tydlig i sin användning och förespråkande en jungiansk ansats till gnosticismen. Han formulerar närvaron av modern gnosticism i kulturen med hjälp av Jungs tänkande. Denne blir i Quispels händer en sorts modern gnostiker, eller ett modernt uttryck för en historisk gnostisk

---

<sup>143</sup> Quispel 1990 s. 25.

<sup>144</sup> Quispel 1990 s. 26ff. Det existerar i mandeiskt tänkande två andliga riken, ljusets och mörkrets rike. Kampen dessa båda emellan mynnar ut i skapelsen av världen och människan. Det är mörkrets rike som tagit initiativet till skapelsen, och i de mörka vattnen i detta rike skapar demiurgen kosmos. Ljusets rike lyckas dock begränsa denna olycka genom att sända en ljusvarelse, gnosis, för att fjättra mörkrets härskare. Människan består av två delar. Kroppen som tillhör mörkret och anden som tillhör ljuset. Befrielsen av anden sker genom döden, då anden lämnar dödens kropp. I mandeiskt tänkande fanns från början endast mytologiska återlösare. De historiska anses ha kommit till i polemik med kristendomen.

<sup>145</sup> Quispel 1990 s. 26ff.

<sup>146</sup> Quispel 1990 s. 26ff. Flera icke-jungianska lärda har noterat hur väl jungianska tolkningar passar med gnosticism. Detta bevisar emellertid inte validiteten i de jungianska teorierna, som exempelvis det kollektivt omedvetna, utan visar snarare på likheter mellan de gnostiska myterna och jungiansk psykologi. Se exempelvis Segal 1992 och Smiths diskussion i Segal 1995 s. 208.



tradition i den västerländska kulturen.<sup>147</sup> Vad är det för idéer, sammanfattningsvis, som Quispel ser som uttryck för en modern gnosticism?

Essensen i gnosticismen karaktäriserar Quispel med hjälp av uttrycket ”mythical expression of the experience of the Self”, och menar att gnosis är ett mytiskt uttryck för en jag-upplevelse.<sup>148</sup> Människans innersta är skilt från Gud, men inte på ett strikt dualistiskt sätt. Genom gnosis kan människan få frälsande kunskap, inte bara för att återförenas med sig själv, utan även för att återförenas med Gud. Gnosis är en sorts kunskapsteori som på olika sätt kan informera människan om sakernas tillstånd. Quispel menar också att gnosticismen inte bara kan vara sann på det psykologiska planet, utan även på det metafysiska planet, det vill säga sann utanför människan själv.

Världen, kosmos, är inte alltid en motståndare till människans inre varelse. Quispel räknar snarare med att det finns ett släktskap mellan människans inre och den yttre världen, som är möjligt att upptäcka. Kosmos behöver alltså inte vara en fiendlig storhet för människan, hon har möjligheter att i kosmos lära sig något om sig själv. Den mjukare dualismen, där fiendskapen och väsensskillnaden mellan kosmos och människan inte är så definitiv, kan också ses som en modern gnostisk tanke.

Människan, menar Quispel i jungiansk anda, har en brist eller skugga. I utforskandet av den feminina sidan inkarneras mänsklighetens kumulativa visdom, till dess att jaget meddelar sig genom drömmar och visioner, vilket förebådar helandet av delningen mellan förnuft och instinkter. Människan behöver gnosis för att komma i kontakt med sitt ursprung. Individuationen, där människans själ skall uppleva sin identitet med det gudomliga, kan ses som en modern form av gnosticism.

Världen och människan är projektioner av Gud och fullbordandet av den historiska processen kommer att sluta med en återintegration av dessa till det gudomliga ursprunget. Projektionstänkandet skulle kunna tänkas som en form av modern gnosticism därför att den verkliga verkligheten inte riktigt duger som tillvaro. Det måste till ett utdragande ur den eller ett återvändande till ursprunget, där den sanna tillvaron skall återetableras.<sup>149</sup>

### 3.3.1. Kommentarer

Quispel beskriver gnosticismen som en världsreligion i sin bok *Gnosis als Weltreligion*. Under inflytande av Jungs psykologi vill Quispel formulera en modern gnosticism. Quispel menar också, som vi sett, att gnosticismen är en tidlös filosofi som under historiens gång spontant uppstår. Quispels metod ligger i att med Jungs psykologiska kategorier framställa det gnostiska tänkandet. Det ligger nära till hands att uppfatta Quispels metod som ett cirkelförfarande där gnosticismen lyser upp psykologin och vice versa. Historien ser Quispel som ett skeende där olika former av gnostiska flöden uppstår. De historiska undersökningarna i sig blir av underordnad betydelse, därför att Quispel söker efter en tidlös närvaro i historien själv.

Hermeneutiken är en hermeneutik som styrs av Quispels strävan efter att tolka de gnostiska symbolerna som mytiska uttryck av ”self-experience”. Quispels hermeneutiska princip består i att

---

<sup>147</sup> I en intervju med Farmer för tidskriften *Gnosis* menar Quispel att ingen har gjort mer för den moderna människan när det gäller religionens tolkning än Jung. Farmer 1985 s. 28ff.

<sup>148</sup> Quispel 1951 s. 37.

<sup>149</sup> Man bör dock uppmärksamma att Quispel likställer mänskligt med gudomligt. Det kan vara svårt att uppfatta vad som skulle vara jungianskt i detta.

söka efter en bekräftelse på psykologiska sanningar hos de gamla gnostikerna, en förförståelse av att gnostiska symboler kan säga den moderna människan något om de avkodas med rätt nyckel. Indirekt får denna strävan den följd att gnostikernas idéer också legitimeras genom psykologin. Deras insikter framställs som tidlösa, sanna och allmängiltiga. Gnosis är för Quispel en inre erfarenhet men utgör också en tradition. Denna inre erfarenhet kan av naturliga skäl vara svår att komma åt och blir därmed svår att pröva, vilket skapar rum för godtycklighet.<sup>150</sup>

Ett annat problem i Quispels användande av Jungs system som artikulatur för modern gnosticism är att han ligger nära en ontologisk förståelse av verkligheten. En ontologi som menar sig vara en sann beskrivning av metafysiska verkligheter. Även här hamnar Quispel i ett tänkande som undandrar sig provbarhet.

Quispel tillskriver dessutom gnostikerna ett sorts psykologiskt ”kunnande” som fungerar som legitimering dels av gnostikerna själva som bärare av djup sanning, och dels av att Jungs psykologi kan uppfattas som sann. Att tillskriva gnostikerna insikt i psykologi får ses som problematiskt. Det ligger nära tillhands att tro att Quispel anser att gnostikernas insikter är av ontologisk art, det vill säga att de beskriver varandet som det egentligen är. Att mena sig äga en given sanning för alla tider är idag en åsikt som är besvärlig att handskas med. Kunskapsteoretiskt sett hamnar Quispel nära apriori-antaganden beträffande sanningen i gnostisk tro. Dessa antaganden färgar Quispels beskrivning av vad han menar vara modern gnosticism.<sup>151</sup>

Jag vill här uppmärksamma läsaren på ett problem. Det kan vara svårt att skilja Quispels syn på modern gnosticism från Jungs och från Quispels egen kunskap om den gamla gnosticismen. Jag har därför tillåtit mig en viss frihet i tolkningen av Quispels synsätt. Quispel medger att han är beroende av Jung i sin tolkning av gnostiska symboler och gnostiska texter.

Quispel menar att den moderna gnosticismen har sin början i Jakob Böhmes personliga erfarenhet av gnosis. Den moderna gnosticismen skiljer sig från den gamla därför att den inkorporerar även mörkret och inte bara ljuset från samma tillvarons grund. Quispel menar att det finns någon form av essens som gemensam med den gamla gnosticismen. Böhmes tänkande tjänar här som ett exempel på denna tanke. Jung blir på ett liknande sätt en nutida person i en historisk kedja av gnosticism. Essenstänkandet kan vara ett problem därför att historiska detaljer inte alltid kommer till sin rätt. Det kan vara frestande att förbise detaljer till förmån för det större perspektivet. Ytterligare finns det en del forskare som, precis som Quispel, hävdar att det verkligen existerar en historisk kontinuitet från gammal gnosticism till nutid. Jag tror att det är möjligt att det på något plan existerar en kedja av gnostiska rörelser genom historien utan att för den skull falla in i ett essenstänkande, det vill säga anta att det är en identisk kärna som löper fram genom historien i olika yttre skepnader.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Quispel menar att det finns en närvaro av gnosticism i den västerländska traditionen. När Quispel exemplifierar denna närvaro i form av namn sammanfaller denna ofta med den esoteriska traditionens förgrundsgestalter.

<sup>151</sup> Jung refererar ofta till gnosticismen i sitt tänkande. Det arbete som behandlar gnosticismen är “Gnostic Symbols of the Self” i *Collected Works*, 9 ii, s. 287ff. Här ger Jung en psykologisk tolkning av gnostiska standardsymboler och av den gnostiska intrigen och dess aktörer. Den immateriella gudomen får symbolisera det odifferentierade omedvetna. Demiurgen och den differentierade materiella symboliserar egot och anthropos (Kristus, Gud, Sonen) symboliserar självet. Demiurgen, som regerar över den materiella världen, och som har skapats av gudomen, blir till slut medveten om att det existerar en gud ovanför sig själv. Detta får symbolisera egots utträdande ur det omedvetna, där egot sedan glömmet det omedvetna och slutligen hur egot återkopplas till det omedvetna för att så forma självet.

<sup>152</sup> Quispel nämner hur Baur (*Christian Gnosis*) ville visa att den tyska idealismen representerad av Schelling och Hegel var gnostisk, att Goethe (*Poetry and Truth*) var influerad av den gamla gnosticismen, samt att David Bakan försökt att visa hur Freud helt och hållet stått i den judiska gnosticismens tradition, som ytterligare exempel på att gnosticismen är en levande tradition.

Det är svårt att frigöra sig från tanken att Quispel nästan gör Jung till en sorts modern gnostisk portalfigur. Även om det sker med en viss kritik från Quispels sida, så verkar Jung och dennes idéer ha haft stor betydelse för Quispels engagemang för gnosticismen och för Quispel som troende gnostiker. Det intressanta här är att man kan skönja ett framlyftande av en nutida person till företrädare för en återupptäckt av gnostiska idéer i en ny miljö, psykologins miljö. Relationen mellan forskaren Quispel och den troende Quispel är ett problem därför att det kan vara svårt att veta när han uttalar sig forskare eller som troende.<sup>153</sup>

Quispel menar att modern gnosticism bland annat handlar om upplevelse, en erfarenhet av att jaget upptäcks. Jag tror att denna förståelse, som stämmer överens med andra forskares synsätt, fångar in något väsentligt i den moderna gnosticismen. Men om den antika gnosticismen verkligen hade dessa psykologiska insikter ställer jag mig tveksam till. Att det har skett en psykologisering av den moderna gnosticismen är däremot uppenbart. Quispels syn tolkar jag här som en ståndpunkt där han som forskare och privatperson sammanfaller.<sup>154</sup>

Tanken att gnosticismen skulle kunna vara sann på ett metafysiskt plan vill jag helt och hållet lämna, eftersom en sådan övertygelse just är en övertygelse och inget annat. Den åsikten tillför inte detta arbete någonting. Den är emellertid intressant att notera, därför att den säger något om Quispels forskningsmotiv. Ett sådant motiv skulle kunna tolkas som en strävan att vilja sprida modern gnosticism till ett västerland i behov av andlighet.

Det finns ett didaktiskt drag i Quispels tanke att kosmos har något att lära människan. Det finns alltså information om människans rätta identitet och sanna ursprung i kosmos struktur, om man har tillgång till avkodningsnyckeln. Denna tanke finner jag användbar i utarbetandet av vad modern gnosticism skulle kunna vara. Den är förankrad både i historien såväl som i nutiden.<sup>155</sup>

Quispel menar att människan har en brist och behöver gnosis för att kunna nå frälsning. Denna idé är hos honom inlemmad i tanken på en process där han säger att människan är på väg tillbaka till det gudomliga ursprunget. Här kan man se hur gnosticismen har förändrats hos Quispel genom en påverkan av de senaste hundra årens utvecklingstänkande. Den metafysiska tanken på en vertikal frälsningsrörelse inom den antika gnosticismen har ändrat karaktär till att bli en metafysisk idé, som utspelar sig på ett inomvärldsligt historiskt plan där människan går från ett lägre utvecklingsstadium till ett högre. Något av det västerländska framstegstänkandet lyser alltså här igenom i Quispels moderna gnostiska tänkande.

Denna psykologiskt färgade moderna gnosticism karaktäriseras av en mjukare dualism, där människans fångenskap i den fallna materian inte är lika påtaglig som i den gamla gnosticismen. Det är dessutom möjligt för alla, inte endast en elit, att nå den gnostiska frälsningen.

Psykologiska kategorier blir intressanta för den moderna gnostikern därför att de kan tyckas ge en sorts säkerhet, där vetenskap får legitimeras en religiös tro. Människans situation och belägenhet

---

<sup>153</sup> Robert A. Segal menar att Quispel som jungian har en mer metafysisk än psykologisk analys av gnosticismen. Quispel reducerar inte det gudomliga till att vara en projektion av människan, snarare argumenterar han för en synkronicistisk eller mysticistisk analys istället för en projicerande. Quispel identifierar det mänskliga och det gudomliga, vilket Jung inte gör. Quispel drar långtgående resonemang om att gnosticismen skulle kunna vara sann på ett metafysiskt plan, inte bara på ett psykologiskt.

<sup>154</sup> Jung säger i en intervju att "I know [that God exists]. I don't need to believe. I know.", *C. G. Jung Speaking*, s. 428. Detta uttalande skulle kunna tolkas i ett gnostiskt perspektiv.

<sup>155</sup> I två skolor, teosofin och antroposofin, som Jung menade representerade modern gnosticism, sägs människan ha möjlighet att via kosmos lära sig vilket det sanna ursprunget är och vad meningen med denna tillvaro är. Blavatsky hänvisar till gnosticismen som viktig källa till sina egna uppenbarelser och läror.

skall lösas med kunskap och insikt. Vad Quispel gör är att omplacera gnostikernas trossystem från yttervärlden in i människans psyke, vilket gör den användbar för en modern skeptisk människa som anser sig lämnat metafysiska och religiösa spekulationer bakom sig.<sup>156</sup>

### 3.4. Harold Bloom och modern gnosticism

I ett tidigare verk har Harold Bloom poängterat att det gnostiska tänkandet färgat många olika amerikanska religioner.<sup>157</sup> Bloom beskriver sig själv som en judisk gnostiker och hävdar i sin bok *Omens of the Millennium* att det ökade intresset för änglar, drömmar, nära döden upplevelser och tankarna på det nya millenniets ankomst, har rötterna i en sedan tvåhundra år tillbaka genomträngande amerikansk gnostisk livsförståelse och synsätt.<sup>158</sup>

Fascinationen för det ockulta och det mystiska, menar Bloom, är rotade i strömmarna av gammal kristen gnosticism och hermeticism, sufisk teosofi och judisk kabbala. Dessa influenser menar Bloom har lämnat ett djupt intryck på det amerikanska kollektiva psyket eller själen.<sup>159</sup> Bloom poängterar att vikten av den religiösa erfarenheten ligger till grund för det vitt spridda amerikanska sökandet efter det gudomliga i vardagen.<sup>160</sup> En stor del av boken ägnas åt vad Bloom kallar för "the Angelic Realm". En sfär som ligger mellan det materiella och det intellektuella, ett "Mundus Imaginalis" där kraftfulla psykiska dramer utspelas som ett reflekterande av själfull längtan efter visionära händelser och möten.<sup>161</sup>

Innan Bloom diskuterar gnosticismen i dess amerikanska inkarnation beskriver han sin egen syn på gnosticisomens historia. Spåren börjar enligt Bloom i det gamla Egypten och vidare genom zoroastrismen till grekiskt och hebreiskt tänkande. Det hebreiska och det grekiska tänkandet kom sedan att bli framträdande i den tidiga gnostiska kristendomen. Den gnostiska idéfloran kom efterhand till uttryck i de hermetiska texterna, vilka också influerades av nyplatonism, merkabah mysticism och iransk sufism. Dessa flöden förenades i renässansens väckelser och passerade genom europeiska predikanter och esoteriker till Amerika.<sup>162</sup> Bloom lägger fokus på zoroastrismens dualism som det profetiska ursprunget till senare euroamerikanskt apokalyptiskt tänkande rörande de dödas uppståndelse.<sup>163</sup> Bloom definierar gnosticism som en direkt erfarenhet

---

<sup>156</sup> Den svaga idealismens kunskapsteori innebär att den mänskliga kunskapen endast kan handla om föremål som konstituerats av människans kunskapsförmåga eller språk. Om människan via en avkodning av kosmos (främst på ett intuitivt sätt) får kunskap om den verkliga verkligheten, kan det sägas att denna kunskap fungerar så att den (ontologiskt) transformerar subjektet så att subjektet genom informationen blir som varat självt.

<sup>157</sup> Se Bloom 1992. Harold Bloom är litteraturkritiker och religionsfilosof och har verkat som professor vid Yale och New York-universitet.

<sup>158</sup> Bloom, 1996 s. 13ff, 183. Boken är en sorts andlig självbiografi där Bloom berättar hur hans egentliga jag föddes när han läste Blakes och Cranes visionära poesi. Människans föreställningsförmåga och fantasi är hos Bloom central därför att fantasin står i direkt förbindelse med den andliga sfären. Bloom menar att när poesi är som bäst blir poesin scenen för människans djupaste längtan efter metamorfos och odödlighet.

<sup>159</sup> Bloom 1996 s. 1ff, 76. En central gestalt för Bloom är universalisten Emerson. Emersons betydelse för spridandet av en religiös synkretism i 1800-talets Amerika kan knappast underskattas. Bloom citerar Emerson i bokens preludeium: "I am to invite men drenched in Time to recover themselves and come out of time, and taste their native air."

<sup>160</sup> Bloom 1996 s. 4f, 10, 16. Blooms intellektuella engagemang med gnosticismen och hans personliga omvändelse till dess principer innebar att den religiösa erfarenheten kom att bli framträdande i Blooms projekt.

<sup>161</sup> Bloom 1996 s. 4f, 11, 70ff. Gnostisk tro och visionär poesi blir ett och samma uttryck för en kunskapsform som skiljer sig från andra typer av erfarenhet genom dess fiendlighet mot naturen och benägenheten att göra historien transcendent.

<sup>162</sup> Bloom 1996 s. 1ff. Bloom beskriver mormonismen som ett skolexempel i amerikansk 1800-tals gnosticism. Föreställningen att det väsen som nu är Gud en gång var en människa har drag av gnostiskt transformationstänkande.

<sup>163</sup> Bloom 1996 s. 29.

av Gud i självet och förkastar konceptet om det kollektivt omedvetna.<sup>164</sup> Bloom ser änglavärlden som en suprasensibel värld där människans bilder och avbilder regerar, likväl som de verkliga änglarna, drömmarna och de utomkroppsliga erfarenheterna. Det är denna värld som Bloom vill utforska. Han vill även visa att i de gamla kulturerna, precis som i den amerikanska spiritualiteten, existerar en aktiv relation till den så kallade mellanvärlden.<sup>165</sup>

Sökandet efter en transcendens kräver, enligt Bloom, ett kvalitativt sökande bortom det materiella universum och det empiriska vardagssjälvet liv, efter den inneboende gudomliga källan därur odödlighet springer fram. Bloom poängterar att detta inte handlar om tro utan om gnosis, att bli vetande och att bli känd, att se den inneboende gudomliga gnistan, även i den fallna inkarnerade naturens tillstånd och liv. Bloom betonar att Guds alienation, där han överger kosmos, inte innebär en fullständig alienation, ty Gud lämnar kvar en gnista av gudomlighet i varje person.<sup>166</sup>

Gnosticismen är enligt Bloom en rörelse som uppstår som protest mot en misslyckad apokalyptisk förväntan, en konsekvens av ett motstånd mot det historiska hjulets ständiga rörelse.<sup>167</sup> Bloom anför tre likartade gnostiska proteströrelser som ett led i hans argumentation, den fria andens brödraskap, katarerna och manikéerna, och noterar att man fann dessa gnostiska proteströrelser bland eliten, men att fenomenet övergick till att bli ett populärrockkult intresse. Änglar i folkkulturen, nära döden-berättelser och utomkroppsliga erfarenheter är alla i Blooms ögon tecken på en implicit gnosticism som ligger under ytan till millenniefiebern.<sup>168</sup>

Bloom griper sig an änglar, först genom att avfärda mycket av det som skrivits som ytligt och överflödigt, och framhåller istället Miltons Satan som den stora arketytiska figuren. Efterhand kom denna att följas av allt mer förmänskligade änglatyper, bland annat hos Böhme och Swedenborg. Bloom menar att detta resulterade i en banalisering och sentimentalisering av änglar till hjälpare och guider som låg långt ifrån de ursprungliga väldiga uppenbarande väsendenas natur och ursprung.<sup>169</sup> Bloom tar Metatron från Enokböckerna som den arketytiska överjordiska Adam i den judiska gnosticismen och spårar änglabilden genom första och andra Enokboken in i merkabamysticismen. Han gör sedan en serie övergångar och jämför Metatron med Ljusets Man i den iranska sufismen, Idris i Koranen och den grekiske Hermes, som ”perfekt natur” vilken enar människan och det gudomliga. Sådana övergångar eller språng är typiska för Bloom och dessa sveper läsaren in i turbulenta strömmar av prosa, hoptryckta århundraden i några få dramatiska paragrafer. Från att diskutera Aquinos änglahierarkier, deras Pseudo-Dionysiska ursprung, Ambrosius skrifter, den hebreiska bibeln, änglarnas fall ledd av Lucifer, Nya testamentets skapelse av Satan som den rebelliska arketyten via Augustinus, menar Bloom sammanfattningsvis att sanna uppenbarelser av änglar är sällsynta idag.<sup>170</sup> Bloom säger att tron på falska mirakler är en skymf mot Gud och postulerar så en samtida gnostisk standard för utvärdering av änglaframträdanden: de uppenbarande framträdandena i hermetisk, sufisk och kabbalistisk

<sup>164</sup> Bloom 1996 s. 10f, 26. Jfr. Bianchi 1967 s. 20ff.

<sup>165</sup> Blooms strategi består i att omlokalisera, eller förflytta den andliga tillväxtens nexus och utveckling till Självet och inte till, som det har varit, institutionaliserad dogmatisk religion, vilket Bloom menar reflekteras i populärintresset för det paranormala och apokalyptiska. Å andra sidan är heller inte Bloom intresserad av att dyrka Bloom och avvisar New Age spiritualiteten som varandes en blandning av ”occultism and American harmonial faith suspended about half way between feeling good and good feeling”. Bloom 1996 s. 11.

<sup>166</sup> Bloom 1996 s. 27f. Blooms tankar påminner starkt om de gamla gnostikernas läror. Se exempelvis Foerster 1955 s. 100ff.

<sup>167</sup> Bloom 1996 s. 30, 225.

<sup>168</sup> Bloom 1996 s. 32f.

<sup>169</sup> Bloom 1996 s. 28. I boken *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, skriver Quispel på sidan 228 att Jacob Böhme är den ”gnostiker” som andra ”gnostiker” såsom Hegel, Shelling och Schleiermacher hämtat inspiration från.

<sup>170</sup> Bloom 1996 s. 37, 44ff, 70ff. Bloom menar att Josef Smiths änglauppenbarelser är exempel på äkta uppenbarelser.

tradition som kontrast mot New Age-rörelsens änglaberättelser, som han menar baseras på önsketänkande. Bloom förfäktar att storheten i änglarnas "otherness" bör utgöra en indikation på en autentisk gnosis, ett äkta kännetecken på den gudomliga hierarkins förskräckande potential.<sup>171</sup>

När Bloom diskuterar drömmar uppmärksammar han den roll drömmar spelar i kabbalan och änglarnas närvaro som uppenbarare och uttolkare av dessa. De drömmar som diskuteras i den babyloniska Talmud ser han dock som mångtydiga och dunkla, både uppenbarande och vilseledande.<sup>172</sup> Bloom uppfattar tilltron till fenomenet drömmar i judendomen och kristendomen som devalverad och något man ser med misstänksamhet på, typisk för Freuds hermeneutiska misstänksamhet. Men inom den västerländska esoteriska traditionen, kan drömmar fylla en uppenbarande funktion, en sorts gudomliga epifanier som öppnar upp för den översinnliga världen. För Bloom kan drömmar ge antydning eller tillkännagivanden om odödligheten och dessa kan överlappa och delas av många drömmare.<sup>173</sup> Något oväntat möter man sedan Blooms analys av Freuds drömteori, som han försöker vederlägga med hjälp av Wittgenstein.<sup>174</sup> Sufismen och kabbalismen förser Bloom med verktyg för att återupprätta drömmarnas värde i det post-freudianska, psykobiologiska Amerika. Han ser shekhinah i kabbalan, en typ av inneboende feminin närvaro (sofia), eller alternativt ängeln Kristus, som de främsta källorna till uppenbarande profetiska drömmar i form av Man och Kvinna av allt Ljus. Freuds band till det förflutna, till barndomen och traumat, kastar Bloom om till ett gnostiskt paradig där framtiden skall kännetecknas av en kosmologisk tillväxt och utveckling, där en frigörelse av den andliga föreställningsförmågan, i gnostisk anda, skall leda individen till självinsikt.<sup>175</sup> Precis som hos Quispel ser man här att Bloom också påverkats av det västerländska framstegstänkandet och att han inlemmat detta i sin moderna gnostiska uppfattning.

Översikten över sufiernas föreställningar om den andliga kroppen, som Bloom jämför med uppståndelsekroppen, är central för hans angelägenheter. Bloom menar att varje själ har en inre avbild, ofta personifierad som ett ljusväsen. Detta väsen verkar för att lyfta fram vars och ens högsta andliga potential.<sup>176</sup> Ibland misstas detta väsende för att vara någon skyddsängel, men den visionära bilden ser Bloom som den inre essensen. Den andliga uppgiften består i att var dag tömma sig själv för att kunna absorbera detta änglasjäl. Denna andliga prototyp är grunden i en gnostisk uppenbarelse. I gnostikerns inre framträder den antingen som den gnostiske Kristus eller som det feminina Shekhina.<sup>177</sup>

---

<sup>171</sup> Bloom 1996 s. 11, 73.

<sup>172</sup> Bloom 1996 s. 98.

<sup>173</sup> Bloom 1996 s. 102ff.

<sup>174</sup> Bloom 1996 s. 111f. Jfr. Saluszky: "My interest in Freud comes from the increasing realization that Freud is a kind of codifier or abstractor of William Shakespeare. In fact, it is Shakespeare who gives us the map of the mind. It is Shakespeare who invents Freudian Psychology. Freud finds ways of translating it into supposedly analytical vocabulary ... I think Freud is about contamination, but I think that is something he learned from Shakespeare, because Shakespeare is about nothing but contamination, you might say. The Roman stage trope of contamination has to do with taking characters, with the names they have had in other plays and in history, and giving them the same names but making them wholly different characters. It is the way we live, it is the way we write, it is the way we read. It is, alas, the way we love: we are always taking the names of the dead or past characters and applying them to others." Saluszky 1986 s. 69ff.

Jfr. Weiss: "I take it that a successful therapy is an oxymoron. I do not know anyone who has ever benefited from Freudian or any other mode of analysis, except for being, to use the popular trope, so badly shrunk, that they become quite dried out. That is to say, all passion spent. Perhaps they become better people, but they also become stale and uninteresting people with very few exceptions. Like dried-out cheese, or wilted flowers." Weiss 1991 s. 178ff.

<sup>175</sup> Bloom 1996 s. 104, 113, 121f.

<sup>176</sup> Bloom 1996 s. 145, 147ff.

<sup>177</sup> Bloom 1996 s. 168ff.

Angelägenheten är den uppståndne Kristus, inte den korsfäste, vilken uppenbarar sig som människa för människan och som ängel för änglarna. Likt ett vetekorn sått i kroppen är den visionära bilden en andlig källa av andlig kunskap och uppståndelse, ett vetande som kan växa till närvaro av gudomlighet i det innersta, menar Bloom. Den översinnliga världen är platsen där vi skapar möjligheten för att detta frö skall kunna blomma ut som en ros bland törnena.<sup>178</sup> Bloom kallar också denna kropp för kärlekskroppen och den återfinns emellanåt i poesin eller bland de stora visionärernas litteratur i den sekulariserade västvärlden. Bloom säger att den astrala kroppen kvarstår som en lägre bärare, ett New-Age medium, som distinkt från den änglalika bilden, vilken är den äldsta källan till gnostisk uppenbarelse som man finner i olika mystiska esoteriska skolors tappning.<sup>179</sup>

Bloom kommenterar sedan gnosticismen som den har artikulerats i de hermetisk-gnostiska texterna, som spänner från den egyptiska Hermes till Corpus Hermeticum. Samt det valentinianska paradigmet i Hans Jonas, Peter Brown och Bentley Layton, där han inkluderar senare kristna och sufiska analogier.<sup>180</sup> Bloom menar att när de judiska apokalyptiska skribenternas förväntningar kom på skam, resulterade detta misslyckande istället i att gnosticismen växte fram. I någon mening kan detta betyda att gnosticismen kan ses som en judisk istället för en kristen gnosticism. Bloom förstår grunden i den kristna gnosticismen som att veta och komma till insikt om hur man förlöser eller befriar den inre gnistan och hur man återvinner kunskapen om den ”gudomliga fullheten”, och hur man lämnar den fallna materiella världen.<sup>181</sup> Kroppen faller åter till stoft, själen lever vidare, och gnistan återvänder till det gudomliga ursprunget. Det sanna självet är just denna gnista, själva källan till all gnostisk illumination. En sådan illumination producerad av döendet till denna världen, leder tillika till det sufiska ljusets värld över vilken Sofia-Fatima residerar som ärkeängel, en annan bild på den inre gudomligheten. Kabbalan, menar Bloom, erbjuder en liknande bild i Metatron, analog med Hermes, som visar Mose vägen till den gudomliga tronen och som inte är någon annan än Gud själv fast i änglaform, och en bild på det gudomliga självet.<sup>182</sup>

Det är inte helt enkelt att förstå vad Bloom menar vara modern gnosticism. Ett sätt som kan vara fruktbart är att ta fasta på Blooms tanke att gnosis, oavsett om det handlar om den gamla, medeltida eller moderna, svarar mot människans autentiska varaktiga andliga behov, som enligt Bloom bland annat består i att försöka försona tiden och döden med människans egna aningar om odödlighetens närvaro, både inom såväl som utom den egna existensen.<sup>183</sup> Det finns en dualism, inte nödvändigtvis ontologisk, som präglar människans tillvaro och livsvillkor, men det existerar även en sfär som genom änglar, nära döden-erfarenheter och drömmar vittnar om människans storhet, identitet och ursprung, samt själva närvaron av denna verklighet som dolts genom fallet för människan. Detta omvittnande kan ge människan gnosis om det egna självet natur och tingens ordning. Gnosis är att känna det egna innersta självet, vilket i princip är att samtidigt känna Gud, ty vi är, menar Bloom, fragment av fullheten, av pleroma.<sup>184</sup>

---

<sup>178</sup> Bloom 1996 s. 170.

<sup>179</sup> Bloom 1996 s. 172.

<sup>180</sup> Bloom 1996 s. 186, 191.

<sup>181</sup> Bloom 1996 s. 188f.

<sup>182</sup> Bloom 1996 s. 193ff.

<sup>183</sup> Bloom 1996 s. 77. Bloom menar att om man kan acceptera en Gud som samexisterar med dödsölgren, aids och schizofreni, och som samtidigt är god och allsmäktig, så har man tro och man har förbundet med Jahve, försoningen med Kristus, och underkastelsen i Islam. Om man däremot känner sig själv som någon som har släktskap med den alienerade Guden, skild från denna världen, så är du en gnostiker, en gnista som föregår skapelsen. I sådana ögonblick känner du inte på någon nivå döden.

<sup>184</sup> Bloom 1996 s. 16, 226. Se även det inledande citatet av Lawrence Durrell, samt stycket hämtat från *The Gospel of Truth* i kodex Jung. Bloom väver här samman sin egen gnostiska övertygelse med de ovan nämnda citaten.

Bloom har i avslutningen av sin bok en gnostisk trosbekännelse som sammanfattar hans egen moderna gnostiska tro. Detta credo är hämtat från Theodotus penna.<sup>185</sup> Idéinnehållet i en modern gnosticism representerad av gnostikern Bloom skulle kunna skisseras enligt nedanstående schema. De kursiverade raderna som följer är formuleringar från Theodotus penna, vilka är direkt överförda från Blooms bok *The Omens of Millennium*.

*What makes us free is the Gnosis.* Bloom definierar denna gnosis som en inåtgående kunskap istället för en utåtgående tro, där gnosis är motsatsen till okunskap och inte till otro. Denna gnosis meddelar människan att hon till sitt väsen är oskiljbar från Gud.

*What makes us free is the Gnosis of who we were.* Bloom förklarar att det som förr angick en elit innefattar i själva verket alla, därför att den återför oss till en universell entitet som en gång omslöt allt. Vi var alla en dubbelnatur, Gud och Människa, där självinsikt och kunskap om Gud harmonierade. Gnosis är en återlösning, genom uppenbarelse, av den inre människan och skall inte blandas ihop med Jungs exkursioner till det inre landskapet. Gnosis är ett skepp varigenom vi kan färdas tillbaka till den perfekta kunskapen, som både är experimentell och intellektuell.

*What makes us free is the Gnosis of what we have become.* Bloom påpekar att gnosticisterna visar på den andliga depressionen som bestämmande för vår jordliga existens. Vår värld beskrivs, enligt Bloom, av gnostiker i termer av kosmologisk tomhet, upprepande tid, meningslösa reproduktioner, framtidslöshet. En sorts evig Generation X; då, nu och framgent. Människan är fångad i ett öde som styrs av änglar, som är våra fångvaktare snarare än guider.

*What makes us free is the Gnosis of where we were.* Bloom lyfter här fram idén om människans icke-fallna ursprung och den tillvaro hon hade i vad Bloom kallar ”fullheten”. Det inre i människan lever fortfarande i det icke-fallnas villkor. I relation till den ursprungliga människan i pleroma är vårt kosmos, liksom vi själva, en deformerad kopia.

*What makes us free is the Gnosis of wherein we have been thrown.* Bloom lägger emfas på uttrycket ”kastad”, därför att det beskriver människans situation och tillstånd. Vi har blivit utkastade från Gud och samtidigt från oss själva.

*What makes us free is the Gnosis of whereto we are hastening.* Bloom ställer frågan vem det var som kastade ut oss ur pleroma. Blooms svar är fallet inom gudomen vilket även inkluderar oss. Orsaken till fallet ligger inte i anden, gnistan, utan i själen, det djupare självets mer ytliga följeslagare. Bloom menar att krisen i pleroma var ömsesidig. Vi kastades ner i denna av änglar skapade världen, men Gud föll också, men inte med oss utan kastades in i ett tomrum alienerad från människan.

*What makes us free is the Gnosis of what we are being freed.* Bloom menar att den gnostiska visionen av att bli befriad består i att få kunskap om den fallne guden, demiurgen, och dennes lögner. Denne demiurg hindrar oss från att återvända till ursprunget i pleroma, där människan och Gud är oskiljbara från varandra. Bloom beskriver tillvaron i demiurgens värld som präglad av ensamhet, men samtidigt fylld av hemlängtan och fruktan.

*What makes us free is the Gnosis of what birth really is.* Här lyfter Bloom fram det gnostiska ”faktum” att det innersta i människan aldrig har skapats eller passerat genom födelsen. Den naturliga födelsen är något som inte alls tillhör gnosis. Bara gnistan är något som kan, eller är värt, att

---

<sup>185</sup> Theodotos 78.6.



kännas. För att svara på frågan om vad återfödelse och uppståndelse är vänder sig Bloom till slutraden:

*What makes us free is the Gnosis of what rebirth really is.* Bloom påminner om att gnosticism kan vara av olika ursprung, med olika yttre former. Bloom menar att frågorna om vad födelse och återfödelse är, inte kan besvaras utan att beröra bilden av uppståndelse. Här syftar dock inte Bloom på de dogmatiska kyrkornas uppståndelse. Bloom påstår att det som gör oss fria är gnosis om uppståndelsekroppen, oavsett i vilken tradition man finner denna bild av urmänniskan. Bloom påpekar att Thomasevangeliets Jesus har uppstått utan att ha gått igenom korsfästelsen och försoningen. Uppståndelsen är enligt Bloom gnosis självt och uppståndelsen föregår döden. Symboliken i uppståndelsen som föregår döden visar på att demiurgens skapelse och demiurgens ”död”, annihileras genom gnosis om vad uppståndelsen innebär.

Vi har här lyft fram vad som i Blooms eget tänkande är modern gnosticism, det vill säga modern i den bemärkelsen att den är formulerad av en nu levande person. Men man kan också identifiera några specifika inslag som är moderna i betydelsen att de speglar denna tids idéer. Vi har redan pekat på utvecklingstänkandet. Vidare kan man nämna Blooms fokusering på änglar som reflekterar ett påtagligt intresse i den amerikanska kulturen. Även Blooms kritik av detta intresse för änglar som ett förtylligande av andliga väsen, blir indirekt ett uttryck för vissa tendenser i nutiden.

### 3.4.1. Kommentarer

Bloom ger en personlig historietolkning av gnosticismen som kännetecknas av att han vill skala fram en tidlös kärna. En sådan tolkning är problematisk, därför att den förutsätter ett essentialistiskt antagande och speglar en rationalistisk hållning. Att försöka finna gnosticismens väsende i denna ahistoriska mening är en ansats som man frångått i dagens filosofiska tänkande. Därför att det numera anses vara en omöjlig ambition. Vi har också givit några exempel på hur Bloom själv är påverkad av samtiden.

Det är i viss utsträckning möjligt att finna gnostiska drag i historiens olika skikt och skepnader. Men Blooms läsning av historien blir understundom svepande därför att han vill nå djupare än vad det historiska materialet medger. Jag vänder mig, precis som i tidigare fall, mot Blooms ansats att försöka finna en oföränderlig kärna som kan kallas gnosticism och som skulle gå att finna i de mest skiftande historiska kontexter.

Bloom lägger stor vikt vid den funktion som han menar gnosis har. Dels den funktion gnosis har för människan, dels den funktion gnosis har i sig självt som ”befriare”. Jag anser att Blooms beskrivning av att gnosis har rollen av en kunskapsförmedling inom modern gnosticism är korrekt. Bloom menar att gnosis är, eller svarar på, människans andliga behov. Detta är en slutsats som vilar på Blooms personliga gnostiska tro och som jag därför lämnar därhän i detta arbete. Men däremot kan naturligtvis tron på möjligheten att gnosis kan ha en frälsande funktion förmedla befrielse och upplysning till den moderna människan.<sup>186</sup>

Bloom tänker sig att gnosis också skall ge människan en känsla av sammanhang och identitet. Mot känslan av att världen präglas av tomhet och kyla, så kan gnosis försätta människan i kontakt med sig själv och därmed med Gud, och därmed koppla samman människan med ursprunget. Den dualism som kännetecknat människan och hennes tillvaro, oavsett om det handlar om en

---

<sup>186</sup> Gnosis som ”meningsgivare” och ”befriare” omvittnas av textfynden i Nag Hammadi. Se även Kurt Rudolphs beskrivning av Messinakongressens riktlinjer om en karaktäristik av gnosticismens idéer. Rudolph 1983 s. 56f.

mjuk eller hård dualism, är alltså överbryggbar. Här gör Bloom en viktig iakttagelse. Den moderna gnosticismen ger alltså ett löfte om att kunna bära människan över dualismernas begränsningar och befria människan.<sup>187</sup>

I Blooms förståelse av den moderna gnosticismen är människan en gnista fallen från Gud och sig själv. Människans identitet ligger i en väsenslikhet med en dold Gud, en från skapelsen alienerad Gud. Den fallna människans ”delar” är i Blooms tänkande mer integrerade med varandra än vad hans teori tillåter. Menar man att människans egentliga identitet är fastlåst i pneuma, blir det svårt att på medelvägar ändå hävda att exempelvis drömmar kan luckra upp denna fastlåsthet. Ty drömmarna kommer från själens dimension i människan och inte från pneuma. Denna invändning är dock av mer akademisk art. Ytterligare en invändning mot Blooms beskrivning av människan är att han inte behandlar de negativa konsekvenserna en sådan människosyn kan föra med sig. En alltför stark betoning av det inre jaget som människans sanna identitet, kan medföra att den kroppsliga verkligheten för människan nedvärderas. Man kan tänka sig att flykttendenser av olika slag, exempelvis från socialt ansvarstagande, skulle kunna utvecklas på grund av en sådan uppdelning av människan i olika kategorier.<sup>188</sup>

Gud är för Bloom en Gud som ligger bortom Gud. Blooms beskrivning av denne Gud närmar sig paradoxens. Han är skild från skapelsen, men kan anas genom exempelvis drömmar om änglar och andra andeväsen. Det intressanta är att den moderna gnostiska guden är en Gud som ”erbjuder” kulturen kunskap om sig själv genom det intuitiva, irrationella och individuella. En avigsida med denna tanke blir att de som inte får tag i gnosis får stanna kvar i mörkret okunniga om ljuset. Den moderna gnosticisens Gud är en Gud för sådana som vet och inte för de som tror. Bloom menar att den moderna gnosticisens beskrivning av att Gud är en Gud som ligger bortom tron och förnuftet, kan vara meningsgivande och attraktiv för dagens människa.<sup>189</sup>

Bloom menar att den inre återfödelsen, frälsningen, är detsamma som uppståndelsen. Tanken på denna andens uppståndelse beskriver hur den moderna gnosticismen bryter med kyrkans traditionella uppståndelsetanke och istället förenar uppståndelsen med gnosis själv. Den moderne gnostikern uppstår alltså så att säga innan han dör. Det finns här en förskjutning i uppståndelsetänkandet från något som skall ske, till något som sker här och nu, i tid och rum genom gnosis.<sup>190</sup>

Den beskrivning som Bloom gör av drömmar, ängladyrkan, nära döden-upplevelser och millenniefiebern som dels tecken på närvaro av gnosticism i vår kultur och dels som förmedlande storheter mellan den okunniga människan och Gud bortom Gud, är intressant. Blooms menar att de fyra nämnda kategorierna kan i en modern gnosticism tjäna som medvetandeöppnare för

---

<sup>187</sup> Den gamla gnosticisens absoluta dualism används sällan av representanter för moderna former av gnosticism. Snarare använder den moderna gnosticismen en monistisk dualism, där klyftan mellan ande och materia är verklig men överbryggbar.

<sup>188</sup> Henry Corbin, expert på islamsk filosofi, menar att det existerar en sfär mellan den empiriska världen och den abstrakta världen. I denna sfär, ett sorts mellanliggande övergångsstadium, härskar drömmar, änglar, symboler, vilka kan nås av människans föreställningsförmåga.

<sup>189</sup> Tillich uttryck ”Gud bortom Gud” för tankarna till det gnostiska idélandskapet. Tillich besökte Ascona, alternativkulturens Mekka, där teosofiska tankegångar tillsammans med ockulta idéer dryftades. Jung, Hesse och Kafka är andra exempel på kända människor som deltog i Asconarörelsen. Sedemera blev Eranoskonferenserna förlagda till denna plats. Teosofiska samfundet publicerade flera skrifter om gnosticismen författade av bland andra Mead. Teosofen Mead utövade ett stort inflytande på Jung genom sina arbeten om gnosticismen, hermetism och mithrasliturgi. Tillich kan ha fått impulser från dessa kretsar till sin idé om ”Gud bortom Gud”.

<sup>190</sup> Ordet ”uppstår” syftar på att människans egentliga väsen väcks till liv genom gnosis.

människan. Det problematiska ligger i att Bloom slår fast att dessa fyra är tecken på gnosticism. Vilka är hans kriterier?<sup>191</sup>

Grunden i Blooms moderna gnosticism uppfattar jag vara gnosis själv. Gnosis som kunskapsteori fungerar som en inåtgående kunskap istället för en utåtgående tro, där gnosis är motsatsen till okunskap och inte till otro. Denna gnosis meddelar människan att hon till sitt väsen är oskiljbar från Gud. Blooms antropologi lyfter fram vem människan var, vilken natur och status hon en gång ägde. Antropologin ämnar även precisera vad människan nu har blivit, vilket väsen som nu är människans identitet och vilken människans situation nu är. Blooms påpekande att tillvaron kännetecknas av andlig depression, med änglar som fångvaktare, är bestämmande för människans existens. Bloom tänker sig att kunskapen om var vi en gång har varit, bär idén om människans icke-fallna ursprung och den tillvaro hon hade i ”fullheten”. Det inre i människan lever fortfarande under detta villkor. I relation till den ursprungliga människan i pleroma, är vårt kosmos, liksom vi själva, en deformerad kopia. Vi har blivit förpassade från Gud och från oss själva, från vårt sanna jag, till en överklighet präglad av brist på insikt. Denna första del i Blooms moderna gnosticism förklarar sakernas tillstånd, varför människan har hamnat i denna belägenhet av brist, depression och intighet.

Kunskapen om vart människan är på väg, eller kanske vart vi kan vara på väg, paras med tanken på ett ömsesidigt fall där både Gud och människan fallit från varandra in i en ofullständighet och en alienerad tillvaro. Människan är befriad i den moderna gnostiska visionen från demiurgens lögn, från tillvarons fångelse, från okunskapens grepp. Bloom lyfter fram det gnostiska ”faktum” att det innersta i människan aldrig har skapats eller passerat genom födelsen. Människans sanna jag är det enda som är något som kan eller är värt att känna. Uppståndelse är gnosis och gnosis är uppståndelse. Bloom påpekar att Thomasevangeliets Jesus har uppstått utan att ha gått igenom korsfästelsen och försoningen. Uppståndelsen är gnosis själv och uppståndelsen föregår döden. Uppståndelsen genom gnosis vill visa på att demiurgens skapelse och den död han åstadkommit genom att skapa också skall utplånas. Denna andra del i vad jag menar vara Blooms moderna gnosticism karaktäriseras av att det existerar en given information om lösningen på människans dilemma.

Blooms moderna gnosticism kan beskrivas som en informationsteori om vem människan egentligen är. Den moderna gnosticismens nexusformel kan uttryckas med två ord; gnosis och antropologi. Bloom finner stöd för sina tankar i allmänskulturens intresse för det paranormala och apokalyptiska förväntningar. Gnosticismen är en rörelse som uppstår som protest mot en misslyckad apokalyptisk förväntan, menar Bloom. Denna tanke har även stöd bland nutida filosofi som tänker sig västerlandet som utmattat och desillusionerat, och en förhoppning om ständig progress som kommit på skam.<sup>192</sup>

Även om jag inte delar Blooms gnostiska tro, är det inte svårt att hålla med om att exempelvis ängladyrkan kan ses som uttryck för modernt gnostiskt tänkande.

### 3.5. Philip J. Lee och modern gnosticism

Philip J. Lee skriver i sitt förord att målsättningen med boken *Against the Protestant Gnostics* är att visa att gnosticismen, precis som protestantismen, utgör en påtaglig närvaro i det västerländska

---

<sup>191</sup> Bloom är emellertid inte ensam om att göra dessa iakttagelser. Möjligen kan detta faktum i viss mån stödja Blooms anspråk. Se exempelvis Segal 1992 s. 4.

<sup>192</sup> Se exempelvis Argullol & Trias 1993 s. 69ff.

kulturella medvetandet.<sup>193</sup> Alltså en situation liknande den som den tidiga kyrkan mötte, har uppstått i vår tid inom den nordamerikanska protestantismen, där tron på Kristus så har sammanvävts med gnosticism att det blivit svårt att skilja dessa åt. Denna situation liknar det misslyckade äktenskap mellan den gamla gnosticismen och den tidiga kyrkan under senantikens tidevarv. Ytterligare anser Lee att den moderna gnosticismen är destruktiv för den kristna kyrkan, och för ”Guds värld” i övrigt, och presenterar en lösning på dilemmat.<sup>194</sup>

Lees åsikter angående gnosticisms avigsidor ligger i linje med den klassiska framställningen och kritiken av gnosticismen, kanske främst representerad av Ireneus.<sup>195</sup> Kyrkofäderna menade att gnostikerna gav löftet om att frälsning fås genom kunskap, gnosis, istället för genom tron på Kristus, lade emfas på förborgade hemligheter ställt mot den öppna och tillgängliga uppenbarelse, de föraktade naturen och det fysiska, och förespråkade istället andens annorlunda natur och det individualistiska jagets väsen och ursprung. En konsekvens av dessa idéer var att gnostisk fromhet bland annat kom att bli eskapistisk, elitistisk och synkretistisk.<sup>196</sup> Dessa konsekvenser och teman kontrasterar Lee mot ortodoxa protestantiska övertygelser. Som exempel kan nämnas den goda skapelsen mot en alienerad mänsklighet, kunskap om Guds väldiga gärningar mot kunskapen som frälsande, frälsning genom pilgrimskap mot frälsning genom flykt, den troende gemenskapen mot det vetande jaget, vanliga människor mot en andlig elit och partikularitet mot selektiv synkretism.

Lee baserar bland annat sin undersökning på protestantiska teologer och en del normativa kristna dokument. Lee låter även poeter och novellister uttrycka de sätt på vilket livet och tron i den amerikanska protestantismen har påverkats och efterhand transformerats till gnosticism.<sup>197</sup> Den undersökning Lee gör leder honom fram till bestämda omdömen om att gnostiska tankegångar även påverkat liturgins tillstånd och bidragit till trivialiserandet av den kristna andliga näringen och fostran. Även frågor som exempelvis ordinationen, kyrkodisciplinen, ekologin, kärnvapen, normativ och avvikande sexualitet, äktenskapet, familjen, girigheten, fattigdomen, samhället och jaget har därför kommit att behandlas på ett alltför ytligt sätt och ibland med gnostiska förtecken. Lee ryggar inte tillbaka i sina föresatser fast han löper risk att bli avfärdad och ignorerad som en tillhandahållare av föräldrade patentröskningar. Hans mål eller önskan är att utifrån den ursprungliga protestantiska visionen om en gudomlig skapelse ”degnostifiera” världen - naturen, människan, tingen - och därmed kunna återge dessa sin ursprungliga kristna mening.<sup>198</sup>

---

<sup>193</sup> Philip J. Lee är presbyteriansk församlingspräst vid Church of St. John och St. Stephen i Saint John, New Brunswick, Kanada. Lee är författare till ett flertal artiklar för olika teologiska tidskrifter. Lee 1987 xiff.

<sup>194</sup> Lee 1987 xiiiff. Lee beskriver först gnosticismen och hur den kom i konflikt med kyrkan, sedan hur de gnostiska idéerna alltmer uppstod främst i Nordamerika, och hur gnosticismen kom att etableras som tankesätt i Nordamerikansk protestantism. Lee identifierar vad han ser som gnostiska tankar och föreslår också hur man skulle kunna degnostifiera protestantismen. Även om Lee kan tyckas skriva om ett problem som endast berör den kristna tron, så kan man inte på grund av detta diskreditera iakttagelserna därför att denna gnosticism, som Lee beskriver, har enligt honom flödat in i allmänkulturen på flera sätt och därmed påverkat den amerikanska och västerländska idévärlden, vilket också exemplifieras.

<sup>195</sup> Ireneus (ca. 115-ca. 202) biskop i Lyon, skrev sin bok *Adversus haereses* mot den gnostiska heresin.

<sup>196</sup> Ireneus och andra såsom Lee kan sägas vara överens om dessa i grova drag beskrivna gnostiska teman.

<sup>197</sup> Lee försöker ge en samtida vitalitet åt dessa teman med de konsekvenser som uppkommer för fromheten, värderingarna och kulturen. Styrkan med Lees ansats är att han visar att den inomkyrkliga teologiska diskussionen hänger samman med de teologiska problem som formulerades i kontakten med gnosticismen.

<sup>198</sup> Lee 1987 s. 13ff, 36, 45f, 78ff, 111, 198, 266. Dessa transformationer täcker ett brett spektrum i kulturen. Lee menar att teologer som Karl Barth och Thomas Torrance försökt utgöra motvikt till transformationerna. Torrance hävdar exempelvis att all form av uppdelning av den troende gemenskapen i aktiva eller mindre aktiva kristna är en form elitism och bör därför undvikas. Uppdelning av människor ses då här som ett gnostiskt drag. Melvilles bok *Moby Dick* är, enligt Lee, ett exempel på en transformationsbärare med gnostiska förtecken, där Gud bland annat beskrivs som en tyrann som har konstruerat världen felaktigt. Lee ställer frågan om det förhåller sig på det viset att kyrkan misslyckats att upptäcka de gnostiska tankemönster som existerar inom de egna väggarna och istället ofta sysslat med att söka identifiera dessa tankar utanför kyrkan?

För att realisera detta mål klargör Lee skillnaderna mellan gnosticismen och kyrkans tro, till exempel skillnaderna mellan gnosis och tro, mellan flykt och pilgrimsskap, mellan jaget och församlingen. Här lyfter Lee fram en problematik som han finner i den amerikanska protestantismen, nämligen att religiösa förväntningar ibland varit för höga, och anspråken på religiös skicklighet och framgång varit för stora. Lee poängterar att man misslyckats att se eller erkänna distansen mellan det temporära och det eviga, och mellan vad vi vet och vad man kan veta.<sup>199</sup> Lee vill lyfta fram gränsen mellan Gud och det skapade som en absolut gräns, en gräns som gnostisk kristendom överträder.

Att göra en kronologisk eller genetisk koppling mellan den antika gnosticismen och den moderna är problematisk.<sup>200</sup> Lee konstruerar istället en sorts ”gnostisk” typbestämning eller mönster för att kunna visa på paralleller mellan den tidiga gnosticismen och nutida representanter för gnosticism. Lee påvisar emellertid en del historiska kopplingar mellan olika epokers gnosticism för att visa på att fenomenet i sig aldrig upphört att existera som fenomen sett.<sup>201</sup>

En viktig orsak till varför gnosticismen kunde uppstå är, enligt Lee, den sinnesstämning av förtvivlan och misströstan som präglade samhället under de första århundradena av vår tideräkning. Den typen av sinnesstämning, vilken delades av likasinnade men inte nödvändigtvis av medlemmar som tillhörde någon specifik sekt, har även under modern tid möjliggjort att trossystem liknande den tidiga gnosticismen kunnat blomma upp i olika skepnader.<sup>202</sup>

Som exempel på varför denna sinnesstämning uppstått hänvisar Lee till templet förstöring år 70 och den förtvivlan detta medförde beträffande krossade förväntningar. Denna förklaring är självklart bara en bland flera. En annan lösning visar på en mer universell förklaring till denna sinnesstämning. Här hävdas att förfallet av en övermogen och statisk civilisation, vars livsglädje och vitalitet hade torkat ut och som i missnöje sökte efter något nytt- kom att drabbas av leda, utmattning och trötthet. Lee anför ytterligare till det senare argumentet tesen att kulturer liksom individer sällan kommer i förtvivlan på grund av omständigheterna utan på grund av perceptionen av dessa omständigheter. Massförtvivlan kan bero på en kulturs självsyn eller självuppfattning. Kulturer med stigande förhoppningar, politiska och sociala förväntningar, tenderar att vara upptagna av revolutioner, filosofiska helhetslösningar och vanligt dagligt liv.<sup>203</sup> Motsatsen, kulturer med avtagande förhoppningar, som nått någon sorts *fin de siècle* stämning, tenderar att glida över i cynism, inåtvändhet, leda och till sist missmod och förtvivlan. Men oavsett orsaken till senantikens förtvivlan och missmod så var denna sinnesstämning vitt spridd och genomträngande. Stämningen tog sig uttryck i en födelse av legender och poesi som försökte beskriva denna känsla och finna en lösning på dilemmat. Även om orsaken eller grunden till deras

---

<sup>199</sup> Lee 1987 s. 217ff. Lee uttrycker en önskan att vårda den positiva protestantiska traditionen som han menar kommit under påverkan av en återuppvaknad stark gnostisk rörelse i vår tid. Denna strävan skall realiseras genom diskussion om vad som är och inte är gnosticism, och så leda till en återupptäckt av vad den protestantiska traditionen har att erbjuda.

<sup>200</sup> Se Gilhus 1999 s. 1ff. Gilhus använder termen revitaliserad gnosticism som en beteckning på modern gnosticism. Ordet revitaliserad är dock problematiskt därför att ordet indikerar att man blåser liv i en avsmnad storhet och liksom återupplivar denna. Ordet revitaliserad för alltså tankarna in på att en kronologisk eller genetisk koppling mellan den gamla och den moderna gnosticismen existerar och går att föra i bevis.

<sup>201</sup> Lee 1987 s. 3ff. Lee stöder sig på Max Webers tankar om den ideala typen. Weber 1946 s. 55ff och Troeltsch 1931 s. 331ff.

<sup>202</sup> Lee 1987 s. 4f, 130ff. Lee nämner Jonathan Edwards och en del av väckelsen kring denne som exempel på ett historiskt fenomen med gnostiska idéer. Här nämner Lee speciellt delningen mellan kroppen och anden som tydligt gnostiskt drag i Edwards förkunnelse. Edwards har fortfarande ett stort inflytande i fundamentalistiska rörelser i Amerika och Europa.

<sup>203</sup> Lee 1987 s. 88ff.

förtvivlan och livsmissmod inte verkar kunna fastslås kan man dock, enligt Lee, ge en karaktäristik av den gnostiska andan grundad på den gnostiska litteraturen.<sup>204</sup>

Den första punkten Lee nämner i sin typologi är gnostikernas känsla av att vara alienerad, där alienationen är en metafysisk sådan. Gnostikernas klagomål riktades främst mot de makter som startade eller började denna skapelse, mot den första röraren för att ha initierat ”rörelse”. Den materiella världen är ett resultat av en kosmisk tillfällig oordning och oro inom pleroma. När de gamla gnostikerna betraktade världen såg de på materien som förfall, geografiska platser i termer av begränsning och tiden i termer av död. I ljuset av denna tragiska syn blev den logiska slutsatsen att kosmos självt, materia, plats, tid, förändring, kropp, och allt synligt, hörbart och konkret, måste ha varit ett kolossalt misstag. Världen ansågs vara en helvetisk tillvaro som människan kastats in i. Felet var varken människans eller stjärnornas utan skaparens.<sup>205</sup>

Den antika gnosticismen, i motsats till den moderna ateistiska existentialismen, accepterar inte denna alienation som slutet på människans historia. För gnostikern finns det gnosis som kan rädda människan från en till synes hopplös situation. Denna frälsande gnosis är en form av religiös kunskap eller insikt. Därför menar Lee att alla försök att identifiera Marx, Heidegger och Sartre och andra som inte har några religiösa anspråk som moderna gnostiker är felaktiga och orättvisa. Den gamla gnosticismen försökte svara på frågan hur man ska kunna finna frälsning genom Gud, fast alla bevis pekar på det faktum att skaparguden antingen är ond, eller inkompetent. Den gnostiska typlösningen, gammal, medeltida eller modern är, enligt Lee, att skilja skapelsens stigma från Gud den högste.<sup>206</sup>

Det grundläggande problemet och skillnaden mellan vad Lee kallar den bibliska tron och den gnostiska tron börjar med två olika synsätt på världen. Den bibliska tron hävdar att skapelsen är god i grunden, medan man i gnosticismen helt enkelt inte kan stödja en så positiv syn på skapelsen. Gnostikerna förnekar, och måste förneka, varje direkt koppling mellan skapelsen och Gud. Själva huvudhållningen i det gnostiska tänkandet är den radikala dualismen som styr relationen mellan Gud och världen, och på motsvarande sätt, relationen mellan människan och världen.<sup>207</sup>

En del kristna gnostiker försökte överkomma en sådan radikal dualism därför att de insåg att kyrkan inte skulle acceptera en alltför stark klyfta mellan skapelsen och Gud. För att kringgå den problematiken införde man istället indirekta kopplingar i form av väsen mellan Gud och skapelsen. I dessa dualistiska system framträder en mörk och sorglig syn på världen, kosmos är ett missfall, människan som kött betraktat är ett misstag, vår miljö är känslomässigt en hopplöshets tillvaro.<sup>208</sup>

Lee argumenterar för att det har existerat en kristen ortodoxi, men en ortodoxi som har härbärgerat gnostiker som influerat kyrkan i stor utsträckning. Kyrkan har gnostifierats, precis lika mycket som den har helleniserats, platoniserats, stoificerats och romantiserats. Frågan är bara i vilken utsträckning. Lee menar att det i heresier finns en inbyggd avsaknad av dialektisk spänning i teologin, man talar om det goda utan att tala om det onda och vice versa. Samma fenomen uppträder i gnosticismens förenklingar. Där talar man om världen bortom, utan att tala om denna världen, själen utan kroppen, jaget utan kyrkan och anden utan materien. På frågan om kyrkan kunnat bevara en ortodoxi, i bemärkelsen kunnat hålla kvar den teologiska spänningen,

---

<sup>204</sup> Lee 1987 s. 6ff.

<sup>205</sup> Lee 1987 s. 8. 46.

<sup>206</sup> Lee 1987 s. 8, 146.

<sup>207</sup> Lee 1987 s. 96.

<sup>208</sup> Lee 1987 s. 33.

visar Lee på hur kyrkan handlat med alienationsproblemet under olika epoker.<sup>209</sup> Den gnostiske mystikern ställer naturen mot nåden, det mänskliga psyket mot den transcendentia själen, och världen mot Gud. Dessa radikala motsatser förnekar den nuvarande världen möjligheten att vara en acceptabel miljö för människan. Detta ger då en sorts tragisk kristendom enligt Lee.<sup>210</sup>

Lee anser att det är allmänt vedertaget att gnosticismen är en världsförnekande tro och att denna förr eller senare leder till eskapism. Vad som däremot inte alltid uppmärksammas är att innan man kan tala om en avsiktlig flykt från den verkliga världen till en alternativt designad värld, måste det först finnas en avsiktlig flykt från den sanne Guden till en alternativt utformad Gud. Detta är, menar Lee, det gnostiska knepet. Det handlar om en avsiktlig ”fälläsning” av teologin. För att kunna anropa Gud om frälsande kunskap, måste gnostikern först befria Gud från ansvaret och delaktigheten i skapelsekatastrofen. Innan man kunde rentvå Gud från ansvaret för skapelsen måste gnostikern med den ena eller den andra metoden vägra att acceptera den judiska och kristna försäkran att Gud och Skaparen är en och samma väsende. Att föra in en teologisk distans mellan den sanne Guden och den onda skapelsen tillåter gnostikern att ostraffat fly världen, som varken gnostikern eller deras Gud hade något samröre med. Materien har skapats genom ett misstag och slutresultatet är en artificiell värld. Valentinus avsiktliga fälläsning av Gamla testamentet, hans metafysiska knep, ger honom därefter utrymme att behandla Nya testamentet och den uppståndne Kristus på samma sätt. Den uppståndne Kristus har så lagt av alla förgängliga kläder och iklätt sig oförgänglighet. Målet för uppståndelsetron blir då att fly allt som är bindande; materia och tid, värld och kött.<sup>211</sup>

Den gnostiska eskapismen är ett försök att fly från allting utom jaget. Den mänskliga tragedin är inte ett resultat av synden, som i den bibliska förståelsen, utan snarare ett resultat av okunskap. Frälsning blir därför benämningen på det verk som skall finna försoning för dem som var okunniga om Fadern. När gnosis så har drivit bort okunskapen lämnas de trogna att ha frid i sig själva. Fadern och jaget är av samma väsen och på grund av detta återvänder alltid gnostikern genom detta cirkelförfarande till jaget.<sup>212</sup>

Lee noterar att det finns en mängd bevis som bekräftar att den gnostiska spekulationen alltid leder i en egocentrisk riktning. Anden är närvarande i människan men den är slumrande. Endast Kristi ord som väcker och uppenbarar kan leda till självkänedom. Valentinus förser oss med den ursprungliga inställningen i kristenheten som inte är Ordet och Anden eller Ordet och Sakramenten, utan Ordet och Jaget. Denna koncentration på jaget är en naturlig följd av behovet att fly världen. På grund av att ingen egentligen kan fly den verkliga världen utom genom döden finns det bara ett sätt att möjliggöra flykten och det sker genom ett tillbakadragande in i jaget. Känslan av impotens inför skaparen, materien, tiden, lidandet och döden, kan övervinnas, genom att förneka skapargudens makt över det andliga jaget. För att istället hålla sig till övertygelsen om att ha total makt inne i pneumas isolerade sfär. Nock lyfter fram att den som lärt sig sin läxa om självtillräckligheten byggt på det andliga jaget, kan inte störas av omständigheter utanför. Lee menar att den gnostiska eskapismens essens är en narcissistisk eskapism, en självberusningens eskapism.<sup>213</sup>

Den vanliga människan är knappast beredd att lämna allt och alla för att uppgå i ett sökande efter det sanna jaget. Denna iakttagelse bygger Lee på antagandet att de tidiga kristna inte var av hög börd utan att de antagligen var precis som genomsnittskorinthiern, arbetare utan någon filosofisk

---

<sup>209</sup> Lee 1987 s. 45, 283.

<sup>210</sup> Lee 1987 s. 19ff.

<sup>211</sup> Lee 1987 s. 8ff, 33f, 162.

<sup>212</sup> Lee 1987 s. 48ff.

<sup>213</sup> Lee 1987 s. 27, 147.

skolning. De utgjorde ingen andlig och intellektuell elit. Gnostikerna å andra sidan var en elit oavsett om de fanns i eller utanför den kristna församlingen. Även Plotinos klagar på dessa gnostiker, som även infiltrerat hans egen filosofiska skola, för att de utgav sig för att vara Guds söner med en fullständig insikt om den intelligibla världens strukturer och storheter. En mindre negativ bild av gnostikerna där dessa presenteras som aristokrater och poeter som inte kan förmå sig själva att liera sig med massornas förståelse av livet framför exempelvis John Randall. Han ger den gnostiska typen en ljusare ton där gnostikernas förtjänst ligger i att de gör ondskan begriplig och det goda rent, men visar också på att bara en elit kan omfatta denna gnosis och förväntan på frälsning. Oavsett hur man ser på de gnostiska idéerna, med fientlighet, tolerans eller samtycke, är gnosticismen en elitistisk tro, enligt Lee.<sup>214</sup>

Den sista byggstenen i Lees typologi är synkretismen. Lee påpekar med emfas hur viktigt det är att förstå den roll synkretismen spelar i de gnostiska tankebyggnaderna. Lee använder Jonas observation att de gnostiska systemen innehöll det mesta av den antika världens idéer och tankeströmningar.<sup>215</sup>

Det som var sant om de klassiska systemen har följdriktigt varit sant oavsett var och när olika former av gnosticism har manifesterat sig. Lee poängterar att gnostikerna, oavsett tid och rum, inte kommer att låta sig begränsas av användandet av ett specifikt material. De kommer, för att tillfredsställa jagets andliga behov, att bruka eller missbruka alla källor som svarar mot den gnostiska trons behov och grunddrag.<sup>216</sup>

Lee menar att gnostiska influenser har färgat både allmänskulturen och den protestantiska teologin och tron. Jag kommer nedan att teckna de drag som Lee ser som tankemönster i den moderna gnosticismen.

Det finns en tendens, menar Lee, att förkasta eller avvisa tanken på att världen skulle vara god. Denna hållning handlar om att människan i grund och botten upplevs som alienerad från världen och att detta kan leda till ett främlingskap inför världen. Naturen kan som en följd av detta behandlas på ett instrumentellt sätt. Lee nämner Jonathan Edwards<sup>217</sup> och inrikesministern Watts<sup>218</sup> syn på naturen som exempel.

Lee anser att det existerar ett avvisande av bibliska gränser där privatuppenbarelsen har fått tolkningsföreträde både i tro och liv. Detta kallar Lee protestantisk gnosis. Att vara insatt i ett sammanhang och med i Guds skeenden i denna världen räcker inte längre till. Tyngdpunkten har istället förskjutits till det egna jagets privata uppenbarelsen om vad som är meningsgivande. Som

---

<sup>214</sup> Lee 1987 s. 11, 33ff, 161f, 173. Randall ser positivt på den gnostiska livshållningen och menar att den utgör en motvikt till det religiösa ledarskapet som han beskriver i negativa termer. Lacarriere 1989 7f.

<sup>215</sup> Lee 1987 s. 40ff, 176ff.

<sup>216</sup> Lee 1987 s. 12, 26ff, 145, 161, 197ff.

<sup>217</sup> Lee 1987 s. 190. Edwards ser inte naturen som en Guds gåva från tidens begynnelse utan endast som en miljö i nuet. Han betraktar naturen som en ondskefull moder "who hungry for the flesh of her children ... swallows up mankind, one generation after another" så omätlig är hennes aptit. Lee anser att den moderna gnosticismen har omvandlat denna syn på naturen som något likgiltigt och neutralt och något som måste övervinnas och bekämpas. Om den naturliga ordningen är likgiltig inför den andliga individen och behandlar individen som vilken annan skapelse som helst, varför skall då den andliga individen bry sig om naturen?

<sup>218</sup> Lee 1987 s. 190. En journalist på Wall Street Journal frågade den amerikanska inrikesministern Charles Watt om han var orolig för exploateringen av naturen "Reverting to the stark religious symbolism that forms the foundation of his born again Christian faith, Mr. Watt explained: I do not know how many future generations we can count on before the Lords return". Vatten, skog och luft är av ringa intresse eftersom det inte finns någon bestående framtid för det materiella. Men i det eviga nuet finns det pengar att tjäna.



exempel nämner Lee Troeltsch<sup>219</sup> omdöme om liberal protestantism och Frothinghams<sup>220</sup> skiljande av den historiske Jesus från den andlige Kristus.

Lee ser även en tendens till att religionen betraktas som en kategori skild från livet. Detta kan få som följd att man flyr från att ta del i ansvaret för den sociala etiken. Den sociala etiken tillhör liksom en sfär som inte angår den andligt orienterade gnostikern. Naturen, tiden, historien, politiken, kroppen, sex, familjen blir storheter som är svårtade av en felaktig natur, de tillhör det icke-andliga. Lee nämner som exempel på modern gnosticism här fundamentalisten Billy Graham och liberal amerikansk protestantism och svårigheten att få det religiösa och det sekulära livet att förenas.<sup>221</sup>

Lee anser att den dyrkan av jaget som han tycker sig se är ett uttryck av modern gnosticism. Kyrkan som kropp och gemenskap trängs undan i och med att det inre jaget alltmer anses vara den rätta och sanna platsen för människans andlighet och självidentifikation. Lee menar att det sker en radikalisering av jag-orienterade religioner, samtidigt som kyrkan förkastas. Kyrkan är inte längre meningsbärande som gemenskap, utan mening får individen själv, genom kunskap om den egna naturen. Lee anger Billy Graham och Norman Vincent Peale, den första evangelikal och den andre liberal, som två exempel på en gemensam gnostisk hållning när det gäller tro.<sup>222</sup>

Ytterligare anser Lee att ett elitistiskt tänkande kan följa på denna allmänskulturella och inomkyrkliga jag-orientering. Budskapet som var tänkt att beröra de många, har nu kommit att snarare bara angå de få. Eliten består av de individer som har fått insikt. De många utgörs av sådana som inte kan eller ännu inte kommit till sann insikt i olika andliga spörsmål. Här nämner Lee bland annat den klivna inställningen till den militära upprustningen bland pånyttfödda kristna, där en del av dessa motsägelsefullt stöder tanken på ett starkt försvar, samtidigt som de förkunnar Guds kärlek till människan och hennes behov av frälsning.<sup>223</sup>

---

<sup>219</sup> Lee 1987 s. 192. Troeltsch fann att den liberala protestantismen förespråkade ” a theology of subjective experience in contrast to the theology of objective revelation; the sole value it assigns to Jesus is that of serving as the original stimulator of the religious consciousness.” Denna beskrivning kan enligt Lee appliceras på många kyrkor i Amerika. Individens religiösa erfarenhet accepteras medan tanken på att begränsas av en objektiv uppenbarelse genererar många liberala protestanter, enligt Lee.

<sup>220</sup> Lee 1987 s. 192. Octavius Brooks Frothingham, en amerikansk liberal, var angelägen att skilja Kristus från personen Jesus: ”To try to crowd the attributes of the theological Christ into the personality of the historical Jesus, is to plant a whole forest in a porcelain vase.” Lee menar att detta skiljande innebär att den uppgift eller det budskap denne Kristus har blir ett mysterium, som bara blir åtkomligt genom hemlig gnosis.

<sup>221</sup> Lee 1987 s. 194ff. Lee visar på Grahams tudelning att å ena sidan predika en kärlekens religion, och å andra sidan plädera för ett starkt försvar. Detta beror, enligt Lee, på att det andliga är något man tar sin tillflykt till, man flyr från det världsliga livets fador. Livet i Gud och livet i denna världen är två olika saker. När det gäller liberal protestantism menar Lee att flykttendenserna är mer subtila. I liberalismens strävan efter kulturrelevans ligger också dess svaghet. För den liberala protestantismen är det den nästintill generande mänskligheten hos Jesus, det påtagligt fysiska i hans verksamhet och ämbete, något man velat fly ifrån. Det fysiska kom alltför nära. Den andlige Kristus är inte lika konkret berörande som den jordiske Jesus.

<sup>222</sup> Lee 1987 s. 197ff. Den individualistiska förståelsen av jaget och tron, som hos Graham och Peale, är enligt Lee en gnostisk sådan. Tron är för de båda något mellan individen och Gud. Världen och dess olika gemenskaper är för de båda i bästa fall neutral. Den sanna världen som religionen har att göra med är för båda den inre världen. Båda skulle stödja the ”the American Way of life” därför att ett socialt program skulle indikera att välfärd skulle kunna uppnås på ett korporativt och icke-andligt plan. Lycka och framgång predikas som en möjlighet på ett individuellt plan, där var och en skall bryta målnöret. Sådan predikan har inte tillfört något beträffande social rättvisa, vapenkontroll och miljöansvar, enligt Lee. ”Hyperandligheten” hos Peale och Graham ser Lee som en modern form av gnosticism.

<sup>223</sup> Lee 1987 s. 205ff. Lee menar att Bellah, och många andra moderna amerikaner, anser att en kristendom som är sammanbunden med en fysisk gemenskap tillhör ett lägre stadium av tron. Kristendomen är hos Bellah ett sätt att tänka. Endast en kristendom befriad från de primitiva fysiska och historiska rötterna kan erbjuda sekulär psykologi och socialt tänkande något substantiellt. Den gnostiska andan kan inte acceptera tanken att en historisk och synlig organisation som kyrkan skulle ha betröts med den ultimata sanningen, menar Lee.

Lee anser att modern gnosticism också har ett synkretistiskt drag, men det är en synkretism som handlar om att allting på den religiösa fronten är acceptabelt, så länge det inte handlar om någonting specifikt. Det handlar om en sorts flykt, eller ett övergivande, från något partikulärt till något som är dunkelt och otydligt. Lee menar att den nutida gnosticismen främst försöker hitta sätt som gör den mänskliga existensen dräglig och detta görs genom att överkomma distinktioner och gränser, där individen slutligen skall kunna förstås som den enda sanna enheten i tillvaron. Som exempel nämner Lee vad han kallar "The Church Growth Movement" och Richard Bachs bok *Jonathan Livingstone Seagull*.<sup>224</sup>

### 3.5.1. Kommentarer

Lee uttrycker en önskan att vårda den positiva protestantiska traditionen som han menar har kommit under påverkan av en återuppvaknad stark gnostisk rörelse i vår tid. Detta vårdande bör då kunna leda till, som vi redan varit inne på, förnyelse, rening och återupptäckt av vad den protestantiska traditionen har att erbjuda.

De dikotomier som Lee arbetar med, vilka tidigare räknats upp, indikerar att han har en essentialistisk förståelse av sitt projekt. Han räknar med att det existerar något som kan kallas för gnosticism och att det finns gemensamma drag bland dessa olika former. Lee är här påverkad av Jonas och den kritik man kan rikta mot Jonas gäller också i viss mån Lee. Idag strävar man alltmer efter att överge detta projekt till förmån för ett mer partikulärt synsätt på olika fenomen.<sup>225</sup> Det finns även en likhet mellan Bloom och Lee som består i att han precis som Bloom söker efter en för förnuftet greppbar lärokärna. Men med den skillnaden att Lee använder en typologisk arbetsmetod.

Lees hermeneutik lutar alltså åt en stark essentialism. Detta kan bli problematiskt därför att Lee i sin analys finner det han föresatt sig att hitta. Lee anför tesen att kulturer liksom individer sällan kommer i förtvivlan på grund av omständigheterna utan på grund av perceptionen av dessa omständigheter. Massförtvivlan kan bero på en kulturs självsyn eller självuppfattning. Kulturer med stigande förhoppningar, politiska och sociala förväntningar, tenderar att vara upptagna av revolutioner, filosofiska helhetslösningar och vanligt dagligt liv.

Motsatsen, kulturer med avtagande förhoppningar, tenderar att glida över i cynism, inåtvändhet, leda och till sist missmod och förtvivlan. Dessa kulturella iakttagelser är intressanta, men frågan är vilken empirisk täckning de har.

Ett annat tveksamt drag hos Lee är den lätthet med vilken han finner gnostiska drag i exempelvis Luthers och Calvins teologi. Man får intrycket att de amerikanska protestanterna skulle rakt av ha ärvt deras heresi. Så är inte fallet eftersom det är först i puritanismens teologi i New England som dessa gnostiska drag blir framträdande. Det framgår dock på andra ställen att Lee delar denna

---

<sup>224</sup> Lee 1987 s. 208ff. Peales teologi har kulminerat i Church Growth rörelsen. Tron har där blivit instrumentell. Peter Wagner säger att han är övertygad om "that without faith, it is impossible for churches to grow. Empirical evidence also validates the absolute necessity of faith or whatever you want to call it- possibility thinking or goal setting - as a prerequisite for church growth." Lee anser att detta skiljande av tron från Gud, där tron blir en egen storhet, är en form av gnostiskt tänkande som bygger på föreställningen att det individuella jaget och Gud är av en och samma substans i den inre världen. Därför kan tron användas som en instrument för den invigde att efter behag bruka i den yttre verkligheten. Richard Bachs *Jonathan Livingstone Seagull* är exempel på ett gnostiskt tänkande där naturliga och traditionella begränsningar kan övervinnas genom ett individuellt självuppvaknande och en individuell självinsikt, påstår Lee.

<sup>225</sup> William Blake benämns av Percival i boken *William Blake's Circle of Destiny* från år 1938 som gnostiker. Blake antas ha bland annat tagit intryck av Böhmes och Swedenborgs idévärldar.

tanke och framför två faktorer som stöd för den. Den första är att puritanerna transformerade den kalvinska förbundstanken genom att individualisera den till ett privat psykologiskt skeende. Den andra faktorn är att puritanerna försökte förvandla Amerika till det nya Israel. Men efter att det puritanska apokalyptiska hoppet fallerat, utvecklades en distinkt nordamerikansk evangelikalism med en kvarvarande känsla av alienation.

En sammanställning av dessa faktorer illustrerar svagheten i Lees argumentering och metod. Denna svaghet är hans polemiska ansats, som tillåter Lee att pressa in data i den givna ramen. Den första faktorn är bra och väldokumenterad. Puritanerna tolkade Guds förbund i termer av individuell erfarenhet, denna emfas var central för deras kristendom. Den andra faktorn kommer i konflikt med historieforskningen. Många som studerar amerikansk kristendom menar att den amerikanska evangelikala protestantismen knappast varit alienerad från landets bestämmelse, snarare har den varit alltför naivt optimistisk över nationens framtid, och identifierat sig för mycket med detta.<sup>226</sup>

Lee gör många insiktsfulla iakttagelser i skildringen av dagens amerikanska protestantism och kultur som gnostisk. Lee beskriver olika uttryck som vill bryta naturliga gränser genom ett förändrat medvetande hos människan och som redan nämnts ser Lee Bachs roman *Jonathan Livingstone Seagull* som ett gnostiskt uttryck där den sanna verkligheten endast är en inre sådan, yttre gränser egentligen inte existerar. Lees antagande att den gnostiska andan dominerat amerikansk protestantism känns dock överdriven. Problemet ligger i att Lee försökt visa att vad han menar vara en gnostisk världssyn har varit närvarande i den amerikanska kulturen i århundraden. Istället kunde Lee ha antagit möjligheten att komponenterna av olika skäl gradvis amerikaniserats och så reflekterat olika historiska kontexter.

Gnosticism är ett användbart verktyg om man vill analysera den nuvarande amerikanska situationen när dess karaktäristiska drag tillämpas separat och flexibelt, istället för på ett *en masse* vis.

Lees analys av den amerikanska kulturen och den amerikanska protestantismen som formade av modern gnosticism fungerar bättre än Lees genomgång av gnostiska utslag, som han ser i historien, dels därför att denna analys av nutiden kan göras utan starka essentialistiska grundantaganden och dels därför att Lees typologi kan användas på ett komparativt vis.

Den moderna gnostikern beskrivs av Lee som en person som vantrivs med skapelsen och som känner främlingskap med världen. Det finns en klyfta mellan den goda skapelsen och den materiella världen som går tillbaka på vad de moderna gnostikerna menar vara den sanna verkligheten. Den sanna verkligheten är andlig i motsats till materiell. Lee menar att anden, eller jaget, är den verklighet som gnostikern tillhör, och är den verklighet som spränger de bibliska gränserna mellan Gud och människa, mellan okunskap och sann insikt, mellan sann verklighet och denna världens beskaffenhet. Vägen in i denna verklighet beskriver Lee som en sorts flykt från materia till ande, genom insikt om den identitet som är gnostikernas verkliga väsen. Jaget blir meningsbärande och tränger undan kyrka och samhälle därför att de representerar den onda verkligheten, en synlig och identifierbar kropp. Dessa "jag" som befriats från okunskap är som individer den enda möjliga enheten i tillvaron.

---

<sup>226</sup> McLoughlin hävdar att den amerikanska evangelikala historien under 1800-talet, är historien om Amerika själv, "evangelical religion lay behind the concept of rugged individualism in business enterprise, laissez faire in economic theory, constitutional democracy in political thought, the Protestant ethic in morality, and the millennial hope in the manifest destiny of white, Anglo-Saxon, Protestant America to lead the world to its latter-day glory". McLoughlin 1968.

Tanken att individen är centrum i den moderna gnosticis- men och att det finns många nutida fe- nomen som styrker detta är en närmast självklar del av beskrivningen av den modern gnosticis- men. Iakttagelsen att den goda skapelsen håller på att överges till förmån för ett undandragande in i en annan verklighet är också välgrundad. Lees betoning av att gnosos fungerar som ett iden- titetsförändrande medel är en viktig del i den moderna gnosticis- men och känns trovärdig. Lees beskrivning av synkretism som beskrivande för den moderna gnosticis- men är mindre intressant och jag lämnar därför den därhän i min egen beskrivning av modern gnosticism.<sup>227</sup>

---

<sup>227</sup> Mary Baker Eddy ansåg att den andliga verkligheten var den enda existerande verkligheten. Människan skulle genom hennes lära omvandlas till den andliga bilden av Kristus. Den insikt man fick skulle alltså vara identitets- förändrande.

## 4. Vad är modern gnosticism?

### 4.1. Modern gnosticism – finns det en enhet i mångfalden?

Hur ser den enhet eller överensstämmelse ut när det gäller beskrivningen av modern gnosticism som man kan finna hos de fyra forskare som jag utgått från?

1. När det gäller människans livssituation som individ och som kollektiv, beskriver de fyra akademikerna samstämmigt denna som ett tillstånd som präglas av ensamhet, att vara ett utkastat jag, att vara fången, att vara alienerad i en ond eller ovänlig värld.<sup>228</sup> Människan är alienerad från Gud och från sig själv. I Jonas fall gäller enbart det sistnämnda. Det är bara jaget som är menings- och identitetsbärande. Universum i sig är tomt på mening och ter sig kallt och främmande, även om Bloom och Quispel beskriver detta i mildare ordalag.<sup>229</sup> Quispel räknar med att det finns ett ontos. Kosmos är inte helt främmande och tomt på mening för människan. Även om Bloom också tänker sig att människan är utkastad i kosmos, att hon är förlorad både från Gud och från sig själv, så finns det dock möjligheter att komma i kontakt med försonande krafter. Detta kan ske bland annat genom drömmar och aktiv visualiseringsteknik. Själva naturen är dock tom på mening. Överhuvudtaget finns det en samstämmighet också i synen på hur naturen skall förstås utifrån ett gnostiskt tänkande. De skillnader som finns är av samma art som tidigare berörts.<sup>230</sup>

Skillnaderna består alltså främst i hur stor denna alienation och detta främlingskap sägs vara, men består också i radikalt skilda slutsatser.<sup>231</sup> Lee anser, till skillnad från Quispel och Bloom, att akosmismen leder till nihilism och därmed är samhällsfarlig. De senare menar däremot att modern gnosticism är ett bättre svar på människans belägenhet, alltså västerlandets andliga kris, än vad den traditionella religionen kan tillhandahålla.

---

<sup>228</sup> Jonas ger den moderna gnosticisismen ett ansikte i form av Heideggers existentalistiska tänkande. Jonas lyfter fram 1900-tals människans alienation, antropologin och den akosmiska nihilismen som tre viktiga drag i den moderna gnosticisismen. Lee följer Jonas antaganden och grundvärderingar om den antika gnosticisismen, men fyller ut bilden med egna exemplifieringar när han beskriver den moderna gnosticisismen. Quispel låter Jungs psykologiska tänkande artikulera och förklara gnosticisismens idévärld. Med en viss försiktighet kan man säga att Quispel härigenom, direkt eller indirekt, antyder att Jung och gnostikerna är samma andas barn. Jungianismen blir, precis som Heideggers tänkande för Jonas, en modern gnosticism. Bloom ser främst i den amerikanska kulturen klara uttryck för att den religion som där frodas är gnostisk till både form och innehåll.

<sup>229</sup> Jonas, som har den klassiska filosofens sätt att närma sig gnosticisismen som problem och fenomen, menar att det finns en gnostisk religion. Även om han noterar skillnaderna mellan de olika formerna av gnosticisism, menar han att det någorlunda väl går att definiera vad som är utmärkande för den gnostiska religionen. Religionshistorikern Quispel intar en sympatisk hållning gentemot gnosticisismen och menar att gnostikerna och deras läror bland annat uttrycker en tidig psykologisk insikt. Gnosticisismen blir för Quispel en tidlös företeelse som alltid har funnits med i den västerländska historien och som nu kan artikuleras med hjälp av Jungs tänkande. Litteraturkritikern Bloom antar även han en positiv attityd till gnosticisismen som sådan och ser möjligheter i den moderna gnosticisismen för den moderna människan i hennes sökande efter tillvarons begriplighet. Prästen Lee ser både den gamla och den moderna gnosticisismen som ett hot mot samhälle och individ, och presenterar ett eget teologiskt recept mot gnostiska läror och idéer. Quispel och Jonas har debatterat gnosticisismens ursprung och uppkomst, idéinnehåll och hur man skall definiera termen gnosticisism. Beträffande modern gnosticism har de varit oense om inställningen och hållningen till dessa uttryck. Även Bloom och Lee har debatterat ämnet gnosticisism. Bloom noterar att de ser samma saker, men skiljer sig åt i inställningen till gnosticisismen.

<sup>230</sup> Förhållandet till naturen utgör ett intressant område för framtida forskning om nygnosticism. Det finns ett flertal exempel i vår samtid där naturen ses som något som måste besegras eller övervinnas, för att politiska ideal ska kunna realiseras.

<sup>231</sup> De fyra akademikerna skiljer sig åt gällande inställningen till gnosticisismen som sådan. Quispel och Bloom har en sympatisk, nästan troende, inställning, medan Jonas i varje fall till en början var positiv till gnosticisismen, medan Lee har en negativ hållning till gnosticisismen.

Det finns alltså en stark samstämmighet beträffande vad en gnostisk syn på människans belägenhet i världen innebär. Skillnaderna dem emellan ligger främst i att de har olika utgångspunkter – filosofi, psykologi, teologi och litteratur – när de resonerar om människans livssituation i gnostiska termer. Därför uppkommer också gradskillnader dem emellan när det gäller beskrivningen på frågan om hur grav människans situation är. Skillnaderna kan användas för att visa på att ett brett spektra av modern gnosticism verkligen existerar och att dessa olika gnostiska strömningar kan sägas ha trängt in i kulturen på olika sätt och på olika plan.

2. När det sedan gäller synen på den mänskliga naturen rör sig frågan, hos Quispel, Lee och Bloom, kring hurudan människans innersta väsen skall uppfattas. Jaget är släkt med Gud, har samma väsen som Gud, och är därför den viktigaste delen i människan. Människan är alltså en ande, en gudagnista som har fångats in i kött och materia.<sup>232</sup> Människans brist är okunskapen om vem hon egentligen är.<sup>233</sup> Här skiljer sig emellertid Jonas delvis från de övriga. I Jonas version av modern gnosticism är det endast jaget ensamt som existerar, men utan sann kunskap om sig själv. Jaget har inte någon som kastat människan ut i kosmos. Det är då fråga om ett totalt isolerat jag.<sup>234</sup> De andra tre räknar liksom de antika gnostikerna att det existerar ”kastare” bakom kastet. Skälen till människans ensamhet, jaget som den enda eller mest betydelsefulla verkligheten, är alltså olika. Hos Bloom, Lee och Quispel, som räknar med en kastare, är den ensamma människans, eller det ensamma jaget, inte lika ensamt som hos Jonas. Hos Lee, Bloom och Quispel är det ensamma jaget av guds slag, medan hos Jonas är jaget den enda verkligheten och gudomlig i den bemärkelsen att den utgör den enda grunden i tillvaron. Trots skillnaderna så är den grundläggande beskrivningen i gnostiska termer av människans natur i stort sett gemensam, hos Jonas är jaget en gudagnista i en metaforisk bemärkelse och hos de övriga i en bokstavlig. Med ”metaforisk” avses att jaget i Jonas beskrivning ur en praktisk synvinkel fungerar på ett likartat sätt, men saknar koppling till en faktiskt existerande gudom.

Detta upphöjande av jaget kan i Lees ögon leda till en negativ ”superindividualism”, en osolidarisk självupptagenhet, förödande för kyrka och samhälle. Även Jonas förhåller sig starkt kritisk till sådana tendenser inom samhällslivet. Quispel och Bloom fokuserar snarare på vinsterna med upphöjandet av jaget för den moderna människan och resonerar inte om de negativa konsekvenserna.

3. Synen på hur frälsning skall uppfattas inom modern gnosticism delas i stor utsträckning av författarna, även om Jonas beskrivning skiljer sig i en del avseenden. Frälsningen grundar sig i samtliga fall på förståelsen av människans livssituation och på den människosyn man finner inom modern gnosticism. Människan får i alla författare beskrivningar frälsning genom insikt eller kunskap om den egna belägenheten och om hurudan den egna naturen är.<sup>235</sup> När frälsningstanken är knuten till en gudstro kan väsenslikheten beskrivas så att den åstadkommer ett sorts igenkännande mellan ande till ande. Den andliga gnosis skulle kunna beskrivas som en sorts kunskaps- eller in-

---

<sup>232</sup> Bloom noterar att han och Lee beskriver samma saker som gnostiska men att de värderar företeelserna helt olika.

<sup>233</sup> Det man slås av är att den moderna gnosticismen egentligen bara har en antropologi. Fokus ligger hela tiden på jaget. Andra kategorier följer liksom bara av sig själv efter antropologin.

<sup>234</sup> Den ”mjukare” dualismen verkar vara ett arv efter hermetismen, där åtskillnaden mellan Gud och demiurg, skapelse och emanation, ande och kött inte var mindre sträng.

<sup>235</sup> Sartre konstruerar i Descartes anda ett akosmiskt jag som står fritt i förhållande till naturen, historien och alla andra kausala orsakssamband. Det är just insikten (gnosis) om denna egentliga frihet som kan befria människan från mängdförsjunknenhet och möjliggöra en autentisk existens. Här kan man ställa frågan om inte en del post-moderna filosofer står i Sartres tanketradition?

formationsteori som grundar sig på tanken om att det existerar en okunskap om väsenslikheten mellan den högste guden och människans egentliga jag.<sup>236</sup>

Det finns likheter i uppfattning att frälsning handlar om att få insikt. Insikt om vem man är, och att detta leder till ett uppvaknande. Den slumrande anden väcks till liv eller det autentiska jaget aktiveras. Det som gnosis skall verka är antingen frälsning av människans ande eller som i exemplet Sartre förlösa den radikala friheten att skapa sig själv. Gnosis blir i sig ett levande verktyg, eller medel, som rätt använt eller rätt mottaget transporterar ”gudagnistan” till insikt, till andlig frälsning eller verklig existens. Frälsning av denna art hänförs lätt till medvetandets sfär utan att, åtminstone i en religiös kontext, få synliga konsekvenser i social och etisk praktik. Denna moderna gnosticism visar en väg till frälsning som är individuell, förlagd till det eviga nuet och utan kollektiv.<sup>237</sup>

När det gäller frälsningen så ligger en skillnad i att det är, som i Jonas fall, endast jaget, eller som i Quispels fall, jaget och kosmos, som frälses genom gnosis. Bloom anser att enbart jaget frälses och genom gnosis kommer tillbaka till Gud. Lees beskrivning överensstämmer med Blooms. En annan skillnad ligger i att Quispel och Bloom menar att naturen, kosmos och änglavärlden kan vara till hjälp vid uppväckandet av den slumrande gnistan, medan Lee och Jonas inte talar något om detta i sina beskrivningar av modern gnosticism. Tvärtom utgör naturen ett hinder för jagets frälsning både i Jonas och Lees beskrivningar. Skillnaderna mellan de båda gruppernas förståelser blir en naturlig konsekvens av att de beskriver frälsning utifrån olika kategorier. En gnostisk människosyn får olika frälsningstolkningar beroende på om den motiveras utifrån en poetisk, psykologisk, teologisk eller filosofisk horisont.<sup>238</sup>

4. Det går även på det metodiska planet att urskilja en viss samstämmighet. Man har ett gemensamt grundantagande där det existerar absoluter alltså att de tänker sig att det finns en tidlös kärna som går att identifiera och beskriva i en lärobildning, vilket avspeglar ett rationalistiskt förhållningssätt. Frågan är emellertid om man kan hitta en sådan kärna med hjälp av en fenomenologisk färgad metod? Det förefaller som om metoden snarare används av dem för att bekräfta existensen av en sådan på förhand antagen kärna. De historiska kopplingar som författarna gör, från nutid till dåtid och vice versa, kan upplevas som fabricerade sett mot bakgrund av deras metod.<sup>239</sup> Hela detta arbetssätt är idag inom postmodernt tänkande starkt ifrågasatt. Legitimeringen och den positiva värderingen, hos Quispel och Bloom, av vad de menar vara modern gnosticism,

---

<sup>236</sup> Möjligen kan man se likheter mellan den gnostiska lösningen att slippa undan denna tillvaro som präglas av okunskap, eller brist på sann kunskap, och den strävan i postmodern filosofi som söker finna en utväg från den förvecklade situation människan befinner sig i, genom att förskjuta grundvalen för den egna traditionen inifrån och så bygga upp en ny betydelse. Kunskapen ämnar så att ge ett nytt perspektiv, en ny lösning.

<sup>237</sup> Derrida frågar sig hur kan vi tänka det som är annorlunda än den tradition som genomsyrar vårt sätt att tänka? Derrida vill dekonstruera den metafysiska traditionen för att visa att det inte går att finna mening genom något som ligger utanför den egna traditionen. Vi råder inte över ett språk utanför traditionen. Derridas uppgörelse innebär en inläsning av traditionen för att dra fram en dold förutsättning i den, vilket leder till att en sorts närvaro genom förhållandet till något annat kan etableras. Viss likhet till det gnostiska sättet att förstå ”traditionen” finns. Gnostikerna räknade också med att det inom den egna ”traditionen” existerar något som är dolt. För att få fram detta dolda måste det till en omläsning av ”traditionen”. Denna omläsning tänktes så ge en ny förståelse där det dolda så skall blottläggas och den gamla strukturen omvandlas.

<sup>238</sup> Den akosmiska läran återför världens verklighet på något annat, antingen Gud eller det absoluta jaget. Fichte frågar exempelvis efter kunskapens grundval och menar att han finner svaret i det överindividuella absoluta jagets skapande aktivitet och inte i något individuellt jag.

<sup>239</sup> Jfr. diskussionen mellan den metodologiska och ontologiska holismen och metodologiska och ontologiska individualismen, där man söker utröna huruvida det finns något mer än individer i samhället, om det existerar samhälleliga institutioner, om kan man tillskriva holistiska helheter överindividuella mål eller om det endast är individernas idéer om samhället som kan iakttagas.

bygger på liknande uppfattningar av historiska kopplingar mellan den antika gnosticismen och den moderna.

Den syn på modern gnosticism som redovisats innebär sammanfattningsvis att det råder en samstämmighet i beskrivningen av människans väsen, identitet och situation i kosmos. De skillnader som finns visar att den situation som existerar idag är likartad med förhållandena under senantikens. Båda uppvisar en rik mångfald.

Hur skall man värdera skillnaden mellan Jonas och de tre andra? Är det en avgörande skillnad som innebär att det finns två helt skilda former av modern gnosticism? Skillnaden är enligt min mening inte så stor som det på ytan förefaller. I Jonas beskrivning av modern gnosticism är människan utslungad i en kylig tillvaro. Detta resonemang bygger dock i grunden på samma metafysiska schema som de tre övriga beskriver, där det existerar en övervåning varifrån människan blivit förpassad. Avståndstagandet från en Gud är enbart halvhjärtat och, om man ser till helheten, inte fullt ut genomförd. Till exempel kvarstår samma rumsliga tänkande. Avståndstagandet är snarare polemiskt motiverat. Det finns alltså anledning att misstänka att den bortskurna transcendensten är något som Jonas moderna gnostiker inte själva riktigt omfattar. Man räknar ändå med någon som har "kastat" in människan i en främmande tillvaro. De överensstämmelser som finns mellan Jonas och de övriga är mer djupgående än det som skiljer.<sup>240</sup>

#### 4.2. En reviderad förståelse av modern gnosticism

Syftet med kapitel 4 är att skapa ett analysverktyg, en sorts klangbotten, för att beledsaga tanken i läsningen och analysen av Ulf Ekmans teologi. Jag försöker alltså skapa ett mentalt landskap, den moderna gnosticismens tankemiljö, vilket skall tjäna som "lines of meaning" vid analysen av Ekmans teologi. Jag ämnar inte att på ett djupare plan demonstrera analysredskapens riktighet eller att fastslå vad som ska räknas som modern gnosticism. Min avsikt är att diskutera om ett specifikt fenomen kan ses som ett exempel på modern gnosticism.

Med begreppet "lines of meaning" indikerar jag att innehållet i begreppet modern gnosticism är något som med tiden etableras, vilket avhandlingens första del är tänkt att illustrera. Ytterligare står begreppet "lines of meaning" för att en historisk undersökning och contextualisering av föremålet för undersökningen är viktig och nödvändig för att förstå dess innehåll. Undersökningsföremålet har alltså en historia som formar och ger mening åt dess innehåll. De historiska exempel som diskuteras är avsedda att ge trovärdighet åt tanken på existensen av en gnostisk närvaro i vår kultur.<sup>241</sup>

De tankar man kan anföra som modern gnosticism är iakttagbara på olika plan. Tankarna kan antingen förekomma som komponenter i utarbetade åskådningar inom teologins, filosofins och psykologins fält. Men de kan också uppträda i en generell form i den allmänna kulturen och speglas inom områden som litteratur, konst och film. På denna nivå är det emellertid svårare att metodiskt fastställa att sådana tankar och livshållningar är uttryck för en specifik gnostisk anda, en religion, som ibland draperar sig som icke-religiös. När jag i nästa sektion undersöker Ulf Ekmans teologi som uttryck för modern gnosticism, så är det i första hand i form av en medveten och utarbetad åskådning. I avhandlingens slutdel kommer jag dock att vidga perspektivet genom att

---

<sup>240</sup> Här kritiserar jag Lee som menar att modern gnosticism endast är ett fenomen inom kyrkan och som inte finns i den profana sfären.

<sup>241</sup> Begreppet "lines of meaning" lånar jag från Stefan Rossbach. Rossbach undersöker kopplingar mellan västerlandets andliga kontext och "kalla krigets" uppkomst.



ställa frågan om huruvida Ekmans teologi står i samklang med en vidare gnostisk tankeströmning, på ett allmänt kulturellt plan.

För att man skall kunna beskriva en persons tänkande eller ett visst tankesystem som modern gnosticism, föreslår jag att flera av nedanstående öppna formulerade punkter skall finnas närvarande. Ju fler av dessa drag som kan iakttas desto starkare kan beskrivningen av föremålet som ett uttryck för modern gnosticism sägas vara. Dessa karaktäriseringar, eller förslag på vad modern gnosticism kan vara, kommer att användas i avhandlingens andra del som en plattform i analysen av Ekmans teologi, och i jämförelsen mellan Ekmans teologi och modern gnosticism.

De formuleringar som följer är inte tänkta att utesluta en bredare bestämning av nygnosticism, där man i likhet med Jonas kan tala om gnosticism utan en uttalad gudstro. Som tidigare nämnts kan talet om Gud förstås i en klassisk bokstavlig mening och i en mer diffus metafysisk mening i form av ett ”eko” eller en uttunnad intellektuell rest, som knyter an till den traditionella tron.

1. Människan är i modern gnosticism fången och alienerad. Människans identitet är av samma väsen som Guds, där jaget utgör människans innersta sanna väsen. Människan är alltså en i grunden andlig varelse. Själen och kroppen blir mindre viktiga. De kan också stå i motsatsförhållande till anden.

Kommentar: På ett konkret plan innebär denna människosyn att människan ses i ett individuellt perspektiv, där kollektivet kan vara viktigt men på ett sekundärt sätt, som ett medel för individens upplysning. Den tanke om fångenskap som omnämns hänger samman med tron på att den verkliga verkligheten ligger dold för de flesta människor. Dock kan denna dolda verklighet komma till en människa genom drömmar, uppenbarelser och himmelska väsen. Det dolda kan också förmedlas av en invigd människa till andra människor genom en mängd tekniker av skilda slag, eller genom läsning av litteratur av vissa erkända andliga auktoriteter.

2. I begreppet modern gnosticism sker frälsningen genom gnosis, genom en förmedling av en förut okänd kunskap. Människan får genom denna kunskap information om verklighetens sanna tillstånd. Gnosis är av andlig natur och uppenbarar bland annat vem människan djupast sett är, hennes sanna jag. Denna kunskap ställs i motsats till en kunskap baserad på människans själsliga och intellektuella resurser. Den frälsande kunskapen ses som dold för den vanliga okunniga människan. Kunskap i sig är något som befriar människan.

Kommentar: Som en följd av det förändrade sättet att förstå vad kunskap är, kan det uppstå i konkreta situationer en spänning mellan det skrivna ordet och det symboliska, där dragningen till att tänka intuitivt (i motsats till logik och förnuftsbaserat tänkande) ofta förespråkas som det andliga sättet, i motsats till det rationella textskrivandet och textläsandet. I modern gnosticism är det alltså skillnad på det intuitiva och det rationella. De båda begreppen kopplas till människans konstitution, där människans innersta väsen kopplas samman med det ”intuitiva” och det rationella kopplas samman med människans själsförmögenheter. När anden väcks till liv kan den aktiva fantasin vara ett redskap för tillväxt av andlig kunskap, vilket innebär att gränsen mellan det rent intuitiva och människans själsförmögenheter inte behöver vara absolut. Uppdelningen mellan det andliga och det själsliga är avhängig föreställningen om att ett syndafall har ägt rum. En följd av ett sådant syndafall är att människan i sin fallenhet utelämnas åt det rationella och intellektuella, med en inneboende oförmåga att träda tillbaka in i det andliga eller få kontakt med sitt eget sanna jag.

3. Kosmos och världen är ett fångelse för den i grunden andliga människan. Den kroppsliga tillvaron saknar i sig mening och är fientlig mot människans innersta väsen. Med rätt insikt kan dock

den kroppsliga tillvaron, världen, avlockas en djupare mening som uppenbarar tillvarons andliga väsen.

Kommentar: I konkreta situationer innebär detta att i modern gnosticism odlas auktoritära och elitistiska idéer, eftersom okunskap hos ”de oväckta” botas av någon som tillskrivs vara bärare av rätt kunskap.

Synen på tillvarons villkor gör också att en världsfrånvändhet kan utvecklas. En sådan kan finnas i olika grader. Den kan i sin mest tydliga form vara vänd mot världen och tillvaron i sig, men kan också uppträda på annat vis. I en mildare form kan den bejaka världen, dock icke oreserverat, utan bara så länge som det finns ett andligt mål att uppnå. En övergripande känsla av alienation präglar dock människans existens och självförståelse, men alienationen kan övervinnas till exempel genom uppenbarelsen och aktiv självsuggestion som verktyg för den andliga människan. I vissa former rymmer kosmos och världen diverse andliga väsen av både gott och ont slag. De kan både hjälpa och förhindra att människan kommer till insikt i olika frågor.

Världsfrånvändheten kan också ta sig uttryck i ett förändligt förhållningssätt. Intresset för att direkt engagera sig i det fysiska samhället och för andra individer, blir mindre betydelsefullt eftersom orsaken till att olika brister uppkommit finner man på det andliga planet. Lösningen på problem i världen ligger med andra ord i ett andligt ”botande”. Om den sanna verkligheten är andlig, är problemen av andlig art och då blir även lösningen på problemen av andligt slag. Exempelvis botas sjukdomar och brist genom att etablera rätt typ av andlig kunskap i de icke-initierades medvetande. Engagemanget för andra människor kan utarmas därför att ett fysiskt engagemang blir detsamma som att ta del av det fysiska, som är oandligt i sig.

När den enskilda människan uppfattar sig som en främling i denna världen kan följden bli att andra människor också ses som inkapslade och infångade människor, som måste befrias genom gnosis eller lämnas därhän. Det blir mindre intressant att hjälpa människor socialt och praktiskt. En antinomistisk eller nihilistisk hållning gentemot världen och de frågor som där reses kan präglade de etiska ställningstaganden som företrädare för modern gnosticism fattar. Världen, samhället och kroppen, kan få ett förvridet värde eftersom de symboliserar förtrycket som anden är utsatt för.

4. Den moderna gnosticismen har en övergripande dualistisk tendens i trosuppfattningarna. Dualismen kan vara av svag eller stark karaktär, och manifesteras sig både på det teoretiska och praktiska planet. Dualismen har en monistisk prägel. I den monistiska berättelsen utgår allting från en enda Gud. Det dualistiska draget träder fram först i skapelsen av kosmos. Dualismen förekommer även i en annan betydelse. Den uppträder då på ett inre plan, och kan erfaras som en tudelning mellan anden och själen.

Kommentar: Erfarenheten av den dualistiska tudelningen kan vara svår att handskas eller leva med. Som motmedel till denna erfarenhet, försöker man i varje fall i tanken att upphäva dualismen och istället etablera ett medvetande om att den egentligen är en chimär, eftersom det ”verkligt verkliga” är av en andlig natur. Utifrån uppfattningen att dualismen är en chimär finns det en tendens att propagera för idén att människan egentligen redan äger allt, människan har redan här och nu ”spänningslöst” alla ”himmelska” gåvor, det är endast människans okunskap som hindrar detta. Med ordet ”spänningslöst” menar jag att tiden är upphävd och att det som utlovats människan i det eviga livet redan här och nu finns tillgängligt. Spänningen mellan nu och sedan är för den moderna gnostikern borttagen, borttagen genom insikt.

### 4.3. Den moderna gnosticisms grammatik

På vilket sätt skiljer sig min revidering av begreppet modern gnosticism från det begrepp som härleddes i kapitel 4.1. från de fyra författarna?

De fyra punkterna som ovan beskrivs skall uppfattas som ett teoretiskt verktyg, en abstraktion där jag har tagit bort de särdrag som skiljer författarna från varandra i deras syn på vad modern gnosticism är. Exempelvis utvecklingstanken hos Quispel eller ängladyrkan hos Bloom. Jag låter sådana inslag få en sekundär roll när jag beskriver huvuddragen i min reviderade uppfattning om vad moderna gnosticism är. Med sekundär menas att de inte ingår som en nödvändig del i vad jag här kallar den ”gnostiska grammatiken”. Vad som också har lämnats bort är författarnas specifika utgångspunkter – filosofi, psykologi, litteratur och teologi – som inramar deras beskrivningar. I abstraktionsprocessen ingår också att jag inte tar ställning för vissa olikheter, som skillnaden mellan exempelvis svag och stark dualism, utan låter sådana spänningar inkluderas i min analysapparat.

Abstraktionsprocessen innebär att jag automatiskt lösgör mig från frågan om vad ordet ”modern” innebär. De skillnader och särdrag som speglar vår tid, exempelvis att tolka gnosticismen i psykologiska termer, har i möjligaste mån lämnats bort från den övergripande beskrivningen av modern gnosticism och istället hänvisats till en sekundär mindre abstrakt nivå. Det innebär att ordet ”modern” i min definition av modern gnosticism enbart får kvar en tidlig betydelse, det vill säga att det är fråga om en form av gnosticism som förekommer eller har förekommit i vår tid.<sup>242</sup> Ett analysinstrument formulerat på ett högt abstraktionsplan får en mycket skelettartad karaktär, det blir ett slags dogmatik. En sådan ”dogmatik” kan visserligen uppfattas alltför allmän hållen, det vill säga att den kan passa in på för många företeelser. Avsikten är dock en annan. Det är väsentligt att kunna röra sig med ett övergripande schema, innan för vilket olika detaljer och särdrag kan rymmas. Denna breda ansats behövs för att kunna fånga in en mångfacetterad strömning och för att inte på förhand utesluta relevanta exempel. Skillnaderna mellan exemplen blir då inte heller en försvagning snarare en styrka genom att mångfalden kommer till sin rätt. Kommentarer under analysinstrumenten är tänkta att fylla ut de mer dogmliknande analysformuleringarna med olika konkretiseringar genom vilka mångfalden synliggörs.

Vilken status har då detta abstrakta regelverk? Har vi här hamnat i en ny form av essentialism genom att forma en ”tidlös” kärna? Till skillnad från exempelvis Lee, som också rör sig med en abstraktion, omger jag inte min egen definition med ontologiska anspråk. Jag låter min abstraktion vara en abstraktion och inget annat. Den avser inte att spegla en tidlös ordning. Snarare kan min definition, eller analysverktyg, liknas vid ett grammatiskt regelverk som talar om hur jag anser att man bör tala om modern gnosticism.<sup>243</sup> Grammatiken är ett slags språkregler i motsats till ontologiska avbildningar. Detta regelverk framförs inte med absoluta anspråk utan är ett förslag som vuxit fram i dialogen med mitt material. Det är ett inlägg i anslutning till en pågående akademisk diskussion. Inlägget utesluter naturligtvis inte att andra systematiseringar kan ses som fruktbara. Regelverket är främst tänkt att fungera som analysverktyg i avhandlingens andra del, och skall inte uppfattas som en nödvändig norm för studier av gnosticism.

---

<sup>242</sup> Frågan vad ordet ”modern” betyder är en intressant fråga. Jag vill dock inte i detta sammanhang ge denna fråga en alltför framskjuten plats. Istället för att teoretisera över ordet modern kommer jag i avhandlingens andra del att ge konkreta exempel på nutida uttryck för modern gnosticism.

<sup>243</sup> Lindbeck 1984 s. 32ff. Mitt tal om ”grammatiskt” regelverk har många likheter med Lindbecks kulturlingvistiska modell för hur man kan uppfatta dogmer.



## 5. Den historiska kontexten till den amerikanska trosrörelsen

### 5.1. Inledning

Syftet med detta kapitel är att främst ge en idémässig bakgrund till och presentera innehållet i Essek William Kenyons (1867-1948) teologi. Han anses vara den amerikanska trosrörelsens upphovsman och är en betydande lärofader till Ulf Ekman. Trosrörelsen är namnet på en amerikansk kristen gruppering vars främsta företrädare är Kenneth Hagin (1917-2003) och Kenneth Copeland (1931-). Båda har egna rörelser och kyrkor men med ett gemensamt teologiskt innehåll hämtat från Kenyon. Trosrörelsen är framför allt en lärorörelse och dess företrädare använder ofta tv-kanaler för att nå ut med sin förkunnelse.<sup>244</sup>

Jag tänker beskriva olika kontexter, till exempel skolan Emerson College där Kenyon gick, som är präglade av romantikens idéer, alltså miljöer som har bidragit till Kenyons teologiska tänkande. Den amerikanska trosrörelsens historiska kontext har berörts av andra forskare.<sup>245</sup> Men jag vill här presentera delar av kontexten och sätta in den i ett nytt ljus. Dels därför att det är nödvändigt för läsaren att få ett idémässigt sammanhang och en känsla för vilka dessa idéer var, dels därför att detta är av vikt för att nå en förståelse av särdragen i Ulf Ekmans teologi. Ekmans teologi har, som jag vill visa i kapitel 5 och 6, en nära koppling till den amerikanska trosrörelsens tre huvudfigurer Essek William Kenyon, Kenneth Hagin och Kenneth Copeland.

Innan jag beskriver den närliggande kontexten till Kenyons teologiska tänkande vill jag först peka på, och i korthet diskutera, hur gnostiskt tankegods på olika sätt har bidragit till innehållet i romantikens idévärld. Jag återkommer även i avhandlingens avslutande kapitel med några reflektioner kring det gnostiska tankegodset och dess närvaro i vår kultur.

Attityden till gnosticismen började under 1800-talet att förändras. Denna förändrade inställning finner man både innanför och utanför de kyrkliga sammanhangen. Den officiella hållningen till gnosticismen var tidigare från kyrkans sida av polemisk natur. En del kyrkliga representanter ansåg att en opartisk inställning till ett historiskt studium av gnosticismen kunde medföra vissa risker beträffande förståelsen av traditionell kristendom. Men för den framväxande liberala teologin och religionshistorien, vilka snart skulle komma att dominera den akademiska teologiska disciplinen, utgjorde sådana opartiska studier av gnosticismen inget hot. En historisk och ”opartisk” undersökning av gnosticismen kunde snarare användas för att underminera de mer konservativa teologernas anspråk. Om gnosticismen traditionellt sett varit en av den kristna kyrkans huvudfigurer så började den synen efterhand att omvärderas och förändras.<sup>246</sup>

Denna anda, eller attitydförändring, understöddes av en del litterära verk som senare kom att läsas och användas av de personer och rörelser som påverkade företrädarna i den amerikanska 1800-tals kulturen. Gilles Quispel anser exempelvis att Jakob Böhmes (1575 -1624) tänkande kan betraktas som den moderna gnosticismens upprinnelse.<sup>247</sup> Böhmes tänkande bär på stora likheter med den emanationistiska gnosticismens tankesystem, där exempelvis dualismen och mörkrets ursprung står att finna inom gudomen. Gud är för Böhme på en och samma gång skrämmande och god. Den skrämmande ”delen” av Gud är lika med den gammaltestamentliga guden, och den kärleksfulla ”delen” av Gud utgörs av den nystestamentliga guden. Det är endast i Sonen som det ursprungliga mörkret blir den gode Guden. Böhme menade att liksom ljus inte kan existera utan

<sup>244</sup> Se Schultze 1991 s. 45ff, 125ff, 203ff., för diskussion om den så kallade ”elektroniska kyrkan”.

<sup>245</sup> McConnell 1990, Gustafsson 1996, Barron 1987, Fee 1979, Horton 1992.

<sup>246</sup> Rudolph 1983 s. 30ff och van den Broek 1983 s. 41ff.

<sup>247</sup> Quispel 2000 s. 228f. Se även van Meurs 1998 s. 273.

mörker kan inte Gud finnas utan att i sitt eget väsen rymma motsatsen till det goda. Kroppen ses av Böhme som ”fruset begär”. I Böhmes kosmologi finns tre huvudprinciper, mörker, ljus och blandningen av dessa båda. Skapelsen av världen sker i två steg, genom två demiurger. Det är den andra demiurgen, likställd med gamla testamentets grymme Gud, som skapar den synliga världen och världssjälens. Böhmes tvåstegskosmologi förutsätter också en tvåstegsantropologi, där Adam är skapad med två kroppar. En av dessa är vad Böhme kallar ”ljusets kropp”, som är den egentliga, fullkomliga och eviga mänskliga formen representerad av vad Böhme kallar ”Visdomen”. Den andra är ”mörkrets kropp”, som liknar denna världens ande, anden i ”makrokosmos”. Världen kommer alltså till genom en emanation från Gud och frälsningen består i Böhmes tänkande i att människan skall överlämna den ”innersta” själen till Gud.<sup>248</sup>

Pietisten Gottfrid Arnold infogade i sin bok *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699), en anonym text om gnosticismen. I denna text jämförs Paracelsus idéer med en företrädare för antikens gnostiska system, Valentinus. Författaren till den anonyma texten var troligen Jakob Böhmes vän Abraham von Franckenberg. von Franckenberg var medveten om att Böhme ansågs vara en gnostiker i Valentinus tappning. I och med jämförelsen i Arnolds bok ansågs det att man här funnit ett band mellan den gamla och den moderna gnosticismen. Arnold var övertygad om att gnosticismen, och andra sekter, var representanter för sann kristendom. Ferdinand Christian Baur (1792-1860) uppskattade Arnolds bok och menade i sin *Die Christliche Gnosis* att den tyska idealismen, med namn som Hegel, Schelling och Schleiermacher, byggde på Böhmes gnostiska tänkande. Goethe medgav i sin *Dichtung und Wahrheit* att han blivit så fascinerad av de gamla gnostikerna som han läst om i Arnolds bok att han utformade boken Faust efter gnostiska mytologiska scheman. August Neander och J. Matter fortsatte, liksom senare Baur, att skriva i Arnolds prognostiska anda.<sup>249</sup>

Både Arnold och Baur identifierar Böhme och hans tänkande som gnosticisism. De båda kom att rehabilitera gnosticismen genom att framföra idén att den egentligen var den sanna kristendomen, eller likvärdig med sann kristendom. Idén att gnosticismen var en ursprunglig kristendom, undertryckt och delvis bortglömd, var en tanke som föll väl in i romantikens filosofi. Ralph Waldo Emerson (1803-1882), en centralfigur i den amerikanska transcendentalismen, var inläst på Böhme, Swedenborg och Hermes Trismegistus<sup>250</sup> och delade Arnolds och Böhmes strävan att finna en ”bättre” och dogmlös kristendom.<sup>251</sup> I samma tradition som Emerson finner man även Phineas Parkhurst Quimby (1802-1866), vars tänkande beskrivs som en blandning av transcendentalism, swedenborgianism och tysk idealism.<sup>252</sup> New Thought filosofin, i vars tradition man finner Mary Baker Eddy (1821-1910) och hennes rörelse Christian Science och Kenyons klasskamrat Ralph Waldo Trine (1866-1958), beskrivs som en blandning av Emersons och Swedenborgs tänkande.<sup>253</sup> I den amerikanska romantiken kan man iaktta paralleller mellan gamla gnostiska idéer och olika moderna företrädares tänkande. Men det är inte bara paralleller och analogier som gör gnostiskt tänkande närvarande som en verklig kraft i den amerikanska 1800-tals kulturen. När det gäller Böhme och hans gnostiska filosofi så görs den närvarande genom att historiska personer

<sup>248</sup> Deghaye 1983 s. 145ff. Kongregationalisten Henry Alline (1748-1784) kallad för en ”kanadensisk metafysiker”, spred tidigt Böhmes idéer på amerikansk mark.

<sup>249</sup> Quispel 2000 s. 228f. Shelling skrev för övrigt sin doktorsavhandling om en av gnosticisomens huvudfigurer – Markion. Neander hade en förkärlek till gnostiska sekter och dess tänkande som kom till uttryck i hans skrifter. Se Pelikan 1995 s. 1ff, för en analys av Goethes Faust.

<sup>250</sup> Versluis 1993 s. 55, 57, 74ff. Versluis påpekar att transcendentalismen har likheter med hermeticismen, gnosticisomens sekulära kusin.

<sup>251</sup> Joseph Smith menade sig också i tidens anda återupprätta en sanning som gått förlorad för den kristna kyrkan. Det finns flera intressanta paralleller mellan mormonernas teologiska uppfattningar och Kenyons teologi. Jag kommer i en del noter att visa på dessa likheter.

<sup>252</sup> Fuller 1982 s. 151. I Judah 1967 s. 146ff., beskrivs Quimbys beroende av Swedenborgs idéer.

<sup>253</sup> Parker 1973 kapitel 1 och 2.

som Emerson läste författare som dels kan karaktäriseras som ”gnostiska” och som dels sökte rehabilitera gnostikerna till att vara ett alternativ till kristendomen.<sup>254</sup>

Ytterligare en aspekt som gör påståendet om närvaron av gnostiskt tänkande i amerikansk kultur mer tydligt är begreppet ”lines of meaning”. Med detta begrepp vill jag illustrera att en typ av andlig självförståelse, där en person kan identifiera sig med en annan historisk individs andliga erfarenheter, innebär att en viss tanketradition kan levandegöras i historien. Attraktionen till en enskild tänkares idéer och till den individens andliga självförståelse skapar också en historiskt iakttagbar närvaro av exempelvis ”gnostiskt” tänkande, där olika människor förstår sig själva och andra i någon mening som ”gnostiker”.

Ett uttalat ”filosofiskt” släktskap med någon annan individ avslöjar naturligtvis att en människa uppfattar att andra har bedrivit projekt som liknar det egna. Om sådana ”härstamningar” så att säga fortsätts av efterkommande tänkare kan detta generera en kontinuitet av vad jag kallar ”lines of meaning” som kan sträcka sig över långa tidsrymder och ge upphov till att exempelvis gnostiska idéer blir närvarande i kulturen. Om olika individer refererar till varandra som ”gnostiker”, exponenter av samma andlighet, blir det meningsfullt och möjligt att undersöka sådana kopplingar.

När det gäller Böhme och kopplingen till Arnold och Baur, så refererar exempelvis Arnold till Böhme, och Baur till Arnold och Böhme. Det existerar alltså ett band mellan dessa tänkare, där de har det gemensamt att de delar en positiv syn på gnostiskt tänkande, och att de till viss del delar en gemensam andlighet (Böhmes) och verklighetssyn. Arnold skrev sitt verk med avsikt att vara en efterföljare till Böhme och presenterade det gnostiska tänkande på ett positivt sätt. Baur formulerade sin *Die Christliche Gnosis* i Arnolds anda och presenterade där Böhmes filosofi och gnosticismen som en levande tradition. Gnostiskt tänkande kom så att synliggöras och bli en kraft bland annat i den amerikanska romantikens tradition. I dessa relationer kan man se hur ”lines of meaning” skapades.

På samma sätt kan man iaktta hur även R. W. Emerson, exempelvis genom swedenborgianska idéer, synliggör exempelvis Böhmes (gnostiska) tänkande i sin samtid. Det transcendentalistiska tänkandets betydelse för New Thought-rörelsen är påtagligt även om det finns olikheter mellan rörelserna. Emersons syn på ”Sinnet” som det som egentligen är grunden i all existens, förstår exempelvis Eddy på ett likartat sätt. Sinnet är för Eddy dels Gud och dels det som är den enda verkligheten. Det gäller enligt Eddy för människan att få kunskap om detta förhållande. Troshelaren Quimby som inspirerade New Thought tänkandet, var också Eddys huvudinspiratör. Mellan Emerson, Quimby, Eddy och New Thought-rörelsen, där Trine och Emerson College var inlemmade, finns det starka band. Detta blir synligt genom likheterna mellan deras läror, men också genom att de medvetet delar en andlig tradition, där Böhmes gnostiska tänkande förmedlats exempelvis av Emerson.<sup>255</sup>

---

<sup>254</sup> Swedenborgs inflytande på amerikansk mark är väldokumenterat. Intressant att här notera är att Swedenborg och hans far väl kände till Arnolds skrifter och tankar. Bergquist finner Arnolds bibeltolkningar märkvärdigt lik Swedenborgs. Arnolds teorier inspirerade av Böhmes gnostiska tänkande kan alltså även genom Swedenborg ha funnit utflöde i den amerikanska kulturen, i exempelvis Ralph Waldo Emersons filosofi. Bergquist 1999 s. 232ff, 297, 421. Swedenborg sägs även ha påverkat och inspirerat Joseph Smiths tänkande. En del lärouppfattningar inom mormonteologin påminner om gnostiska idéer och har en stor likhet med Kenyons teorier. Möjligen finner man här, via Swedenborg, ett flöde från Böhmes gnostiska idévärld.

<sup>255</sup> Raschke 1980 s. 71ff, 184ff. Bloom menar att Emersons sätt att tala om ”starka jag” är samma sak som gnostikernas pneuma. De olika termerna refererar båda till den gnostiska tanken på anden som oskapad och att den existerade före skapelsen och fallet, och är människans egentliga jag. Bloom 1982 s. 24. I Kerr 1983 s. 145 påpekas att förutom hos Quimby har Eddys idéer transcendentalismen och swedenborgianismen som källor.

Det är i denna tradition, eller tidsanda, som Ekmans teologiska inspiratör Kenyon levde. Det är många som har påvisat kopplingen mellan Hegels filosofi och Böhmes tänkande, så den relationen behöver inte redovisas här. Kenyon medger, vilket vittnar om att han kände sin tids tänkande, att Mary Baker Eddy i viss utsträckning var beroende av Hegels idéer.<sup>256</sup> Finns det en koppling till hegelianska idéer, som i Eddys fall, så finns det sannolikt även med en viss portion av Böhmes filosofi. Kenyon, som var påläst i Eddys tänkande, torde även han också ha berörts av Hegels och Böhmes idéer. Klart är att Kenyon påverkades av sin tids anda och att han inlemmade idéer av gnostisk art i sin egen teologi. Gnosticismen kan alltså ha nått fram till Kenyons teologi på följande sätt: genom den amerikanska kulturen i stort; i form av en allmän anda av gnostiskt tänkande; genom mer eller mindre direktkontakt med gnostiskt tänkande i form av Eddys, Emersons och Trines läror.

Två av huvudteoretikerna inom trosteologin, Kenneth Hagin och Kenneth Copeland, anser båda att Essek William Kenyons tänkande skall uppfattas som direkta uppenbarelser från Gud. De läror Kenyon ägnade sitt bokskrivande åt utgör de centrala delarna i Hagins och Copelands teologier. Relationen mellan Hagin och Copeland är relationen mellan ”läraren” och ”eleven”, det vill säga, Copeland refererar till trosförkunnaren Hagin som sin lärare och ser honom som företrädare för en ”gudomlig uppenbarelse”. Om man applicerar begreppet ”lines of meaning” på relationen mellan Kenyon och Hagin/Copeland, både beträffande överensstämmelsen mellan deras teologiska uppfattningar samt synen på Kenyons idéer som Guds uppenbarade ord, kan man iakttä hur en teologisk tradition, ett teologiskt tänkande, etablerar sig både som ”teori” och som ”tradition”. Trosteologin blir i perspektivet ”lines of meaning” en storhet som blir starkt förankrad i historien och i människors medvetanden genom att en teologisk teori görs till en tradition, där företrädarna medvetet identifierar sig med varandras idéer och verklighetsförståelse.

## 5.2. Romantiken som bakgrund till Emerson College och den amerikanska kulturen

De tidigare nämnda rörelserna New Thought och transcendentalismen hör hemma i den epok som kallas romantiken. Bland romantikerna, som inkluderade poeter som William Blake och Samuel Taylor Coleridge, uppstod en längtan efter att mentalt hela individen. Detta helande, vilket innebar att hela klyftan mellan anden och kroppen, förnam de som tillgängligt från Naturen. Historiker har hävdade att romantiken refererar till en förkärlek för det imaginära och för känslan, och att orsaken till detta låg i en grundläggande förändring av värderingar och syn på världen.<sup>257</sup> Förromantiskt tänkande representerade ett nytt sätt att se på yttervärlden, en förändring från ett mekanistiskt till organiskt perspektiv. Ur detta kom ett erkännande av naturens dynamik och organiska karaktär, och ett associerande av detta till mänsklighetens sinnesstämningar, vilket ledde till att en uppfattning om att naturen och mänskligheten trängde in i varandra. Föreställningen om förvandling och utveckling av den andliga medvetenheten steg senare till ytan i romantikens filosofi.<sup>258</sup>

---

<sup>256</sup> Kenyon 1942 s. 5, 9.

<sup>257</sup> Berlin 1979 s. 1ff, 17. När Joseph Smith år 1820 fick sin första syn, inträdde emellertid enligt honom en vändpunkt i frälsningshistorien. De sista dagarnas gudsuppenbarelser inleddes, då Gud direkt kommunicerar med sitt folk. Denna epok i frälsningshistorien påstås vara förutsagd i bibeltexter som Ords 29:18, Amos 3:7 och Joel 2:28-29. Smith 1977 s. 200f. William Blake kan ses som en exponent för swedenborgianska idéer. Blakes teorier har sagts vara av gnostisk karaktär. Möjligen är Swedenborg, Arnold och Böhme Blakes källor till gnostiskt tänkande. Bergquist 1999 s. 423, 481f.

<sup>258</sup> Joseph Smiths idéer är ett exempel på romantikens tänkande. Smith menade att det inte existerar någon absolut gräns mellan ande och materia. Han ansåg att jorden inte bestod av död materia utan var ett levande väsen. Även gudsuppfattningen med sitt indirekt oändliga antal gudar vilka är underordnade andliga lagar och principer för tanken till den för tiden moderna idén om gudaväsen som var underställda ”det absoluta”. Karaktäristiskt för



Emerson College förknippas främst med Charles Wesley Emerson (1837-1908) vilken kom att fungera som huvudinspiratör för den skola som senare fick hans namn. Det är oklart om denne Charles Wesley var släkt med den mer berömda Emerson, Ralph Waldo. Dr. C. W. Emersons filosofi präglades av ett utvecklingstänkande där människan, som konstituerades av själen, Sinnet (Mind) och kroppen, kunde leva i hälsa om Sinnet fick behärska resten av personen. Hans kunskapssyn var en sorts uppenbarelseskunskap vilken skulle leda människan i hennes liv. Dr. C. W. Emerson menade att den kristna tron var hans stora inspirationskälla och att det var Gud och inte honom själv som var upphovet till skolan. Förutom den kristna tron var Swedenborgs läror, Platons filosofi och Ralph Waldo Emersons transcendentalism centrala källor i Dr. C. W. Emersons livsfilosofi.<sup>259</sup>

Om man ringar in viktiga teman i romantiken menar jag att epokens karaktär kan tydliggöras. Jaget tänks exempelvis på ett grundläggande sätt vara skapande. Detta förstås så att jaget skall prägla och forma sin omvärld. Den frambringar ett uttrycksmässigt sammanhang, vilket kan förstås som sådant. Konsten, poesin och religionen får en upphöjd ställning, därför att de blir exempel som bevisar denna formande aktivitet som kännetecknar jaget. Individerna kan använda fantasin för att producera ett stycke musik. Verkligheten ska förstås som en sammanhängande helhet, vilket jaget alltså förhåller sig skapande till.<sup>260</sup> Den romantiska filosofin försökte att så långt som möjligt upprätta filosofiska system för att spegla denna romantikens verklighet.

Historieuppfattningen inom romantiken är en organisk sådan, verkligheten är en skapad och utvecklad historisk helhet. Man tänker sig att det råder en delning mellan frihet och natur, mellan subjekt och objekt, ande och kropp. Målet för utvecklingen är för romantikerna att förena dessa. Implicit i denna syn på verkligheten ligger tanken att det ursprungligen fanns en enhet bakom historien. Föreningen är grundad i denna ursprungliga enhet som det absoluta. Romantikerna strävar efter att återupprätta denna ursprunglighetens enhet. Man tänker sig att denna ursprungliga enhet går att nå genom intuition, en sorts omedelbar visionär åskådning. Syntesen, föreningen mellan olika företeelser, var eftersträvansvärd i romantikens verklighetsförståelse. Man menade att det var uppenbart att det fanns en erfarenhet av splittring mellan natur och ande, objekt och subjekt, faktiska historiska villkor och abstrakta strävanden, vilka karaktäriserade verklighetens villkor.<sup>261</sup>

### 5.2.1. Ralph Waldo Emerson och transcendentalismen

---

mormonteologin är att den också sätter in människan i en evig andlig evolution som går från begynnelsen och som fortsätter bortom detta livet. Se Lawrence 1987 s. 124 och Hexham 1986 s. 40ff.

<sup>259</sup> Coffee 1982 s. 9ff, 13ff, 27ff. Emerson College och dess historia mellan 1880-1980 finns utförligt beskriven av Coffee.

<sup>260</sup> Wellek 1949 s. 1ff, 147ff. Jfr. Smith 1958 s. 297f.: ”Jag vill gå tillbaka till begynnelsen, innan världen var, för att visa vad slags varelse Gud är ... Gud själv var en gång såsom vi själva äro nu och är en upphöjd människa och sitter på sin tron i himlarna därovan! ... Gud själv, allas Fader, bodde på jorden, liksom Jesus Kristus själv gjorde. Gud själv, allas vår Fader, är en förhärligad, upphöjd, odödlig, uppstånden människa.” Citatet speglar en för tiden vanlig tanke, nämligen att människan är gudomlig eller kommer att bli gudomlig.

<sup>261</sup> Peckham 1975 s. 231ff. ”Evangeliets lär att förbunden med den universella energi, som levandegör universell materia, och möjligen är identifierad med denna, är universell intelligens, en kraft som finns överallt ... Universums krafter verkar inte blint, men de är uttryck för en universell intelligens.” Människan sägs existera innan hon föds till jorden: ”Vi säga, att Gud själv är en självexisterande varelse ... Människan finns till enligt samma principer. Människoanden ... existerade från evighet och skall existera evinnerligen. Det har aldrig funnits en tid, då det icke funnits några andar, ty de äro lika med vår Fader i himlen.” Se Widstoe 1952 s. 13 och Smith 1958 s. 305.

Den man som mer än andra förknippas med transcendentalismen är prästsonen Ralph Waldo Emerson. Transcendentalismen uppstod i New England i nordöstra USA som en kulturrörelse där drag som romantik, förnuftskritik och tron på en gudomlig kraft som genomsyrade allt, kombinerades med naturmystik, positivt tänkande, en lära om människans gudomlighet, människan som en andlig varelse och idén om intuitionens höga värde.<sup>262</sup> Emersons far lämnade kalvinismen och blev predikant i den unitarianska First Church i Boston. Emerson blev själv unitariansk pastor i Second Church i Boston. Denna tjänst lämnade han senare då han fann till och med de unitarianska doktrinerna alltför trånga. Universalisten och puritanen Emerson drogs både till tankesystem från orienten såväl som till occidentens strömningar. I sin bok *Nature*, som utkom år 1836, utlade Emerson tankar om människans och naturens beskaffenhet. Avsikten var att boken skulle befria mänskligheten från den mekanistiska synen på världen.<sup>263</sup>

I detta djupborrande i den mänskliga naturen sökte Emerson efter "the aboriginal Self". Emerson tänkte sig att han skulle kunna frilägga ett ursprungligt medvetandetillstånd varur människan skulle kunna resa sig upp till högre dimensioner i verkligheten och bli gradvis medveten om den egna delaktigheten i naturen – naturen uppfattad i andliga termer. I detta perspektiv ska Emersons begrepp om självtillit förstås. Kallelsen till självtillit handlar om att konfrontera universum ur djupet av det egna jaget, det specifikt unika. Emerson menade att vägen till livet och universaliteten stod att finna i jaget.<sup>264</sup> I Emersons andliga undersökning av mänsklig erfarenhet menade han sig finna bevis för att personligheten i sina andliga djup var organiskt sammanflätad med allt levande och framförallt med det gudomliga.

En viktig doktrin i Emersons världsbild var läran om att världen är en nedstigande manifestation av anden, denna idé hämtade Emerson från Jonathan Edwards.<sup>265</sup> I denna kontext kunde Emerson utveckla sin doktrin om det organiska eller andliga språkets oumbärlighet, symbolismens språk och sinnets och andens normala funktioner. Emerson menade att det var genom det andliga språket som världen runt omkring oss framkallar reaktioner i psyket, visande på verkligheter som det icke-poetiska språket är oförmöget att greppa. Emerson menade att det symboliska medvetandet spelar en viktig roll i den process genom vilken människan kan uppnå en större känsla av helhet och mening i livet.<sup>266</sup>

Idéerna inom transcendentalismen illustrerar de ideal som präglade 1800-talets Amerika. Rörelsen kan ses som en religiös protest mot upplysningsrationalism, kyrklig konservatism, kalvinsk rigiditet och bidrog avsevärt till utformningen av amerikansk kultur genom inte minst de litterära bidragen från kända författare.<sup>267</sup>

### 5.2.2. Quimby och New Thought

---

<sup>262</sup> Judah 1967 s. 11ff, 33ff. Se även Parker 1973 kap 1. Emerson menade att "Sinnet" är ett organ mottagligt för Guds liv. Se Fuller 1982 s. 92.

<sup>263</sup> Versluis 1993 s. 55, 64, 104.

<sup>264</sup> Emerson 1979 s. 93ff. Emerson 1903 s. 40, 64.: "Once inhale the open air ... and we learn that man has access to the entire mind of the Creator."

<sup>265</sup> Fuller 1982 s. 48, 196f.

<sup>266</sup> Fuller 1982 s. 142f. Emerson fann i Böhmets gnostiska/hermetiska teosofi en tankens frände, exempelvis beträffande idén om att det himmelska (det högre) återspeglas i det jordiska (det lägre), och Guds eviga inkarnation (och uppenbarande) i Naturen.

<sup>267</sup> Fuller 1982 s. 142f. Jfr. Hanegraaff: "Emerson passed the afternoon with me. We had desultory conversation on Swedenborg, Bruno, Behmen [Böhme], and others of this sublime school. I proposed that some measures should be taken to put English readers in possession of the works of these great minds. Confucius, Zoroaster, Paracelsus, Galen, Plato, Bruno, Behmen, Plotinus, More, Swedenborg, etc., should be in the hands of every earnest student of the soul ..." Hanegraaff 1996 s. 458.

Både Charles Wesley Emerson och Ralph Waldo Trine (1866-1958) kan beskrivas som New Thought-tänkare. Transcendentalismen ses som New Thought-filosofins ursprung. Emerson College präglades av New Thought-filosofi och kom i hög grad att påverka Kenyon. Jag vill ge en kort beskrivning av New Thought-tänkandets uppkomst och karaktär, för att ge en fullödigare bild av den anda som Kenyon möttes av, och för att visa att detta tänkande också fördes fram på ett vidare plan i allmänskulturen i 1800-talets Amerika.

Phineas Parkhurst Quimby (1802-1866) räknas som den stora inspiratören till New Thought-tänkandet. Quimby stod för en filosofisk idealism, där "Sinnets" kraft och makt var fundamental såväl som orsaksgivande. Han undervisade om att människans sinne är kapabelt att spränga alla begränsningar därför att det är skapat av samma substans och material som universum självt. Allt sinnet förmår visualisera kan det skapa.<sup>268</sup> I Quimbys system är helandet av kroppen och sinnet centralt. Quimby utvecklade en form av mentalt helande som vilade på positivt tänkande, på affirmationer. Mary Baker Eddy, en patient som Quimby helade, kom senare att kombinera Quimbys läror med kristna termer i sin egen rörelse Christian Science. Ralph Waldo Trine och Horatio Dresser är namnen på andra viktiga personer som utvecklade det positiva tänkandet i Quimbys anda.<sup>269</sup>

Hos Quimby finns det en klar dualism mellan två typer av kunskap, mellan den här världens föränderliga åsikter, den naturliga människans trosföreställningar eller nedärvda idéer, och den oföränderliga visdomen hos den sant vetenskapliga människan. Allt han skrev var fullt av denna konflikt mellan de två världarna eller, vetenskap och ignorans, visdom och åsikter. Denna dualism återkom också i synen på människan där han pratade om den verkliga människan kontra den naturliga människan, eller sinneskunskapen kontra det andliga Sinnet. Den naturliga människan, präglad av sinneskunskap, utsätter Sinnet för felaktiga resonemang som till exempel kan leda till sjukdom. Den verkliga människan har som sin uppgift att bekämpa de felaktiga resonemang som har trängt in i Sinnet.<sup>270</sup>

Sinnet består enligt Quimby av andlig materia. Denna materia är mycket påverkbar för våra åsikter och idéer. Tankarna och idéerna i sin tur är också andlig materia fast i en annan kombination än i sinnet. Tankarna och idéerna kan sås som ett frö i Sinnet. Varje idé har också ett eget liv. Detta uttrycker Quimby på följande sätt:

"... is the embodiment of an opinion resolved into an idea. This idea has life, or a chemical change; for it is the offspring of man's wisdom condensed into an idea, and our senses are attached to it."<sup>271</sup>

Den kraft som idén får över oss beror på vilken tillit vi har till den. Om den kommer från någon som vi litar på, så är det troligt att den tar makten över oss. Sinnet har enligt Quimby ingen intelligens i sig själv utan är helt i händerna på de tankar som sås i den. När en tanke formas till

---

<sup>268</sup> Fuller 1982 s. 127ff. Se även Fuller 1986 s. 48f. Quimby skriver: "all sickness is in the mind of belief ... to cure the disease is to correct the error, destroy the cause, and the effect will cease." Quimby 1921 s. 180.

<sup>269</sup> Fuller 1982 s. 146.

<sup>270</sup> Quimby 1921 s. 58. Quimby skriver: "there is no intelligence, no power or action in matter itself, that the spiritual world to which our eyes are closed by ignorance or unbelief is the real world, that in it lie all the causes for every effect visible in the natural world, and that if this spiritual life can be revealed to us, in other words, if we can understand ourselves, we shall then have our happiness or misery in our own hands; and of course much of the suffering of the world will be done away with." Quimby 1921 s. 319.

<sup>271</sup> Quimby 1921 s. 422. Enligt mormonteologin består hela tillvaron av materia en immateriell substans finns inte. All "ande" är substans, men blott en finare och renare. När mormonerna använder ordet "skapa" menar de att skapelsen egentligen var en organisation av den redan existerande materien. Innan vår värld blev till, organiserade Gud ett oräkneligt antal världar. Se Widstoe 1952 s. 12 och McConkie 1979 210f.

en idé, så utsöndrar idén en speciell doft. Denna doft, eller mentala atmosfär, var tillräcklig för att Quimby skulle kunna veta allt han ville om en patients problem.<sup>272</sup>

Utifrån denna grundsyn förklarar Quimby varför sjukdomar uppkommer och hur de skall botas. Han menade att den gängse synen på sjukdomar var vidskeplig, på samma sätt som man i tidiga civilisationer hade försökt att förklara naturfenomenen med hjälp av varelser och gudar, men som man nu har fått en vetenskaplig och riktig förklaring på. På samma sätt förhåller sig den konventionella läkarvetenskapen till Quimbys vetenskap.<sup>273</sup>

### 5.2.3. Christian Science

Man kan med fog säga att Christian Science och dess skapare Mary Baker Eddy (1821-1910) är en av Quimbys många andliga arvtagare. Eddys spontana helande från en sjukdom gav så att säga rätt åt hennes insikt att den egentliga verkligheten är helt och hållet andlig, medan den verklighet som vi felaktigt tror är den sanna verkligheten är illusorisk. Eftersom sjukdom och död tillhör denna skenverklighet är de egentligen illusioner.<sup>274</sup> I Eddys tänkande finns ingen verklighet förutom "Sinnet" och "Anden". Traditionella kristna uppfattningar om skapelsen, fallet och frälsningen förnekas. Eddys förståelse av förhållandet mellan sinnet och kroppen, och hennes helandemetoder kommer från Quimby. Vid gudstjänsterna läser man valda delar från Bibeln och från Eddys eget verk *Science and Health*.<sup>275</sup>

År 1875 utkom hennes bok *Science and Health* och år 1883 lades *Key to the Scripture* till titeln. Boston kom att bli det centrum där Christian Science rörelsen etablerade sig. År 1881 upprättade Eddy Massachusetts Metaphysical College för att utbilda efterföljare i hennes form av helandemetod.<sup>276</sup> Alla utövare av Christian Science praktiserar helande. Helande-undervisningen gäller både fysiskt helande och andliga helanden, där processen går ut på att transformera en person till Guds avbild. År 1886 bildar Eddy en nationell sammanslutning för att säkerställa ortodoxin inom Christian Science. Hon uppmanade också utexaminerade elever att sprida sig över landet och förmedla lärorna och helandeundervisningen. Eddy startade sin centrala kyrkoorganisation år 1892. En av moderkyrkans uppgifter var att implementera hennes instruktioner och organisera kurser i evangelisation och att upprätta utbildningsstandarder. Några år senare bildades Christian Science Publishing Society med uppgift att evangelisera hela världen. Dessa missionsinstrument kom att bidra till att rörelsen ökade i medlemsantal.<sup>277</sup>

Eddy menade att den materiella världen var en illusion och att verkligheten egentligen var andlig. Hennes egna sjukdomar betraktade hon som något som bara existerade på ett relativt plan. När

---

<sup>272</sup> Judah 1967 s. 146ff. Jfr.: " [Kristus] is the God in us all ... the Christ or God in us is the same that was in Jesus, only in greater degree in Him." Quimby 1921 s. 303.

<sup>273</sup> Judah 1967 s. 146ff.

<sup>274</sup> Eddy 1875 s. 223.: "Paulus sade: "Vandren i Ande, så skolen I förvisso icke göra vad köttet har begärelse till." Förr eller senare skall vi inse, att de fjättrar som gör människans förmåga ändlig är smidda av den illusionen, att hon lever i kroppen i stället för i Själen, i materien i stället för i Anden ... Själen är Ande, och Anden är större än kroppen."

<sup>275</sup> Podmore 1909 s. 262ff. Joseph Smiths rörelse är en tidstypisk företeelse, där många av romantikens karaktäristika utvecklades till ett specifikt lärosystem. Under en väckelse i staten New York avgjorde sig Smith för Gud. Problemet för Smith var att han inte visste vilken kyrka som var den riktigt sanna. För att få svar på frågan gick Smith ut i skogen för att söka Gud. Smith fick där en uppenbarelse av Fadern och Sonen med direktivet att inte gå med i någon kyrka därför att alla kyrkor var falska. År 1823 fick Smith genom en ängel kunskap om den gömda bok som innehöll evangeliet i dess fullhet. Se Podmore 1909 s. 262ff.

<sup>276</sup> Braden 1963 s. 130ff. Se Versluis 1993 s. 224, där han beskriver olika komponenter som han menar genomsyrade Boston-området, och Amerika i övrigt, under 1800-talet.

<sup>277</sup> Braden 1963 s. 130ff.

Eddy övervann sjukdomen tog hon detta som en demonstration av ondskans och sjukdomarnas illusoriska natur. Det framfördes också att döden och åldrandet kunde övervinnas, även dessa företeelser tillhör tillvarons negativa sida.<sup>278</sup> När Eddy kritiserades för att inte stå för traditionell kristen tro, distanserade hon sig från tidens esoteriska och ockulta subkultur, och närmade sig det bibliska i offentligt försvar för sin lära.<sup>279</sup> Eddy menade att man måste uppleva verkligheten på ett nytt sätt för att kunna förstå hurudan Gud är. Gud är framförallt god. Bibeln handlar egentligen om att Jesus agerar utifrån ett verkligare, andligt plan. De gärningar och under som Jesus gjorde var för Eddy helt naturliga. De representerade helt enkelt den verkliga verkligheten, som var dold för gemene man. Jesu liv, hans gärningar och under, var den händelse som krävdes för att bryta illusionens band över människan och denna tillvaro. Jesu korsdöd hade ingen betydelse i sammanhanget.<sup>280</sup> Eddy menade att: "The spiritual essence of blood is sacrifice. The efficacy of Jesus' spiritual offering is infinitely greater than can be expressed by our sense of human blood. The material blood of Jesus was no more efficacious to cleanse from sin when it was shed upon 'the accursed tree' ..."<sup>281</sup> Himmeleriket är här och nu, det finns egentligen redan etablerat, men döljs av okunskapens slöjor. Att vara kristen är för Eddy att göra precis som Jesus gjorde, snarare än att tro på hans läror och hans undervisning om vem han var. Eddy delade på människan Jesus och Kristus. Jesus visade endast upp undren, han förklarade inte hur lärjungarna skulle göra för att utföra under. Christian Science avslöjar däremot vilka förhållningsregler som gäller för att mannen på gatan skulle kunna bota sjuka. Eddy menade att apostlarna utövade Christian Science utan att de själva visste om det. Kristusnaturen, från den högre verkligheten, är något alla kan få och utöva.<sup>282</sup>

"Science" omdefinierar Eddy som förståelsen av Guds lagar och Guds sätt att styra människan och universum. Guds lagar är så mekaniskt förutsägbara att Eddy menade att helandet alltid lyckas, så länge man håller sig till lagarna för hur helandet skall utföras. Eddy ansåg sig ha upptäckt en lagbundenhet som människan tidigare inte hade varit andlig mogen för att varsebli. Eddy tänkte sig att de andliga lagarna alltid skulle generera helande därför var hon avog till att man skulle anlita konventionell medicinsk behandling vid sjukdom. Smärta var endast en illusion.<sup>283</sup>

<sup>278</sup> Fuller 1982 s. 137f. Eddy skriver: "Jesus bar våra krankheter; han kände den dödliga föreställningens villfarelse, och "genom hans sår [villfarelsens förkastande] bliva vi helade" ... [Jesus] lärde så de dödliga motsatsen till dem själva, nämligen Guds natur;" Eddy 1875 s. 20. "En syndig, sjuk och döende dödlig är inte lik Gud, den fullkomliga och evige." Eddy 1875 s. 292.

<sup>279</sup> Braden 1963 s. 130ff.

<sup>280</sup> Braden 1963 s. 130ff. Talmage 1967 s. 426: "Det står uttryckligen att Gud är andarnas Fader och för att förstå hur bokstavlig denna sanning är, måste vi inse att en andarnas moder existerar." Eddy 1875 s. 214.: "Om Enoks förnimmande hade varit inskränkt till bevisen inför hans materiella sinnen, kunde han aldrig ha "vandrat ... med Gud", ej heller blivit ledd in i demonstrationen av evigt liv." Kenyon, liksom Ekman, resonerar precis som Eddy att Enoks försvinnande berodde på att han blivit så andlig att han förflyttades till en annan dimension i tillvaron.

<sup>281</sup> Eddy 1875 s. 25. Eddy menade att: "Den tid är inte långt borta, då de vanliga teologiska åsikterna om försoningen kommer att undergå en stor förändring ... " Eddy 1875 s. 24.

<sup>282</sup> Braden 1963 s. 130ff. Eddy 1875 s. 42f.: "Den som tror på mig, han skall ock själv göra de gärningar som jag gör. Genom att driva ut villfarelse, hela de sjuka och uppväcka de döda måste de lära sig att bättre förstå hans Livsprincip, vilket de också gjorde efter hans lekamliga bortgång." Hunter 1957 s. 4.: "Våra himmelska föräldrar har under eoner av tid och genom en mängd erfarenheter gradvis i sina liv blivit förtrogna med och tillämpat ett oräkneligt antal av dessa eviga lagar. Allteftersom de lärde sig dessa sanningar och hur de skall utövas, blev dessa lagar därigenom underkastade Elohim och de var hädanefter hans lagar eller, med andra ord, Jesu Kristi evangelium." Jesus Kristus uppfattar mormonerna som den först skapade anden: "Vi accepterar Jesus Kristus som Gud, Faderns enfödde i köttet och förstfödde i anden. Därför är han vår äldre broder, ty vi är också Guds avkomma." Smith 1973 s. 34.

<sup>283</sup> Braden 1963 s. 130ff. Eddy 1875 s. 3.: "Skall vi be all godhets gudomliga Princip att utföra Sitt eget verk? Hans verk är utfört, och vi behöver endast begagna oss av Guds regel [lagar] för att få ta emot ..."

Precis som New Thought-filosofin så har Christian Science läror och helandemetoder blivit ett inflytelserikt allmångods i den amerikanska kulturen. År 1975 utgavs *A Course in Miracles* av psykologen Helen Schucman. Denna mirakelkurs är mycket lik Eddys speciella filosofi. Verkligheten i Schucmans religion är också den delad i två plan. Allt våra sinnen talar om för oss tillhör det lägre, illusoriska, planet. På det högre planet är verkligheten helt och hållet andlig, den yttre verkligheten existerar egentligen inte. Schucman menar att de falska föreställningarna om att verkligheten skulle finnas, uppkommer på grund av att vårt ego skapar världen i ett angrepp på Gud.<sup>284</sup>

C. W. Emerson blev på slutet av sitt liv medlem i moderkyrkan i Boston. Kenyons lärare tog steget från New Thought över till Christian Science. Dessa andliga syskon, New Thought och Christian Science, båda barn av Quimbys idéer, utgör två varianter av samma grundfilosofiskt positiva tänkandet.<sup>285</sup> Ralph Waldo Emerson och transcendentalismen brukar anses som föregångare till New Thought tänkandet. Även Kenyons lärare C. W. Emerson och Ralph Waldo Trine, räknar Ralph Waldo Emerson som inspiratör till deras eget tänkande.<sup>286</sup>

#### 5.2.4. Trines inflytande på Kenyons teologi

I C. W. Emersons filosofi fanns det rum för andra tankar och läror än bara de traditionellt kristna. Hans tänkande tog honom bortom bibelns uppenbarelse till de krafter som han ansåg vara grunden för tillvaron. Dessa krafter kallade han för "Sinnets krafter" (Mind).<sup>287</sup> Emersons dominerande personlighet och övertygande retorik torde ha påverkat Kenyon. Närvaron av Ralph Waldo Trine på skolan var ytterligare en faktor som kom att påverka Kenyon. Trine var lärare i retorik för förstaårsstudenter när Kenyon studerade vid skolan.<sup>288</sup> Trines tänkande var genomsyrat av New Thought-filosofin. Detta tänkande var en sorts metafysisk hållning som bland annat hävdade att alla religioner skulle vara ett i vad han kallade för "kärlekens religion". Trines läror framkommer tydligt i hans böcker *In Tune with the Infinite* och *What All the World is A-Seeking*. Trines böcker har sålts i miljonupplagor sedan de för första gången trycktes år 1896-97. Böckerna lyfter fram läror som att ställa in sig på Högre Krafter, att det finns två typer av vilja, en lägre känslornas vilja och en högre uppenbarelsernas vilja, att Jesus lärde att alla människor är likadana som honom och att tänka rätt tankar producerar resultat.<sup>289</sup>

---

<sup>284</sup> Braden 1963 s. 130ff. Eddy 1875 s. 277.: "The realm of the real is Spirit."

<sup>285</sup> McConnell 1990 s. 46ff.

<sup>286</sup> McConnell 1990 s. 46ff.

<sup>287</sup> C. W. Emerson hade hämtat inspiration från unitarianska källor, där det bland annat hävdades att alla religioner bar på en likartad kärna. Denna idé undervisade Emerson om på sin egen skola.

<sup>288</sup> Ahlstrom 1972 s. 10ff. Trines böcker finns fortfarande i handeln och har ett visst inflytande i dagens New Age-rörelse.

<sup>289</sup> Ahlstrom 1972 s. 10ff. Braden 1963 s. 165f. Nämnade idéer liknar de läror som teosofins grundare H. P. Blavatsky formulerat i sina böcker *Isis Unveiled* och *The Secret Doctrine*. I Spierenburg 1994 s. ix påvisas Blavatskys intresse och uppskattning av gnostiska tankar: "It was Madame Blavatsky who first claimed the Gnostics as precursors for the occult movement. In her program to divide speculative learning into esoteric and exoteric, truth and religion, the Gnostics were an obvious opposition to what she called 'Churchianity'. She absorbed the Gnostics, in her universal free-associative style, into a great occult synthesis ... There is an esoteric tradition, Blavatsky felt, within every religion teaching her 'secret doctrine'. 'The Gnostic, or traditional secret knowledge, was never without its representatives in any age or country', she writes. The esoteric tradition within Christianity is represented by the Gnostics, but it is the intense and cruel desire to crush out the last vestige of the old philosophies by perverting their meaning, for fear that their own dogmas should not be rightly fathered on them, which impels the Catholic Church to carry on such a systematic persecution in regard to Gnostics. Alas, alas."

Alla dessa betydelsefulla punkter har kommit till genom att Trine menar sig ha fått insikter via meditation om hurudan verklighetens väsen är beskaffad. Varenda fysisk lag har en andlig lag bakom sig. Han hävdar att den andliga verkligheten och den fysiska verkligheten har ett orsak-verkan förhållande till varandra. Trines insikter grundar sig på egna upplevelser av krafter som han kallar ”higher powers” och vilka han lärde sig komma ”in tune with”. Trine skriver:

”The method is not difficult if we do not ... make it difficult. The principal word to be used is the word – Open. Simply to open your mind and heart to this divine inflow which is waiting only for the opening of the gate, that it may enter ... As to the realization of our oneness with this infinite Life and Power, after seeing ... the relations it bears to us and we to it, the chief thing to be said is simply, Realize your oneness with it ... You will feel a quite, peaceful, illuminating power that will harmonize body, soul, and mind ... the voice of God is speaking to you ... This is to find the Christ within. This is the new birth, the second birth.”<sup>290</sup>

Trine fortsätter att beskriva den nya födelsen och menar att Buddha är ljusbäraren för många och att den unge Jesus viktigaste upptäckt var att han var ett med Fadern. Trine blandar här i enlighet med tidsandan österländska idéer med kristna och utviner sedan ett eget system. Klart är att Trine hade inflytande på Kenyon på flera områden vilket indikeras av Trines läropunkter. Trines två typer av ”willing” omformulerar Kenyon till två typer av ”knowledge”. Trines ”Sense will” är samma sak som den lägre fysiska viljan.<sup>291</sup> Den högre ”gudomliga” viljan beskriver Trine enligt följande:

”There are two kinds of will – the human and the divine. The human will is the will ... the lower self. It is ... sense will. It is the will of one who is not yet awake to the fact that there is a life that far transcends the life ... of intellect and physical senses ... The divine will is the will of the higher self ... who recognizes his oneness with the Divine, and who consequently brings his will to work in harmony, in conjunction with the divine will.”<sup>292</sup>

När Trine använder ord som ”uppvaknande” och ”överskrida” påminner inte bara termerna i sig om gnostiska tankegångar, även sättet hur han använder dessa påminner om gnostikernas. För gnostikern var de okunniga sovande och den som hade gnosis ”vaken” i betydelsen att han insåg vem han var, nämligen Gud. I Trines bok *Laws of Prosperity* uttrycks samma tankar som Kenyon senare kom att formulera i sin teologi. Här ses exempelvis tanken som skapande. Allt som krävs för att träda in i detta tillstånd är insikten om att människan egentligen är ett med den överflödande kraften som frambringar allting till materiell form. Om en människa tänker negativt uppstår negativa följder för denna person, medan positiva tankar föder rikedom och hälsa.<sup>293</sup>

“This is the law of prosperity: When apparent adversity comes, be not cast down by it ... hold yourself in this attitude of mind ... forces that sooner or later will actualize in material form which is today merely an idea. But ideas have occult power, and ideas ... are the seeds that actualize material conditions.”<sup>294</sup>

Trine skriver, vilket senare återkommer i Kenyons tankevärld, följande om Jesus Kristus och inkarnationstanken:

---

<sup>290</sup> Trine 1986 s. 137f.

<sup>291</sup> Kenyon har skrivit böcker där han utvecklar Trines idéer. Kenyon publicerade böcker som; *Two Kinds of Knowledge*; *Two kinds of Life*; *Two Kinds of Faith* och *Two Kinds of Righteousness*. Titlarna visar på Kenyons dualistiska drag i sitt tänkande.

<sup>292</sup> Trine 1986 s. 21.

<sup>293</sup> Trine 1986 s. 114.

<sup>294</sup> Trine 1986 s. 117.

“[Jesus] did nothing for the purpose of proving His solitary divinity ... The life and triumph of Jesus ... marked a new era in human affairs ... The mighty works performed by Jesus were not exceptional, they were the natural and necessary concomitants of his state ... the outcome of a state to which all might attain if they chose ... By coming into this complete realization of his oneness with the Father ... He has given an ideal of life, an ideal for us to attain to here and now, that we could not have without Him ... Don't mistake His mere person for his life and his teachings, an error that has been made in connections with nearly all great teachers by their disciples ... if you have been ... preaching a dead Christ ... ”let the dead bury the dead.” ... Teach as did Jesus, the living Christ ... the Christ within ... This is the pearl of great price.”<sup>295</sup>

Trine hävdar att människan för att kunna ”se” Gud själv måste bli Gud. När denna insikt etablerats i människans sinne, kan även de ”högre lagarna” och ”sanningarna” uppenbaras i fullhet både för den enskilde och i en förlängning även för andra.<sup>296</sup> Trine såg sin filosofi som en kärlekens religion där de i grunden gudomliga människorna själva skulle fungera som varandras frälsare efter modellen som ”storebror” Jesus skapat:

”... transformed the man Jesus, what royal – hearted elder brother, into Christ Jesus ... for he thus became our Saviour – he became our Saviour by virtue of pointing out to us the way ... and in the same sense we are all the saviours of one another, or may become so ... I am weak in some point ... My friend is strong, he has gained through self – mastery.”<sup>297</sup>

#### 5.2.5. Beskrivning av andan på Emerson College of Oratory

Horatio Dresser, en tidig student vid Emerson's College of Oratory, menade att bland annat swedenborgianismen var en källa till New Thought. I årskatalogen 1892-1893, Kenyons studieår på skolan, ges en intressant inblick i 1800-talets idévärld. Här beskrivs en hängivenhet för Naturen, och gudomliggörandet av dess krafter, samt en önskan imitera allt detta:

”This college is designed to teach oratory as an art, resting upon absolute laws of nature, explained and illustrated by exact rules of science, and to give a thorough and systematic training in all the principles upon which this art is based ... It affords such a course of instruction in the fundamental laws of health, and such physical training as rarely fails to health and strength ... The function of the orator is that of receiver and giver. He must be a mirror held up to nature, reflecting to others what his soul receives therefrom.”<sup>298</sup>

I en kurs för förstaårsstudenter tydliggör skolans grundare sina teologiska uppfattningar i kursbeskrivningen. Kroppen ses som en tjänare till själen och är också under människans jordeliv ett fängelse för själen. Genom kroppen skall själens kraft uttryckas i form av helande av sjukdom samt att ge kraft till de ”svaga”.<sup>299</sup> Charles Wesley Emerson beskrivs ha ett ”eget evangelium”, fritt från dogmer, som han hämtat från olika källor. Källorna är bland andra Swedenborgs teologi, unitarianska idéer och Darwins filosofi.<sup>300</sup>

---

<sup>295</sup> Trine 1986 s. 109. Möjligen kan det finnas samband mellan Trines *Pearl of Great Price* och Joseph Smiths bok *Den kostbara pärlan*.

<sup>296</sup> Trine 1986 s. 142. Spierenburg 1994 s. 110.: “The Gnostics were called by the orthodox Christians, Docetae, or Illusionists, for believing that Christ did not, nor could, suffer death actually – in physical body.”

<sup>297</sup> Trine 1986 s. 84f.

<sup>298</sup> Coffee 1982 s. 8f.

<sup>299</sup> Coffee 1982 s. 11.

<sup>300</sup> Coffee 1982 s. 57.



C. W. Emerson fanns med som medlem i moderkyrkan från 1903 fram till sin död år 1908. Dr. Emerson skiljer sig ibland från Mary Baker Eddy, och antar här en klassisk gnostisk syn:

”... man was dualistic with both material and spiritual components. Mrs. Eddy believed man to be in the image and likeness of God, Spirit: Therefore man is not material; he is spiritual.”<sup>301</sup>

Dr. Emerson räknas ha haft ett stort inflytande på sina elever. Det finns flera exempel där studenter säger att Emerson inte bara hade lärt dem att tänka utan också vad de skulle tro på och hur de skulle leva sina liv, så att de bättre skulle kunna leva ”Kristuslivet”.<sup>302</sup> Pastor Benjamin Kidder menade att framgången för Emerson College framförallt vilade på gudomliga krafter och att eleverna utrustats till att använda själen och ”sinnet” i en andlig värld.<sup>303</sup> Influensen från personalen på Emerson College var unik och vital. Julia King beskriver skolan som en karaktärsdanande institution med missionen att lära eleverna att ”själen” är den enda verkligheten. En student till Trine ansåg att skolan borde betraktas som en kyrka, en emersonsk kyrka.<sup>304</sup> En tidigare biografi beskriver C. W. Emersons filosofi på följande vis:

“He believed that the world has yet to learn the potency of thought, the transforming power of the mental attitude ... He trusted that a mental concept, held vitally and persistently, will possess the person and govern the form of expression.”<sup>305</sup>

### 5.3. Kenyons teologi

Teologerna McConnell och Simmons har utförligt beskrivit Kenyons livshistoria, hans utbildning och hans skrifter. Här kan bara kort nämnas att Kenyon växte upp i New York- området och innan sin omvändelse tycks han ha haft få kontakter med kyrkor. Kenyon verkade i unga år inom metodistkyrkan som förkunnare. Vid något tillfälle lämnade han metodistkyrkan för att verka inom baptistiska kretsar. Kenyon grundade Bethel Bible Institute och mellan åren 1900-1923 underhölls bibelskolan av vad Kenyon kallar ”trosverk”. År 1931 startade han i Seattle församlingen New Covenant Baptist Church och radioprogrammet Kenyon’s Church of the Air.<sup>306</sup> Den läsare som vill ha en mer ingående beskrivning av Kenyons person och liv hänvisar jag till nämnda författare.

Kenyon hade uppfattningen att hans teologi var en sorts uppenbarelse från Gud, något som skulle vara till välsignelse för den kristna kyrkan. Här finns en direkt parallell till den amerikanska trosförkunnelsens nutida huvudfigurer Hagin och Copeland. Copeland anses vara den förkunnare som är Hagins teologiska kronprins.<sup>307</sup> Copeland menar också att Hagin är hans andliga lärofader.<sup>308</sup> De båda var inte bara goda vänner utan de hade också en likartad teologi. Hagin menade att hans teologi, liksom Kenyons, kom direkt från Gud, och bör därför inte

---

<sup>301</sup> Coffee 1982 s. 63.

<sup>302</sup> Coffee 1982 s. 64.

<sup>303</sup> Coffee 1982 s. 65.

<sup>304</sup> Coffee 1982 s. 68.

<sup>305</sup> Coffee 1982 s. 56.

<sup>306</sup> McConnell 1990 s. 30. Simmons 1997 s. 2ff.

<sup>307</sup> Caldwell 1985 s. 116.

<sup>308</sup> Barron 1987 s. 56ff.

ifrågasätts.<sup>309</sup> Vid en närmare undersökning av hans teologi fann D. R. McConnell att Hagin kopierat Kenyon, dels sida för sida när det gäller böcker och dels tanke för tanke.<sup>310</sup>

Kenyon har en trikotomisk människosyn. Det innebär att han delar upp människan i tre delar eller naturer som han kallar för ”kropp”, ”själ” och ”ande”. I hans tankesystem är dessa tre delar rangordnade. Han hävdar med bestämdhet, vilket också Mary Baker Eddy gör, att människan *är* en ande, det vill säga anden ges en särställning. Själ och kroppen är sekundära naturer. En central tanke hos honom är också att människan tillhör två världar. I det han kallar för den ”fysiska världen” dväls människans kropp och i det som beskrivs som den ”andliga världen” existerar människans själ. Denna dualistiska verklighetsbeskrivning får i hans tänkande konsekvensen att kroppen och själen på grund av sina naturer är oförmögna att ha kontakt med den andliga världen i vilken Kenyon, och Eddy, placerat Gud. Däremot menar Kenyon, precis som Trine, att människans ande samexisterar med Gud i den andliga världen genom själens väsenslikhet med Gud. Det är alltså bara människans ande som kan ha kontakt med Gud och det är endast människans ande, menar Kenyon, som kan bli frälst.<sup>311</sup> Hagin har här samma uppfattning om människans konstitution och belägenhet som Kenyon:

”... man is not a physical being. Man is a spirit... Man is a spirit, who possesses a soul, and who lives in a body.”<sup>312</sup>

Kenyon bygger mycket i sin teologi på berättelsen om Edens lustgård, men tolkar samtidigt denna berättelse utifrån den människosyn som vi redogjort för ovan. Han fyller också i egna påhittade detaljer i de skeenden som endast antyds i den bibliska berättelsen. Det bör understrykas att Kenyon gör en rent bokstavlig läsning av denna berättelse, det vill säga han uppfattar den som en beskrivning av ett historiskt skeende. Kenyon menar att människan levde i fullständig harmoni i lustgården innan syndafallet. Han påstår i likhet med mormonskt tänkande, vilket speglar hans trikotomiska människosyn, att människans ande och Guds ande stod i perfekt harmoni innan fallet. I enlighet med samma tolkningsprincip hävdar också Kenyon att Adam ägde samma natur som Gud, vilket även Copeland menar:

”God’s reason for creating Adam was his desire to reproduce Himself ... He was not a little like God. He was not almost like God. He was not subordinate to God even.”<sup>313</sup>

I Kenyons återgivning av bibelns paradiserberättelse styr Adams ande över Adams kropp och själ, och Adam härskade över hela skapelsen. Copeland undervisar på samma sätt:

”Well, you don’t think that God made man in His image, and then made earth in some other image? ... This is all a copy. It’s a copy of home. It’s a copy of the Mother planet. Where God lives, He made a little one just like His and put us on it.”<sup>314</sup>

<sup>309</sup> Hagin skriver i sin bok *I Believe in Visions* från 1983 på sidan 114f, att om någon inte accepterar hans budskap riskerar vederbörande att dö i sin predikstol.

<sup>310</sup> McConnell 1990 s. 6ff. Se McIntyre 1997 för en annan uppfattning om Kenyons teologi än författarens. Även Lie hävdar att Kenyons teologi är av traditionellt evangelikalt snitt. Lies argumentation bygger på den något ovanliga tanken att eftersom Kenyon aldrig påstår något ”ontologiskt” i sina läruppfattningar kan han därför heller inte sägas ha en heterodox teologi. Lie 1998 s. 4ff, 70ff.

<sup>311</sup> Kenyon 1969 s. 9, 17ff. Jfr.Hagin: ”God led me ever so slowly into responding to spiritual things. One almost has to by-pass the brain and operate from the inner man (the heart or spirit) to really get into the things of God.” Hagin 1982 s. 27.

<sup>312</sup> Hagin 1981 s. 27.

<sup>313</sup> Copeland 1989 s. 1.

<sup>314</sup> Copeland 1989 s. 1. I mormonismens skapelsetro ingår också föreställningen att jorden inte är död materia, utan att jorden skapades som ett levande ting. Jorden blev först skapad som andlig varelse och: ”blev därefter beklädd med påtagliga fysiska element ... när vår värld skapades, skedde det efter ett beslut fattat av en

Kenyon ger en speciell tolkning av vad som kan ha orsakat syndafallet, han kallar det för ett ”högförräderi”. Genom detta ”högförräderi” kom vad han kallar för ”den andliga döden” in i mänsklighetens liv. Kenyon ger begreppet andlig död en speciell tolkning, som speglar hans teologiska grundsyn. Den andliga döden ger för Kenyon upphov till en ny natur, vad han kallar för en ”satanisk natur”. Enligt detta tänkesätt kom den andliga döden in i människans ande, vilket fick till konsekvens att människans ande, vilket även Quimby menar, blev separerad från Gud. Den andliga döden är alltså detsamma som, menar Kenyon, att ha Satans natur i sin ande. Människan är i sin ande, genom Adams högförräderi, förenad med Satan. Kenyon tänker sig att frukten från kunskapens träd har låst fast människans ande i ett tillstånd av andlig död. En grundtanke i detta teologiska tänkande är alltså att Adam dog andligen när han enligt Kenyon begick detta ödesdigra ”högförräderi”.<sup>315</sup> Kenyons slutsats, som redan framgått, är att Adams, eller människans, natur är förändrad. Från att ha varit gudomlig har den nu blivit satanisk. Som ett resultat av fallet menar Kenyon att Paulus talar om tre typer av människor. Det finns en klass av andliga människor som styrs av kunskap från sin ande. Därefter kommer en klass av pånyttfödda människor som lever efter vad Kenyon i likhet med Trine och Eddy betecknar som ett ”köttsligt sinne”. Sist kommer en klass av naturliga människor som lever och behärskas av sinneskunskapen.<sup>316</sup>

De frågor som blir centrala för Kenyon är hur följden av detta ”högförräderi” skall lösas, hur skall Adams synd sonas? Straffet för Adams överträdelse måste betalas på ett ”rättfärdigt” sätt för att människan ska kunna befrias från ”satans herravälde”, menar Kenyon. Enligt Kenyons tänkande måste människan få tillgång till ”auktoritet” för att så kunna möta satan och besegra honom på ett rättfärdigt sätt. Kenyon menar, vilket även Eddy, att människans uppståndelse och odödlighet också måste tillgodoses, därför att människan hade innan syndafallet åtnjutit odödlighet och uppståndelse.<sup>317</sup> För att detta skall kunna realiseras måste människan bli given en odödlig kropp där ”döden” inte längre kan ha herravälde och auktoritet, resonerar Kenyon och anknyter till Quimbys tal om människans andliga kropp. Det måste även till en restoration av jorden, tillbaka till det tillstånd av perfektion som rådde i Eden innan syndafallet. Kenyon kan inte tänka sig en återlösning utan att det också sker en nyskapelse av människans natur, så att hon återigen kan motta Guds liv och natur. Människans ”sonskap” måste också innebära att fullständig rättfärdighet, fullständiga privilegier och ett fullständigt kamratskap med Gud återupprättas, menar Kenyon tillsammans med Eddy. En försoning som inte kan ge människan dessa välsignelser kan heller inte möta människans behov, menar Kenyon.<sup>318</sup>

En central tanke i Kenyons teologi är att den som skall utföra försoningen måste vara en människa. Men ”försonaren” får inte vara född på vanligt vis. Kenyon tänker sig att denne måste vara född på ett sätt som inte gör honom till ett subjekt för satan. Kenyon syftar här på att alla männi-

---

gudaförsamling som hade sammanträtt på planeten kolob, den planet som ligger närmast Guds tron.” Se Widstoe 1952 s. 12 och McConkie 1979 s. 210f. Copelands tal om ”moderplaneten” för tankarna till ovan nämnda citat. Benny Hinn, känd trosförkunnare, har också talat om planeten Kolob i liknande ordalag.

<sup>315</sup> Kenyon 1969 s. 9, 23, 26. Hagin skriver: ”Adam var med andra ord denna världens gud. Adam begick högförräderi och överlämnade sig åt Satan, varvid Satan genom Adam blev denna världens gud.” Hagin 1987 s. 27.

<sup>316</sup> Kenyon 1969 s. 20, 25f, 179. Hagin skriver följande om andlig död: ”Andlig död innebär att vara skild från Gud. I samma ögonblick som Adam syndade blev han skild från Gud. Andlig död innebär även att man har Satans natur ... Jesus smakade döden – den andliga döden ... Han blev som vi, så att vi skulle kunna bli som han.” Hagin 1986b s. 24f.

<sup>317</sup> Kenyon 1969 s. 44ff, 25. Jfr. Hagin: ”Vi befinner oss inte vid korset. Vi dog med Kristus, men Gud han har uppväckt oss tillsammans med honom. Prisa vare Gud! Lär dig att inta din position av auktoritet.” Hagin 1987 s. 24.

<sup>318</sup> Kenyon 1969 s. 34f, 38f, 42ff. Jfr.: ”Vi är ett med Kristus. Vi är Kristus ... Allt har blivit lagt under våra fötter. Problemet med oss är att vi har predikat en ’kors’-religion, men behöver predika en ’tron’-religion” Hagin 1987 s. 23.

skor som föds på vanligt sätt också föds in i "djävulens herravälde". Detta villkor får inte "återlösaren" dela, enligt Kenyon. Denne får inte ha "andlig död" i sin ande. Försonaren måste kunna stå inför Gud som Adam gjorde innan syndafallet, i rättfärdighet, ägande samma herravälde och auktoritet. Människans synd, andlig död, måste läggas på denna försonare anser Kenyon. Kenyon tänker sig att satans dom måste falla på försonaren, och han måste möta rättvisans krav. För att kunna göra detta måste försonaren, enligt Kenyon, föras ner i helvetet och där stanna och lida till dess Gud "lagligen" kan befria alla som trott på frälsaren och på "blodsförbundet" från början.<sup>319</sup>

Inkarnationen, som liknar Eddys uppfattning, är i Kenyons uppfattning lösningen på människans hunger efter rättfärdighet. Kenyon menar att ingen människa kan uppfylla kraven på en rättvis återlösning, därför att människan är "förenad" med Satan. Bara Gud är större än Satan, resonerar Kenyon, bara föreningen mellan Gud och människa skulle kunna frambringa en frälsare som kan vandra i rättfärdighet som människa, och som kan betala priset och straffet för människans syndafall, och framförallt beseгра Satan. Gudomen måste alltså lida för människans synd.<sup>320</sup> Enda vägen för mänskligheten att återfå rättfärdigheten är inkarnationen av Guds egen son. Guds son måste komma från "faderns sköte", avkläda sig sin gudomlighet, och komma ner till jorden och ta på sig en människas fysiska kropp. Där måste han i Kenyons, och Eddys, tänkande beseгра Satan i sin jordevandring som människa.<sup>321</sup> Därefter måste Gud ta människans syndanatur och lägga den på sin helige evige son, menar Kenyon. Sonen måste läggas under "domen", och den andliga döden måste läggas på "sonens" ande och möta vreden och indignationen hos den evigt rättvise. När priset är betalt skall han göras rättfärdig och denna rättfärdighet skall bli människans, resonerar Kenyon.<sup>322</sup>

Kenyon menar att Jesus var Gud manifesterad i köttet. Jesu kropp var varken dödlig eller odödlig, han ägde en fullkomlig och evig mänsklig kropp, en kropp likadan som den Adam hade innan han dog andligen.<sup>323</sup> Jesus Kristus hade "Guds blod" i sig och var därför syndfri och odödlig, han kontrollerade naturlagarna och alla "andliga lagar". Jesus blev dödlig när han på korset fick människans syndanatur lagd på sig och så gjord till synd. Jesus fick "Satans natur" i sin ande. Denna

---

<sup>319</sup> Kenyon 1969 s. 41ff, 57ff. Copeland ansluter sig till samma tanke: "And the whole New Testament calls Him the first-born. Born, born ... I was born again. Born, born ... The word 'born' began to ring in my spirit; it just began to roll around ... I never let Him go through that in my own thinking ... And while I was laying there thinking about these things, the Spirit of God spoke to me. And He said, 'Son realize this ... don't let your tradition trip you up ... Think this way: A twice-born man whipped Satan in his own domain.' And I threw my Bible down. I said, 'What?' He said, 'A born-again man defeated Satan. The first-born of many brethren defeated him.' He said, 'You are the very image and the very copy of that one.' I said, 'Goodness gracious ... And I began to see what had gone on in there, and I said, 'You don't mean, that I could have done the same thing?' He said, 'Oh yeah, if you'd had the knowledge of the word of God that He did, you could've done the same thing, 'cause you're a reborn man, too.'" Copeland 1988? CRI.

<sup>320</sup> Kenyon 1969 s. 57ff. Jfr. Copeland: "God was manifested in the flesh and justified in the spirit. Now you can't get somebody justified and made righteous in the spirit if it wasn't first unrighteous ... Jesus accepted the sin nature of Satan in his own spirit ... Why do you think Moses, obeying the instruction of God, hung the serpent upon the pole instead of a lamb? That used to bug me. I said, 'Why in the world would you want to put a snake up there – the sign of Satan? Why didn't you put a lamb on that pole?' And the Lord said, 'Because it was the sign of Satan that was hanging on the cross.' He said, 'I accepted in my own spirit spiritual death and the light was turned off.'" Copeland 1988? s. 2 CRI.

<sup>321</sup> Kenyon 1969 s. 46, 146f, 164ff, 169ff. Copeland skriver: "Jesus received His [nya natur] in Hell, and we [fick vår nya natur] on 'this side of Hell.'" Copeland what happened. "Jesus hadn't come to earth as God; He'd come as man. He'd set aside His divine power and had taken on the form of a human being – with all its limitations, He said. He said Jesis lived on earth 'not as God but as a man'." Copeland 1988 s. 4ff.

<sup>322</sup> Kenyon 1969 s. 41ff, 46. Jfr. Copeland: "Man was created to function on God's level. Adam walked on that level in the Garden of Eden; but when he disobeyed God, he fell from this position of fellowship and oneness with God. It took Jesus coming to earth as a man to reclaim the authority that Adam gave over to Satan ... as a born-again believer, you have the same spiritual capacity that Jesus has." Copeland 1979 s. 15.

<sup>323</sup> Kenyon 1969 s. 158f. Copeland har utvecklat en lära om att Gud har en kropp. Copeland påstår vidare att han vet längd och vikt på Gud. Copelands lära överensstämmer här med mormonernas syn på Gud och hans kropp.

tanke är mycket viktig i Kenyons teologiska system. Kenyon påstår att ha "Satans natur" är samma sak som att vara "andligt död". När Jesus ropade till Gud "Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig", så var han andligt död, påstår Kenyon. Efter att den andliga döden inträtt, menar Kenyon, dog Jesus fysiskt, men eftersom "synd" inte är något "fysiskt" så kunde inte Jesu kroppsliga offer bidra till försoning, vilket även Eddy hävdar. Kenyon menar att Jesus utförde den "sanna" försoningen i helvetet, där det andliga lidandet och den andliga döden upprättade Adams "högförräderi". I och med detta lidande kunde Jesus uppfylla Guds krav på rättvisa och efter uppståndelsen bar Jesus sitt blod till "himlen". Satans makt blev i och med detta bruten och evig frälsning vunnen, menar Kenyon.<sup>324</sup>

Kenyon menar att försoningen ger den troende människan förmågan att "stå" inför Fadern utan känsla av fruktan, fördömelse eller underlägsenhet. Den pånyttfödda troende människan har genom försoningen en ny natur, hon är av en ny art, ett nytt slag, menar Kenyon tillsammans med Trine. Den troende blir av med den gamla naturen, Satans natur, och får åter en "gudomlig natur". Människan blir som Adam var innan han dog andligen, menar Kenyon. Denna tanke uttrycker Kenyon också med idén att den troende får samma natur och väsen som Jesus, hon blir en "Jesus", en inkarnation i samma utsträckning som Jesus av Nasaret. Jesus har tagit bort effekten av andliga döden, som drabbade Adam i syndafallet, genom sin egen "andliga död" och har på så sätt, resonerar Kenyon, givit Gud den "lagliga" rätten att ge människan sin egen "natur".<sup>325</sup>

Den kristna människan, med sin nyskapade natur, har i sin ande fått Jesu "fullhet", vilket innebär att hon måste låta förnya sinnet så att sinnet blir underkastat den pånyttfödda anden. Kenyon menar att synd är att bryta "kärlekens lag". Tillåter man själen och kroppen att störa relationen mellan Gud och den egna anden, så bryter den troende inte bara mot kärlekens lag, utan även mot "trons lag". Men om den kristne har ett rättfärdighetsmedvetande och inte ett mot tron fientligt syndamedvetande, skall identifikationen med det gudomliga leda till seger över själ och kropp, och inte till nederlag. Den pånyttfödde troende tillhör, enligt Kenyon och Trine, en ny ras av supermänniskor. Dessa övervinnarmänniskor skall behärska "omständigheterna" och inte tvärtom, konkluderar Kenyon.<sup>326</sup>

Sjukdom och synd sägs vara "andliga" problem. Alla andliga problem har Jesus redan burit i sin ande och därför behöver inte den troende bära dessa problem, menar Kenyon och tillika Eddy. Det fysiska, själens och kroppens sfär, skall underordnas andens herravälde genom att man lever ett liv i vad Kenyon, och även Trine, kallar för "uppenbarelseskunskap". Det är av yttersta vikt att den troende vet "vem hon är", och vad det innebär. Har man fått fatt i dessa lärdomar lever man i "uppenbarelseskunskap". Denna uppenbarelseskunskap ser Kenyon som en "pipeline" mellan Gud och den egna anden.<sup>327</sup> Kenyon menar att Satan inte kan komma åt denna pipeline. Den kunskap som färdas i denna pipeline är säker kunskap och framförallt andlig kunskap, påstår Kenyon. "Sinneskunskap" är en typ av kunskap som har att göra med de kroppsliga och fysiska sin-

<sup>324</sup> Kenyon menar att andliga lagar existerar precis som det existerar fysiska lagar. De andliga lagarna är dock de som styr de fysiska lagarna. De andliga lagarna måste till och med Gud följa. Gud är ande, och de andliga lagarna är andliga, när den troende, som är ande, får fatt i vad detta innebär kan hon på samma sätt som Gud låta dessa lagar arbeta för sig. Idén att Jesus bar fram sitt blod i himlen, har Sven Nilsson propagerat för i boken *Befria mitt folk*.

<sup>325</sup> Kenyon 1969 s. 151: "If the Incarnation is a fact, Christianity is supernatural. Every man who has been born again is an Incarnation. The believer is as much an Incarnation as was Jesus of Nazareth." Copeland uttrycker öppet människans gudomlighet: "You need to realize that you are not a spiritual schizophrenic – half-God and half-Satan – you are all-God." Copeland 1982a s. 2.

<sup>326</sup> Kenyon 1971 s. 38. Jfr. Hagin: "Vi måste lära oss att låta vår ande behärska vårt sinne om vi skall kunna leva som segerrika kristna. Att vandra i tro betyder att vandra i enlighet med Ordet, och att låta vårt hjärta och den invärtes människan behärska oss." Hagin 1986 s. 32.

<sup>327</sup> Kenyon 1969 s. 212. Gloria Copeland, Kenneth Copelands hustru, poängterar: "As a believer, you are in authority in the earth over Satan and sickness and disease." Copeland 1981 s. 13.

na, menar Kenyon. Kunskap av detta slag anses vara en osäker kunskap beträffande andliga frågor. Framförallt är Satan kapabel att intervensera och härskas över denna kunskap. Sinneskunskap är för den troende en källa till olycka, menar Kenyon, och inte sällan leder sinneskunskapen till att sjukdom och synd får frodas. Kenyon hävdar, vilket även Trine, Eddy och Quimby gör, att med rätt ”bekännelse” och med rätt ”insikt” behöver inte den troende vara sjuk.<sup>328</sup>

”Förbundet” mellan människa och Gud, enligt Kenyon, är en garant för helande. Så länge den troende lever i förbundet behöver hon egentligen inte vara sjuk. Gud sänder inga sjukdomar, påstår Kenyon tillsammans med Trine och Eddy. Helandet ser Kenyon som ett redan fullbordat faktum. Egentligen behövs varken tro eller bön för att ta emot helande. Instrumentet för helande är ”munnens bekännelse”. Man kan säga att bekännelsen baserar sig på uppenbarelseskunskap. Brist på rätt kunskap leder till att sjukdomen får fäste i den troendes kropp, anser Kenyon. En negativ bekännelse, alltså när man talar om att man är sjuk för sig själv eller någon annan, bjuder in ”satan” och ”sjukdom” i livet.<sup>329</sup> Den pånyttfödde skall, enligt Kenyon, bekänna sin rättfärdighet i Kristus, ”vem man är i Kristus”. Sjukdomarnas källa ligger alltså på det andliga planet och bör därför bekämpas på det andliga planet. Sjukdom och död har Jesus redan andligen besegrat i försoningen. Den troende behöver därför inte som andlig varelse fortsätta leva i sjukdom.<sup>330</sup>

Kenyon lägger stor vikt vid sina läror om ”överflöd” och ”framgång”. Han menar att det naturliga tillståndet för den troende är att vara ”välsignad” på livets alla områden. Ekonomiskt och andligt överflöd är kännetecknande för en kärleksfull Gud, för de himmelska lagarna.<sup>331</sup> Den troende påstås i sin ande ha Guds eviga liv och detta medför att människan också har de gudomliga attributen till förfogande. Kenyon menar att människan har Guds skapande krafter, Guds visdom och Guds kärlek. Det ”naturliga” tänkandet ser Kenyon som problematiskt och påstår att ett sådant tänkande, till skillnad från det andliga, aldrig har bringat nytta för vare sig nationer eller enskilda. Nationer med människor ”fyllda” av Guds liv är mer högtstående och utvecklade än andra, anser Kenyon. Den kristne bör, i enlighet med sin gudomliga natur, leva i överflöd eftersom fattigdom tillhör den ”natur” hon har lämnat. Att leva kvar i fattigdom är i Kenyons teologiska tänkande, och även i Trines idévärld, samma sak som att vanära Gud. Dock gäller vad Kenyon kallar för ”kärlekens lag” för kristna människor. Denna lag innebär att alla människor har lika värde och att man skall hjälpa de svaga så att den destruktiva svagheten skall försvinna och överflödets lag frigöras.<sup>332</sup>

”Munnens bekännelse” är en viktig läropunkt för Kenyon. Med munnens bekännelse sätts nämligen ”andliga lagar” i rörelse. Den troende anses redan ha allting i Kristus. Munnens bekännelse, eller det talade ordet, blir för Kenyon, och som man kan iaktta även hos Trine, det medel som skall realisera vad människan önskar. Kenyon ser bekännelsen som ett vapen, som kan ge både

---

<sup>328</sup> Kenyon 1969 s. 289. Copeland skriver: ”Your spirit is just as big as God’s because you are born of Him. My son has the same capacity for strenght that I have.” Copeland 1979 s. 16.

<sup>329</sup> Kenyon 1969 s. 299ff. Jfr. Copeland: ”Disciplinera ditt sätt att tala. Disciplinera allting du gör, allting du säger, allting du tänker, så att det kommer i linje med vad Gud gör, vad Gud säger och vad Gud tänker! Gud kommer att vara förpliktigad att fylla dina behov på grund av Sitt ord ...” Copeland 1985 s. 101.

<sup>330</sup> Kenyon 1969 s. 212.

<sup>331</sup> Kenyon 1941 s. 67. Hagin skriver: ”This is Divine order. And this statement, ”... whatsoever ye shall ask of the Father in my name, he may give it you,” has enwrapped within it the ability to bring God into our circumstances, into our finances, into our businesses, into our families, into our homes, businesses ... Jesus really gives us the power of attorney. That means that what Jesus can do, we can do.” Hagin 1979 s. 26f.

<sup>332</sup> Kenyon 1970a s. 59. Jfr. Copeland: ”Fattigdom hör till lagens förbannelse och Jesus Kristus har befriat oss från lagens förbannelse och etablerat oss i överflöd, inte bara det nödvändigaste! ... Var är ditt hjärta grundat? ... Sjukdom eller helande och gudomliga hälsa? Fattigdom eller välstånd och överflöd? Tro eller fruktan?” Copeland 1985 s. 53.

positiva och negativa följder, allt efter vad människan säger. Munnens bekännelse kan alltså ge hälsa och överflöd men också dess motsats.<sup>333</sup>

Kenyon menar att tron gäller ”nuet” och inte framtiden. Eftersom den troende redan har allt som Gud Fader har, skall tron fungera så att den ska ge övertygelse och mod till bekännelsen. Tron förmeras bland annat genom att den troende lyssnar till Ordets predikan, menar Kenyon. I Kenyons och även i Trines tänkande kan tron växa när den troende övar upp sin tro. Detta kan exempelvis ske genom visualisering baserad på bibelord som Hebr 11:1, där Kenyon, tillsammans med Trine och Eddy, menar att begreppet tro handlar om att se ting som man ännu inte kan se, som om de redan var till. Kenyon menar alltså att den troende kan visualisera fram olika resultat med hjälp av ”tro” och ”bekännelse”. Den troende har dessutom redan den ”lagliga rätten” till vad som önskas kan.<sup>334</sup>

I bönen demonstreras alltså främst den lagliga rätt som den troende har i Kristus, rätt till hälsa, överflöd och framgång. Det naturbyte som Kenyon anser äger rum i omvändelsen, från ett tillstånd där människan är andligt död till att bli ett andligt levande gudomligt väsen, ger den troende laglig rätt att använda ”namnet Jesus” mot Satan i bönen. Detta ”användarnamn” skall alltid verka seger för den troende och uträtta det han bett om, hävdar Kenyon i likhet med Trine.<sup>335</sup>

#### 5.4. Sammanfattning

Vilka idéer och läror har Kenyon övertagit från det sammanhang, präglad av exempelvis New Thought tänkande, som jag beskrivit i kapitel 5? En sådan lära är tanken att verkligheten är delad i en andlig och en fysisk sfär, där den andliga sfären är den sanna verkligheten. Till denna verklighetsuppfattning hör även idén att jaget är skapande under förutsättning att det förses med rätt kunskap. Intuitionen, eller uppenbarelseskunskapen, betecknas som ett bättre medel att nå säker kunskap om verkligheten än sinneskunskapen. Sinneskunskapen tillhör människans kropp och själ, medan uppenbarelseskunskapen refererar till den andliga sfären, och är en andlig koppling mellan Gud och människans gudomliga jag. Det finns alltså två olika typer av kunskap i Kenyons tänkande.

En annan lära som Kenyon har övertagit är idén att tanken är skapande. Att tänka rätt tankar kommer att medföra hälsa och välbefinnande, medan felaktigt tänkande bringar olycka och fattigdom. Den gudomliga kraften som genomströmmar allt uppfattas som en sorts ”lag”. Med rätt insikt kan människan bruka denna lag, och genom denna forma verkligheten. Gud måste också lyda

---

<sup>333</sup> Kenyon 1981 s. 50. Hagin uttrycker samma tanke: ”Believe it first, and then you will have it. If you believe you have something, you are going to thank God for it. Faith is actually thanking God for something which you already possess, but which has not yet materialized. However, you know that it is yours and you possess it. You possess it without seeing it.” Hagin 1979 s. 32.

<sup>334</sup> Kenyon 1970b s. 6. Jfr Hagin: ”Det kan hända att du inte alltid kan fatta allt som Bibeln säger med ditt naturliga förstånd, därför att ditt sinne, dina tankar, inte har fömyats. Men det fungerar i alla fall. Det fungerar när du säger det eller när du ber, för i Mark 11:22 står det: ”Ni skall tro på Gud” (eller: ha Guds tro). Och i vers 23 och 24 läser vi: ”Sannerligen, om någon säger ... och inte tvivlar i sitt hjärta utan tror ... tro att ni skall få allt det ni ber om i er bön, då blir det så.”(NT81) ... Det största som någonsin kommer att hända dig, sker när du helt kommer in i detta. Ditt intellekt och dina yttre sinnen kommer att försöka hindra varje steg du tar i denna riktning, för om det naturliga sinnet inte är fömyat genom Ordet, vill det hålla dig kvar i det naturliga. Men det finns en andlig värld, som vi kan komma in i ... En felaktig bekännelse är en bekännelse av nederlag och av Satans överhöghet. När du talar om hur djävulen lägger hinder i vägen för dig, hur han hindrar dig från att lyckas, hur han håller dig sjuk, då bekänner du nederlag. En sådan bekännelse förhärslig bara djävulen. Det vi bekänner ska vittna om den sanning vi tror på. Det ska bekräfta vad vi tror på.” Hagin 1984 s. 22f.

<sup>335</sup> Kenyon 1970b s. 6. Kenyon försäkrar att den troende har laglig rätt till hälsa och rikedom genom Jesu andliga död.

dessa lagar, vilket innebär att Gud sätts i rörelse, av den individ som kan utnyttja dessa lagar. Den troende människan är till sitt sanna väsen en ande, hon är en gudomlig ande, av samma slag som Gud. Människan har allt som Gud har, det vill säga, hon har allmakt inom räckhåll, och en skapandeförmåga av Guds klass inom räckhåll.

Kenyon har även övertagit tanken att Kristusnaturen tillhör alla människor, precis som den tillhörde Jesus. Det blir därför viktigt att göra som Jesus gjorde, inte bara tro på det Jesus undervisade om. Jesus handlade i enlighet med den gudomliga natur han hade, och blev så en gud. Detta exempel bör den troende följa eftersom Jesus är människans äldre broder. Detta betyder att Jesus gått före människan på vägen från fallen varelse till en gudomlig varelse. Adam var precis av samma sort som Gud, innan syndafallet, menar Kenyon.

Kenyons lära om att Adam härskade över skapelsen och var denna världens Gud har också likheter med vissa sammanhang som beskrivits i kapitel 5. Den troende har i förbundet mellan Gud och människa fått tillbaka den maktposition som hon en gång innehaft. Denna syn på Adam är central i Kenyons teologi, därför att den utgör en grund till läran om människans gudomlighet.

De ovan beskrivna huvuddragen i Kenyons teologi innehåller som vi sett tankar som är rikligt förekommande i hans egen kulturkontext. Denna kontext präglades av inflytelserika författare och religionsgrundare som Phineas Parkhurst Quimby, Ralph Waldo Emerson, Joseph Smith, Mary Baker Eddy och Helena Petrovna Blavatsky. De rörelser som dessa personer var upphov till har fortsatt att i ökad omfattning påverka inte bara amerikansk kultur utan även europeisk kultur in på 1900- och 2000-talen.

Jag har i kapitel 5 beskrivit bakgrunden till Kenyons tänkande och påvisat samröret mellan Kenyon och hans efterföljare Hagin och Copeland. I nästa kapitel kommer jag att peka på de samband som finns både direkt och indirekt, via Hagin och Copeland, mellan Kenyons teologi och Ekmans. Huvuduppgiften är dock att i kapitel 6 presentera Ekmans teologiska grundsyn.



## 6. Ulf Ekmans teologi

### 6.1. Inledning

Ekman teologiska hemvist är den trosförkunnelse som Kenyon från början utformat och som Hagin och Copeland senare blev arvtagare till. Det har riktats heresianklagelser, bland annat om gnosticism, mot trosförkunnelsen främst i Kenyons, Hagins och Copelands tappningar.<sup>336</sup> Det finns därför anledning att undersöka Ekmans teologi för att se i vilken utsträckning den bär på gnostiska och heterodoxa inslag. Genomgången av den amerikanska trosförkunnelsen och dess historik, har visat på att vissa inslag i trosförkunnelsen skulle kunna ses som ett uttryck för den gnostiska närvaron i den amerikanska kulturen jag tidigare talat om.

En närvaro av ”gnosticism” i den amerikanska historien är viktigt att uppmärksamma. Det är sannolikt att gnostiska inslag i amerikansk allmänskultur kommer från europeisk mark och att dessa drag löper vidare fram till våra dagar. Ekmans inställning till gnosticismen är emellertid uttalat negativ:

”Människor har i alla tider försökt förminska betydelsen av Jesu gärning på korset. De har förnekat att Jesus också tog våra sjukdomar, eller förändligat korset så att det inte längre handlar om vår kropp och vår själ utan bara om vår ande. Sådant leder dels till gnosticism, dels till förakt för skapelsen, dels till okunnighet och mänskligt lidande, eftersom människor förhindras att ta emot alla de välsignelser som Gud utlovat. Men Jesus gjordes ju faktiskt till en förbannelse för att vi skulle få del av dessa välsignelser.”<sup>337</sup>

Med all säkerhet menar Ekman vad han skriver. Han uppfattar inte sin teologi som gnostisk. Denna försäkran hindrar emellertid inte vid en närmare undersökning att Ekmans teologi ändå kan visa sig vara gnostisk. Ekmans löst spridda omdömen om gnosticismen dyker upp här och där i hans böcker. De utgör ingen del av någon djupare reflektion kring gnosticismen. När de förekommer i böckerna får man intrycket av att det sker i en ”polemisk” anda.

Jag övergår nu till att inledningsvis skissera Ulf Ekmans personliga bakgrund och sedan till att beskriva Ulf Ekmans teologiska tänkande och relatera det till hans föregångare.

### 6.2. Ulf Ekmans person – en bakgrund

Ulf Ekman, grundaren av församlingen Livets Ord i Uppsala, växte upp i ett arbetarhem på Hisingen i Göteborg. Under 1960-talet var FNL-sympatisören Ekman aktiv bland radikala grupper på vänsterkanten. Ekman läste vänsterlitteratur som Maos lilla röda och var motståndare till konservativa samhällskrafter och ideologier med kristna förtecken. En vän från de socialistiska sammanhangen blev personligt kristen. Detta medförde att Ekman blev attraherad på samma gång som han uppfattade händelsen negativt. Efter att ha samtalat med sin vän om trosfrågor blev Ekman senare på kvällen i sitt hem själv en kristen. Kort därefter blev Ekman andedöpt. Detta upplevde han som en total närvaro av Gud, där Guds renande kärlek strömmade genom Ekmans vareelse. Ekman nämner också hur upplevelsen av missions-befallningens sanning kom att bli le-

<sup>336</sup> Barron 1987, McConnell 1990, Horton 1992.

<sup>337</sup> Ekman 1995a s. 186f. Se även Ekman 1994 s. 17.: ”I kristendomen har det sedan 300-talet smugit sig in ett förakt för kroppen, för det materiella och för det fysiska. Kyrkan påverkades av inflytande från gnosticismen; en grekisk filosofi som lärde att det materiella inte kommer från Gud, utan är något ont som man skall försöka göra sig fri från.”

dande för honom under fortsättningen av hans kristna liv. Ekman berättar vidare att han kom att delta i ett möte med predikanten Rolf Karlsson, och under detta möte blev Ekman helad från smärtor som han dragits med under en längre tid.<sup>338</sup>

Ekman deltog aktivt i lekmanarörelsen Navigatörerna. Rörelsens arbete karaktäriserades av evangelisation, bibelmemorering och lärjungaskap. Ekman berättar vidare att prästkallet tydliggjordes efter att han läst Bo Giertz bok *Stengrunden*. Ekman kom dock att förhålla sig kritisk till den teologiska utbildningens innehåll och denna inställning har han framgent bibehållit. Ekman träffade sin blivande fru, Birgitta, under den här tiden. Birgitta, dotter till metodistpastorn Sten Nilsson, introducerade Ekman i en helandeundervisning där satan är den som lägger sjukdomar på människan och inte Gud. Sten Nilssons berättelser om helandeunder och bön för sjuka gjorde Ekman intresserad av det ”övernaturliga” livet i tron. Som ett led i denna syn på helande, skrev Ekman tillsammans med åtta andra medförfattare under teologistudierna, en uppsats som blev omdiskuterad på grund av ämnets kontroversiella natur. I litteraturförteckningen nämns bland andra böcker av Kenyon, Hagin och Copeland.<sup>339</sup>

År 1979 prästvigdes Ekman för Göteborgs stift och anställdes därefter som studentpräst i Uppsala mellan åren 1979 till 1981. Under läsåret 1981-1982 studerade han på Kenneth Hagins bibelskola *Rhema Bible Training Center*, i Tulsa, Oklahoma, USA. Under året på bibelskolan fick Ekman vad han uppfattade vara ett ”Guds tilltal”. Ekman skulle starta en bibelskola hemma i Sverige, och där skulle undervisning om tro vara central. Efter hemkomsten startade Ekman våren 1983 församlingen Livets Ord i Uppsala. Följande höst begärde Ekman avsked från sitt prästämbete.<sup>340</sup> Ekman menar att en av de viktiga orsakerna till att han åkte över till USA för att studera vid Kenneth Hagins bibelskola, var en annan förkunnares påverkan på honom. Ekman skriver:

”En dag fick jag tag på några kassetband av Kenneth Copeland, och när jag lyssnade på dem skedde något helt övernaturligt. Jag hade säkert inte lyssnat mer än några minuter, förrän det var som om alla de hundratals bibelverserna jag hade memorerat fullständigt exploderade och började brinna inom mig. Tack vare smörjelsen som fanns över den tjänstegåvan som predikade, och smörjelsen som fanns över bibelorden jag hade memorerat, så fick orden liv och jag fick en väldig törst efter mer av sådan andesmord förkunnelse... Så fick jag tag på några fler band, och jag och min fru hade en underbar tid när vi bara lyssnade på de där banden, prisade Gud, slog upp alla bibelverser och började leva utifrån dem”.<sup>341</sup>

Det finns ingen anledning att här betvivla äktheten i Ekmans beskrivning av vad Copeland har betytt för hans egen andliga utveckling. Copeland och Hagin har uppenbarligen betytt mycket för Ekmans teologiska tänkande.

### 6.3. Den svenska kontexten

Ove Gustafsson beskriver i en artikel i *Tro & Tanke* hur Ekman transformerades från att vara en förnyelseledare inom Svenska kyrkan till att bli en representant för amerikansk framgångsteologi eller trosförkunnelse, med eget företag och församling i Sverige.<sup>342</sup> Den teologiska utbildningen kan i viss mån ha påverkat Ekmans teologiska tänkande. Jag finner det dock troligare att Ekman med sin frälsningsupplevelse i botten, och med sitt deltagande i frikyrkliga sammanhang innan

---

<sup>338</sup> Ekman 1996a s. 22f.

<sup>339</sup> Ekman 1996a s. 25f. Axner 1978 s. 66f.

<sup>340</sup> Bjuvsjö 1985 s. 24f.

<sup>341</sup> Ekman 1996b s. 24f. Dessa band fick Ekman av sin svärfader Sten Nilsson.

<sup>342</sup> Gustafsson 1996 s. 167ff.

utbildningen till präst, har behållit en frikyrklig attityd och tro, som senare förstärkts av den teologi som amerikavistelsen bjöd på, snarare än att den lutherska miljön bidragit till hans orientering mot amerikansk trosteologi.

Den svenska miljön var inte obekant med amerikansk trosförkunnelse innan Ekman startade församlingen Livets Ord år 1983. Det har funnits fler farleder. Metodistpastorn Sten Nilsson hade sedan många år djup kännedom om amerikanska trosförkunnare som Kenyon, Hagin och Copeland. Denna undervisning hade Nilsson spridit vidare. Detta är också något man kan se i Nilssons egna böcker.<sup>343</sup> Pingströrelsen med Lewi Pethrus i spetsen hade på 1950-talet öppnat upp för amerikansk teologi. En del av dessa amerikanska förkunnare hade drag av Kenyons teologi.<sup>344</sup> Lutherska kretsar var också vänligt inställd till amerikanska influenser, bland annat i den så kallade karismatiska förnyelsens skepnad.<sup>345</sup> Organisationen *Full Gospel Business Men's Fellowship International* har också fungerat som katalysator för spridningen av amerikansk trosförkunnelse i Sverige. Tidsskriften *Exodus* och bokförlaget *Interskrift* är två andra exempel på att amerikansk teologi representerad av bland annat Hagin, spreds i Sverige innan Ulf Ekman gått bibelskola i USA. Kenyon är den förkunnare som Gustafsson nämner som mycket viktig för utvecklingen av trosförkunnelse både i Amerika och Sverige.<sup>346</sup>

Det är alltså möjligt att Ekman i sin lutherska miljö har kommit i kontakt med amerikansk trosförkunnelse. Det är också möjligt att Ekman kommit i kontakt med amerikansk trosförkunnelse genom de sammanhang han vistades i under de första åren som kristen. Det är emellertid helt säkert att Ekman via sin svärfar Sten Nilsson funnit näring i den amerikanska trosförkunnelsen från Kenyon, Hagin och Copeland. År 1978, skriver Gustafsson, så kom Ekman i kontakt med Copelands teologi. Detta skedde genom Sten Nilssons inverkan.<sup>347</sup> Samma år skrev Ekman en uppsats som baserades på Kenyons, Hagins och Nilssons teologier. Under sin anställning som studentpräst kunde man köpa böcker av Hagin och Kenyon på Ekmans kontor.<sup>348</sup> Sammantaget innebär detta att Ekman i någon utsträckning kan sägas medvetet ha anammat denna teologi.

Genom Nilsson fick Ekman kontakter med bland andra Metodistkyrkan och Ashramrörelsen. Utifrån sina kontakter med lutherska miljöer kunde Ekman arbeta utifrån Svenska kyrkan, Evangeliska fosterlandsstiftelsen och SESG (numera Credo) och så vinna ingång i svenska miljöer. Från dessa miljöer rekryterade Ekman senare medarbetare till sin egen verksamhet. Genom Hagin och Amerika, lärde sig Ekman form, organisation, pedagogik och trosteologi. Alla dessa nätverk utvecklades senare till församlingen Livets Ord, där ekonomiska resurser kunde frigöras och användas, för att sprida den nya teologin.<sup>349</sup> Ekman kan alltså på flera vägar sägas ha påverkats av amerikansk trosförkunnelse.

#### 6.4. En systematisk presentation av Ekmans teologi

Reaktionerna på den för den svenska arenan inte helt okände Ulf Ekman och hans framgångsteologi, eller trosförkunnelse, har varit högst varierande. Allt från ett fullständigt förkastande till ett positivt bejakande har förekommit. Hur man än ställer sig till Ekman och hans teologi går det inte att bortse ifrån att hans förkunnelse numera utgör en del i den svenska kristenheten.

<sup>343</sup> Nilsson berättar i sin bok *Blodsförbundet- bibelns röda tråd* från 1986, s. 9ff. att Kenyons och Copelands teologi betytt oerhört mycket för hans eget teologiska tänkande.

<sup>344</sup> Carlsson 1998 s. 160ff.

<sup>345</sup> Rasmussen 1974 s. 138ff.

<sup>346</sup> Gustafsson 1996 s. 168ff. Se även Bjuvsjö 1985 s. 22ff.

<sup>347</sup> Gustafsson 1996 s. 168ff.

<sup>348</sup> Bjuvsjö 1985 s. 22ff.

<sup>349</sup> Gustafsson 1996 s.168ff.

#### 6.4.1. Människans identitet och väsen

Ulf Ekman ser den troende människan som en medlem i vad han kallar för ”Guds familj”. Han beskriver den troende människan som en person som tillhör Gud. Ekman företräder i anslutning till Kenyon en speciell teori om människans andliga död. Han menar att människan innan frälsningen tillhörde vad han kallar ”djävulens familj”.<sup>350</sup> Ekman påstår att människan inte kände Gud på grund av att hennes ande efter syndafallet var vad han kallar ”död”: ”När människan syndade dog hon verkligen. Hennes ande dog ...”<sup>351</sup>

Ekmans tolkning av talet om andlig död skall förstås mot bakgrund av hans människosyn. Enligt honom är människan tredelad, hon är ande, själ och kropp. Människans ande är hennes egentliga identitet, hävdar Ekman. Det är anden som Ekman menar har kontakt med Gud som också förstås som ande. Det är uppenbart att det är uppfattningen att människan är en ande, och att anden är släkt med Gud, som är Ekman teologiska ärende, vilket följande fyra citat illustrerar. Ekman menar, som vi också sett hos Trine, att anden är ”släkt” med Gud:

”... Då byter han natur i dig och du får Guds natur istället.”<sup>352</sup>

”... Du är en ande. Gud själv är en Ande, och de som tillber honom, måste tillbe i ande och sanning ... Du är en ande, har en själ och bor i en kropp.”<sup>353</sup> [fet stil i original]

”Han har omskapat din invärtes människa så att du i anden har blivit lik honom själv.”<sup>354</sup>

”... när du föddes på nytt fick du delaktighet av gudomlig natur (2 Petr 1:4). Det innebär att Gud har gett av sin egen natur åt dig. Gud har gett av sin natur, av sitt väsen, sina egenskaper åt dig. När din invärtes människa skapades på nytt och blev Guds avbild i dig, då blev den människan skapad till ett med Gud själv, ett med Guds arvsanlag och Guds natur.”<sup>355</sup>

Ekman beskriver, precis som Trine, Jesus som människans ”storebror”. Ekman vill med denna förståelse av Jesus lyfta fram den troendes identitet med honom.<sup>356</sup> Identiteten med Guds natur fungerar i Ekman teologi på så sätt att den skall utgöra det fundament som förklarar den makt

---

<sup>350</sup> Ekman 1992d s. 6: ”Om du inte är född på nytt behöver du veta att Skriften säger att det bara finns två familjer: Guds familj och djävulens familj. Guds familj förökar sig och djävulens familj förökar sig. Är du med i Guds familj har du Guds natur i dig, och är du med i djävulens familj har du djävulens natur i dig, och då vill Gud att du skall bli född på nytt. Då byter han natur i dig och du får Guds natur istället.”

<sup>351</sup> Ekman 1993b s. 11, 5. Jfr med Hagin: ”Adam var med andra ord denna världens gud. Adam begick högförräderi och överlämnade sig åt Satan, varvid Satan genom Adam blev denna världens gud. Adam hade inte moralisk men väl legal rätt att begå förräderi.” Hagin 1987 s. 27.

<sup>352</sup> Ekman 1992d s. 7. Jfr. Hagin: ”Vi ser alltså att det Guds liv som kommer in i vår ande, är Guds natur och Guds liv, som skapar en ny ande i oss och ...” Hagin 1986a s. 23.

<sup>353</sup> Ekman 1992b s. 5. Jfr. Hagin: ”Människan är en ande som äger en själ och bor i en kropp. Människans ande är den del av henne som känner Gud. Hon är av samma slag som Gud, ty Gud är Ande...” Hagin 1986a s. 9.

<sup>354</sup> Ekman 1992f s. 8. Jfr. Hagin: ”Eternal life is the life of God. It is the God kind of life. Eternal life is the nature of God which comes into our spirit to re-create us and make us a new creature, to change our nature.” Hagin 1980a s. 6.

<sup>355</sup> Ekman 1992f s. 21. Jfr. Hagin: ”God is a Spirit. Man, who is made in the likeness and image of God, is also a spirit creature. He is in the same class of being as God. Man is a spirit. He possesses a soul and lives in a body.” Hagin 1980a s. 12.

<sup>356</sup> Ekman 1992e s. 13: ”... finns många bland oss som inte har en aning om vad det förbund innehåller, som vår storebror Jesus Kristus, har slutit med vår Fader i himlen. Det är nämligen de två som tillsammans har slutit ett evigt förbund.”

som människans ande egentligen har men ännu inte upptäckt. Ekman hänvisar även till *Imago Dei* tanken för att ge stöd åt sin tanke att människans ande är identisk med Guds väsen. Ekman väljer också exempelvis bibelöversättningar som beskriver den Helige Ande med litet a, för så kunna indikera att texten skulle handla om människans ande.<sup>357</sup> Syftet torde vara att ytterligare stärka tanken att människans sanna identitet ligger i anden.

På den pneumatologiska frågan om huruvida människans ande är identisk eller lik Gud, ger Ekman stundtals olika svar. Dock menar jag att hans främsta ärende i denna fråga är att visa på att det råder en väsensidentitet mellan Gud och den troendes pånyttfödda ande. I den amerikanska trosrörelsen undervisas det klart om att människans ande är väsensidentisk med Gud. Ekman använder ibland precis som de amerikanska trosförkunnarna omskrivningar när han talar om väsensidentiteten mellan den inre människan och Gud.<sup>358</sup> Även när han använder mildare formuleringar anser jag att han egentligen syftar på en väsensidentitet. Följande citat, vars innehåll även återfinns hos Trine och Eddy, menar jag troget återspeglar hans huvudsakliga hållning i den pneumatologiska frågan:

”Skriften säger att när du blev född på nytt, föddes du av Anden och blev ande. Du är en ande ... Du är en ande, har en själ och bor i en kropp.”<sup>359</sup>

Ekman har också, precis som man kan finna hos Kenyon, en utvecklad teori om själens funktion. Själens är enligt honom den del av människan som utgör sätet för de fem sinnena, förnuftet och andra själsförmögenheter. Själens fungerar enligt Ekman som den del som står i samröre med samhälle och kultur. Förnuftet är för Ekman i likhet med Eddy något som kan störa relationen med det himmelska:

”Nu är det så att uppenbarelsekunskap och naturlig kunskap ofta går tvärs emot varandra.”<sup>360</sup>

Han menar att förnuftet alltid skall underordnas anden. En troende som låter själen styra, beskriver Ekman som en person som inte insett ”vem hon är i Kristus”. Själens fungerar i Ekmans teologi som en mottagare för desinformation från djävulen. Därför måste själen, i hans religiösa tänkande, kontrolleras av anden.<sup>361</sup> Alla olika själsförmögenheter skall, precis som i Trines tänkande, alltså styras av den troendes verkliga jag:

”Ditt förstånd har hittat sin plats och överskrider inte längre sina befogenheter utan underordnar sig din ande. Det övernaturliga styr.”<sup>362</sup>

På ett liknande sätt har Ekman även en teori om kroppen. Den boning människan förfogar över under jordelivet, ses av Ekman i termer av ett skal eller ett tält. Kroppen är för Ekman den del av

---

<sup>357</sup> Ekman 1995a s. 93ff. Följande citat ansluter sig till samma tanke: ”Det är Guds Ande som talar i din ande. Din ande är din inre människa ... din invärtes människa **är** du”. Ekman 1992b s. 26. [fet stil i original]

<sup>358</sup> Ekman 1985 s. 32f, Ekman 1992b s. 6.

<sup>359</sup> Ekman 1992b s. 5. Jfr. Hagin: ”Andligt talat så är vår ande född på nytt. Anden är ditt verkliga jag. Den helige Ande kommer för att ta sin boning i din ande.” Hagin 1986a s. 39.

<sup>360</sup> Ekman 1992b s. 17. Se även s. 16, 19, 26. Jfr. Hagin: ”Alltför ofta ser vi på tingen ur intellektuell synvinkel och strävar efter att reda ut dem med vårt förnuft. Men inte någonstans säger Bibeln att Gud leder oss genom våra sinnen och vår själsverksamhet”. Hagin 1984b s. 10.

<sup>361</sup> Ekman 1992d s. 25: ”... genom sin Ande över din ande ... så att din själ och din kropp underordnar sig impulserna från himlen och inte från djävulen, köttet och världen.” Se även s. 14, 21.

<sup>362</sup> Ekman 1985 s. 41f. Jfr Hagin: ”One almost has to by-pass the brain and operate from the inner man (the heart or spirit) to really get into the things of God.” Hagin 1982 s. 27.

människan som har direkt kontakt med det fysiska och med världen. Ekman menar, liksom Kenyon, att även kroppen är en väg in för djävulen så att denne kan störa den troende människan.<sup>363</sup>

När det gäller Ekmans syn på ondskan är den nära relaterad till hans människosyn. Ondskans inflytande på en troende människa kan ske såväl genom kroppen som genom själen. Ekman menar att ”djävlens” inflytande över en människa sker genom att etablera tvivel i hennes sinne. Följden av detta insådda tvivel blir att den troende människan exempelvis kan insjukna. Denna process går emellertid att förhindra. Ekmans lösning på dilemmat, vilket ligger i linje med vad Trine också anser, består i att den troende skall låta anden kontrollera de lägre kategorierna själen och kroppen. Om anden i människan förlorar kontrollen kan flödet från djävulen, nämligen via kroppen och själen, komma in och så föröda den inre människan:

”... låtit förnuftet bestämma. Vad hände? Du släppte det övernaturliga. Det oförnyade sinnet, ... talade dig ut ur det hela och undret uteblev ... Varför blev det så? Därför att sinnet, förståndet tog över och började råda. Din själ och dina omständigheter, kroppsliga eller sociala, kom överens så att vad Gud hade lagt i din ande blev i minoritet och röstades ner. Men när ditt sinne nu istället blir av med fruktan, blir förnyat med Guds ord, vad händer då? Jo, för det första blir det så mycket lättare för dig att enligt Hebr 4:12 skilja mellan själ och ande. Du ser varifrån impulserna kommer ... Då får din invärtes människa majoritet och den kan råda. Då flödar liv, kraft och uppenbarelse ut och det övernaturliga manifesteras i verkligheten runt omkring dig ... Det var så Gud hade tänkt sig att du skulle leva. Inifrån och ut.”<sup>364</sup>

En viktig tanke hos Ekman är ett ”nivåtänkande”, det vill säga den troende kan på olika sätt uppnå högre andliga nivåer, och därmed agera på ett kraftfullare sätt än tidigare.<sup>365</sup> Det är på den ”övernaturliga” nivån, som även Trine talar om, som den troende egentligen skall befinna sig:

”Den smörjelse du har över din tjänst måste du också beskydda. Det finns alltid människor runt omkring dig som ger dig pikar och försöker dra dig ned från den nivå där Gud ställt dig ... slingra sig om dig och dra ned dig på samma låga nivå som han själv befinner sig på.”<sup>366</sup>

Ett sätt som kan hjälpa den troende att stiga upp till högre nivåer är att lyssna på rätt förkunnelse och identifiera sig med rätt förkunnare:

”Att associera med andra smorda tjänstegåvor kan vara mycket betydelsefullt för ens framtida tjänst. Jag kom på allvar in i min tjänst på detta sätt ... fick jag tag på några kassetband av Kenneth Copeland ... Tack vare smörjelsen som fanns över den tjänstegåvan som predikade ... fick en väldig törst efter mer av sådan andesmord förkunnelse.”<sup>367</sup>

<sup>363</sup> Ekman 1985 s. 34: ”Tron är inte kroppens tro. Du tror inte med kroppen. Tron är inte själens tro. Du tror inte med förståndet ... Du tror med din ande.” Ekman 1985 s. 35: ”[hjärtats tro] är en övertygelse om ting som min kropp inte ser ... Det är en övertygelse som går förbi mitt förstånd.” Jfr. Hagin: ”Det är med hjärtat, anden, som en människa tror. Det är med den invärtes människan som vi står på Guds ord, inte med vårt huvud.” Hagin 1986a s. 28.

<sup>364</sup> Ekman 1985 s. 39f. Jfr. Hagin: ”Vi måste lära oss att låta vår ande behärska vårt sinne om vi skall kunna leva som segerrika kristna. Att vandra i tro betyder att vandra i enlighet med Ordet, och att låta vårt hjärta och den invärtes människan behärska oss.” Hagin 1986a s. 32.

<sup>365</sup> Missionsmagazinet 2002. Swartling 1994 s. 92f: ”Jag tror att vi kristna kan ha demoner! Du får säga vad du vill. Det tror jag i alla fall! ... Och då kom jag till en punkt, så sa Guds Ande så här: `Om du backar nu, så böjer du dig! Om du backar nu, så är du oärlig. Om du backar nu, så går du ner på en lägre nivå i Anden`. Och det vill inte jag”. Detta citat är hämtat från en Pastors och ledarsamling i *Göteborgs bibelcenter* omvittnat av Torbjörn Swartling. Jfr. Hagin: ”Många pånyttfödda, Ande fyllda kristna lever på en låg nivå och i nederlag under djävulen.” Hagin 1986b s. 17.

<sup>366</sup> Ekman 1996b s. 60f.

<sup>367</sup> Ekman 1996b s. 64.

Ekman önskar för alla troende är att det skall vara naturligt att leva i det övernaturliga:

”Det är när vi börjar lära känna den helige Ande som vi blir mer hemtama i det övernaturliga ... ”bli vana” att vandra i det övernaturliga ... in i det element som är det naturliga för oss.”<sup>368</sup>

Ekman menar, precis som Eddy, att Guds avsikt med Jesus var att lyfta människosläktet upp på en högre nivå:

”Ända sedan syndafallet har djävulen försökt skära av förbindelsen mellan människan och Gud, så att hon skulle leva långt under sin ställning. Hennes liv och gärningar skulle inte ha Guds vilja som standard. Men Gud hade en avsikt för att lyfta hela människosläktet upp på en högre nivå, det var därför Jesus kom.”<sup>369</sup>

Kenyon menar, precis som Trine och Eddy, att ”djävulen”, ”fel tänkande” eller ”okunskap” är makter och krafter som vill hindra människan att komma in i en vad Ekman kallar ”position av rådande”, alltså människans egentliga maktställning.

#### 6.4.2. Ekman kristologi

När det gäller Ekman kristologi, så ter den sig pragmatisk till innehållet. Tyngdpunkten i kristologin ligger inte i att utförligt och noggrant beskriva och förklara vem personen Jesus Kristus är. Tyngdpunkten ligger snarare på, precis som i Kenyons teologi, vad denne person sägs ha utträttat för den troende människan och då exempelvis genom sitt människoblivande. När Ekman arbetar med frågan vad det betyder för den troende att Jesus är Gud, skulle man kunna förvänta sig en genomgång av strikt kristologiska frågor men istället handlar hans tolkningar om vad detta kan innebära för vinster för den troende.<sup>370</sup>

Ekman skriver i boken *Doktriner* att han delar den klassiska kristna tron på Kristi gudomlighet. Jesus är både Gud och människa, intygar Ekman.<sup>371</sup> Ekman bejakar även inkarnationen och jungfrufödelsen, som brukar ses som tecken på Jesus gudomlighet. För att understryka denna övertygelse och ge tyngd åt de egna renläriga anspråken, bifogar Ekman tre fornkyrkliga trosbekännelser placerade sist i boken.<sup>372</sup> Efter de inledande deklARATIONERNA i boken om Jesu gudomlighet, avstannar dock reflektionerna kring detta tema. De tankar kring detta ämne som sedan dyker upp är inte heller utarbetade.<sup>373</sup>

<sup>368</sup> Ekman 1996b s. 107. Jfr. Hagin: ”They live in the realm of the senses rather than the realm of the spirit and the faith realm ... So many times we are operating in this sense realm, and really it is a combination of the physical realm and the soul realm. We never really get in the spirit realm.” Hagin 1970 s. 14.

<sup>369</sup> Ekman 1994 s. 8. Jfr. Hagin: ”Måtte sanningen i Guds ord gå upp i vår ande och lyfta oss över det som tillhör denna världen, så att vi kan sitta tillsammans med honom i det himmelska och utöva den auktoritet som finns inrymd i det namnet och som har blivit given till oss.” Hagin 1986b s. 35.

<sup>370</sup> Ekman 1992f s. 16: ”Om Gud har fött dig på nytt och placerat Jesus Kristus genom den helige Ande i dig så är du vad Jesus Kristus är.” [fet stil i original] Jfr. Hagin: ”Vi är ett med Kristus. Vi är Kristus.” Hagin 1987 s. 23.

<sup>371</sup> Ekman 1995a s. 77.

<sup>372</sup> I boken *Doktriner* avser Ekman att närma sig en allmän kristen tro. Avsnittet om kristologin vilar främst på denna bok.

<sup>373</sup> En del frågetecken omger Ekman ”klassiska” kristna kristologi. Vad menar till exempel Ekman med att Sonen är framkommen ur Gud, vid en viss tidpunkt och för ett visst syfte? [1995a s. 70] Om man har de gamla trosbekännelserna i åtanke så formulerades dessa bland annat för att stävja heresier som reducerade Kristi eviga sonskap, eller antydde att han vid något tillfälle skapats av Fadern. Ett annat exempel som ställer Ekman kristologiska beaktelse i tvivel är Ekman förståelse av begreppet ”Människosonen”. Så långt jag kan skönja använ-

När det gäller frågan om inkarnationen skriver Ekman att han tror på läran att Gud blev en verklig människa. Något annat finner inte Ekman stöd för i Bibeln. Ekman betonar dock Jesu mänsklighet på ett sätt som indikerar, som vi tidigare sett, att Kristi gudomlighet får en mindre betydelsefull roll. Ekman poängterar, precis som Kenyon, att Jesus avklädde sig sin gudomlighet för att bli en vanlig människa:

“Han avklädde sig sitt majestät! (se Fil 2). Han avklädde sig allt det han hade rätt till i himlen och som var hans ... blev fattig för att vi skulle bli rika ... Han kom ned från himlen och iklädde sig tjänardräkt, trots att han var Gud Son. Han var människa i alla sammanhang, och han gjorde inte några under eller tecken intill dess att han blev uppfylld med den helige Ande.”<sup>374</sup>

Ekmans tal om att vara fylld av Anden får den betydelsen att Jesus som människa måste lita till de andliga gåvorna för att kunna göra under och tecken. Jesus gjorde inte mirakler därför att han var Gud, vilket Eddy också anser.<sup>375</sup> Samma synsätt blir också tydligt i följande citat:

“Vad menar han med att kalla sig för människosonen? Jo, att han fullständigt är en människa ... Han är vår storebror och vi är hans bröder och systrar ... Han var inte bara Gud, han var också människa ... klart att Jesus gjorde under ... gjorde inte under bara för att han var Guds Son. Han gjorde under för att han var Människosonen!”<sup>376</sup>

Kenosistanken, som ligger bakom Ekmans reducerande av Jesu gudomlighet, blir mycket central i hans teologiska tänkande, framförallt i framställningen av människosynen. Inkarnationen används av Ekman, i likhet med Kenyon och Trine, för att förklara att människan har tillgång till samma andliga resurser som Jesus. Ett villkor för att denna likhet skall kunna etableras är att Jesus först avkläds sin gudomlighet. Den troende kan alltså i samma utsträckning som Jesus använda sig av Andens kraft och makt. När inkarnationen används på detta sätt inställer sig frågan om inte skillnaden mellan Kristus och den troende är av ett kvalitativt slag eller om den skall förstås i grader. Avvisandet av en kvalitativ skillnad förefaller vara ett teologiskt ärende som Ekman vill föra fram. När Kristus tömmer sig på gudomlighet återvinner han emellertid denna gudomlighet som människa genom den Helige Ande. Vid läsningen av Ekman framstår detta schema som en modell som den troende skall ha som förebild.<sup>377</sup> När man läser kapitlet om kristologin i *Doktriner*, för

---

der Ekman begreppet för att poängtera att Kristus bara var en människa, en människa som den troende skall identifiera sig med. Traditionellt sett har termen Människosonen framförallt ansetts visa på Kristi gudomlighet. Ekmans förståelse av begreppet människoson pekar snarare på att Jesus är fullkomlig människa, än att begreppet skulle visa på hans gudomlighet.

<sup>374</sup> Ekman 1992g s. 11. Jfr. Hagin: ”han ”lade åt sidan” eller ”avklädde sig” ”sin mäktiga kraft och härlighet” när han kom till världen, trots att han var Guds Son.” Hagin 1989 s. 13.

<sup>375</sup> Synen på Anden och hur Anden kom Jesus till del liknar det adoptianska tänkandet. Den adoptianska läran handlade om synen att Jesus enbart var en människa men med ett fläckfritt liv och leverne, och genom sitt liv blev Guds adoptivson. En del menade att Andens nedsänkande över Jesus vid hans dop var en symbol för denna adoption. Man antog även att Jesus gudomliggjordes först efter uppståndelsen, det vill säga, det var då det fulla sonskapet etablerades. Jfr Ekmans tanke med Hagins: ”Vad de däremot inte lyckas inse är, att Jesus som Guds Son var en sak och att han som en tjänande person var en annan sak. Han betjänade inte människor i egenskap av Guds Son, han betjänade dem i egenskap av vanlig människa, smord av den helige Ande.” Hagin 1989 s. 12.

<sup>376</sup> Ekman 1992g s. 10. Jfr. Copeland: “... mistakenly believe that Jesus was able to work wonders, to perform miracles, and to live above sin because He had divine power that we don't have. Thus, they've never really aspired to live like He lived. They don't realize that when Jesus came to earth, He voluntarily gave up that advantage, living His life here not as God, but as a man. He had no innate supernatural powers. He had no ability to perform miracles until after He was anointed by the Holy Spirit as recorded in Luke 3:22. He ministered as a man anointed by the Holy Spirit.” Copeland 1988 s. 13.

<sup>377</sup> Ekman 1995a s. 76f. Jfr. Hagin: “You are as much the incarnation of God as Jesus Christ was. Every man who has been born again is an incarnation and Christianity is a miracle. The believer is as much an incarnation as was Jesus of Nazareth.” Hagin 1980c s. 14.



övrigt det kortaste kapitlet tillsammans med kapitlet angeologi, infinner sig en känsla av att det är Jesu mänsklighet och fullständiga beroende av Anden, som är Ekmans huvudärende.<sup>378</sup>

När Ekman skriver om kristologin har han framförallt sin antropologi i åtanke, vilket ger kristologin flera egenartade drag. Ekman tänker sig att Guds människoblivande innebär att den inkarnerade lämnade kvar något av gudomligheten i himlen, för att sedan återta gudomligheten efter uppståndelsen. Jesus har alltså genom att uttömma sig på gudomlighet blivit lik sina bröder. Ekman betonar i sitt teologiska tänkande, vilket även Trine gör, att Jesus är människans storebror.<sup>379</sup>

Ekman reducerar alltså i praktiken Jesu gudomlighet genom att påstå att uttrycket ”Människosonen” visar på att den inkarnerade endast är en människa som måste bli döpt i Anden för att exempelvis komma in i vad Ekman kallar ”smörjelsen”. Ekman utvecklar ett utförligt resonemang kring uttrycket ”den smorde” och vad det innebär för människan Jesus.<sup>380</sup> Ekman tycks mena att människan Jesus måste på samma sätt som den gammaltestamentliga konungen bli smord till tjänst. Han ser också titeln Kristus som en ”ämbetsbestämmelse”. Ekman skriver: ”... Guds Ande kom över dem för den tjänst de hade.” Detta är vad som händer i dopet i Jordan.<sup>381</sup> Även uttrycket ”smörjelse” skall förstås mot bakgrund av Ekmans antropologi. Smörjelsen får funktionen att aktivera den troende till ”Sonskap” på samma sätt som Jesus blev insatt till Sonskap, en tanke som även Eddy anför. Smörjelsen aktiverar med andra ord den troendes ande, en ande som till sitt väsen överensstämmer med Guds ande:

“... men om du är klädd på rätt sätt, dvs har vapenrustningen på dig ... kan inte djävulen se om det är du eller Jesus som kommer. Han ser ingen skillnad ...”<sup>382</sup>

Med rätt insikt och med rätt handling tycks Ekman mena att skillnaden mellan Jesus och den troende är försvunnen. Om det är så att det endast är en gradskillnad och inte en väsensskillnad mellan den troende och Jesus Kristus, kan naturligtvis den troende genom Jesu ”sonskap” också på samma sätt som Jesus, vara en ”människoson”. Det bestående intrycket av Ekmans kristologi är att den är konstruerad, precis i Kenyons teologi, för att förklara den troende människans nya position och nya obegränsade resurser.

Som redan nämnts styr antropologin hur Ekman behandlar kristologin. Antropologins gnostiska särdrag påverkar därmed också Ekmans övriga teologiska tänkande, vilket förklarar kristologins likhet med heterodoxa uppfattningar i fornkyrkan. Ekmans tanke, som även Eddy har, att Jesus gjorde under därför att han främst var människa är problematisk. Den troende människan sätts in i ett schema där hon, så att säga, skall identifiera sig med Jesus och göra likadant som honom, det vill säga göra under med hjälp av samma Ande som Jesus gjorde under med. Gränsen mellan Je-

---

<sup>378</sup> Ekman 1995a s. 72ff. Jfr. Copeland: “As a born-again believer, you have the same spiritual capacity that Jesus has. If you spend time studying and meditating in God’s Word and living in the Word the way Jesus did, then you can have every ounce of faith, wisdom, and understanding operating in you that Jesus had during His earthly ministry.” Copeland 1979 s. 15f.

<sup>379</sup> Ekman 1995a s. 76. Jfr. Copeland: “Man was created to function on God’s level. Adam walked on that level in the Garden of Eden; but when he disobeyed God, he fell from his position of fellowship and oneness with God. It took Jesus coming to earth as a man to reclaim the authority that Adam gave over to Satan ... as a born-again believer, you have the same spiritual capacity that Jesus has.” Copeland 1979 s. 15.

<sup>380</sup> Ekman 1995a s. 79. Jfr. Hagin: ”Om Jesus hade gått omkring och utfört sin tjänst som Guds Son, hade han inte behövt bli smord. Eller, om han hade betjänat som Gud, manifesterad i köttet, skulle då Gud ha behövt bli smord? Hagin 1989 s. 13.

<sup>381</sup> Ekman 1995a s. 82.

<sup>382</sup> Ekman 1992g s. 20. Jfr. Hagin: ”Detta är vår identitet! Kristus är huvudet; vi är kroppen. Vi är Kristus ... Kristus är på Faderns högra sida i sin uppståndelsekropp av kött och ben. Vi befinner oss här som hans representanter – inte bara kollektivt utan även individuellt.” Hagin 1986b s. 94.

sus och den troende är inte längre tydlig, utan man får intrycket av att det i detta fall råder en gradskillnad mellan Jesus och den troende, och inte en väsensskillnad.

#### 6.4.3. Ekmans försoningslära och den pånyttfödde Jesus

När Ekman skriver om försoningen utformar han denna punkt med antropologin som utgångspunkt och tolkningsram. Försoningsläran är för övrigt en av de läror som Ekman starkt kritiserats för. Olof Djurfeldt, tidigare chefredaktör för tidningen Dagen, har pekat på brister i Ekmans försoningssyn och även Jack-Tommy Ardenfors, pingstpastor i Göteborg, har också i nämnda tidning lyft fram kritik. Under pingstpastorernas årliga träff i Stockholm (1987), levererades även kritik mot Ekmans läromästare och inspiratör Essek William Kenyon. Kritiken gällde bland annat den så kallade JDS-läran (Jesus Died Spiritually). Allt detta är viktigt att ha i åtanke när man läser vad Ekman skriver om försoningen i sin bok *Doktriner*. Boken anses nämligen vara en uppgörelse med och ett avståndstagande från den tidigare idén om den andliga försoningen.

Ett ärende i boken *Doktriner* är alltså att visa på renlärigheten i försoningsfrågan. Ekman tar uttryckligen avstånd från delar av JDS-läran, men han lämnar öppet för att andra delar av JDS skall kunna behållas. Ekman tar avstånd från den amerikanska trosrörelsens lära om att Jesu gudomliga ande utsläcktes och byttes ut mot djävulens och åsikten att djävulen och hans demoner skulle ha dansat kring den andligt döde Jesus. Ekman menar också att det verkligen var på korset som Jesus utförde försoningsverket. Kenneth Copeland, en för Ekman central amerikansk trosförkunnare, menar däremot att Jesu blod inte försonade när det utgjöts på korset.<sup>383</sup> Mary Baker Eddy menar också att Jesu fysiska blod inte kunde sona människans synd utan att det istället krävdes ett andligt blodsoffer.

Innan Ekman kommer fram till själva avståndstagandet från vissa delar i JDS-läran, börjar han emellertid sin argumentation med att bereda mark för en senare differentiering av detta avståndstagande. Ekman inleder med att förklara att kristendomen är en uppenbarelsereligion om försoning, och att Bibeln behandlar försoningen på många olika sätt. Ekman menar även att teologer under historiens gång har betonat skilda sidor och aspekter av försoningen. Vidare menar Ekman att Anden också lyft fram olika sidor av försoningsverket i Kristi död på korset, allt under det att det har ”bråkats” om förståelsen av denna försoning. I Ekmans ögon har ”dävulen” alltid velat fördunkla och förvrida den sanna bilden av försoningen och att ingen människa någonsin kan beskriva allt som Jesus utförde på korset. Först i himlen, konstaterar Ekman, får vi den fulla förståelsen av försoningens alla olika delar.<sup>384</sup>

Skälet till att Ekman vill hålla fast vid väsentliga delar av JDS-läran beror på att den läran har en speciell funktion i hans, liksom den har i Kenyons, teologiska system. Ekman tänker sig att människan (Adam) hade en levande ande innan syndafallet och att efter syndafallet var anden i människan död. När människan hade en levande ande kunde hon också umgås med Gud, resonerar Ekman, och människan hade vidare Guds eget väsen i sig och var av Gud utsedd att vara denna världens härskare och gud. Denna ställning förlorade emellertid människan, menar Ekman, till sa-

---

<sup>383</sup> Ekman 1995a s. 175f. Jfr. Copeland: “Jesus went into hell to free mankind from the penalty of Adam’s high treason ... When his blood poured out it did not atone ... Jesus spent three horrible days and nights in the bowels of this earth getting back for you and me our rights with God.” McConnell 1990 s. 120.

<sup>384</sup> Ekman 1995a s. 153ff. Tanken på att Jesu lidande och död på korset inte var tillräckligt för att bringa mänskligheten försoning är inte en ny lära. John Aepinus framförde på 1540-talet idén att Jesus måste lida och dö andligen nere i helvetets domäner, för att tillfredsställa Guds vrede. Bente 1965 s. 193f.

tan i syndafallet. ”Fallet” ses även i termer av ett högförräderi. Människan tappade alltså sitt lagliga ”rådande” över hela skapelsen och dog andligen, övergiven av Gud.<sup>385</sup>

Hur skall människan kunna få tillbaka det som hon förlorade i syndafallet? Nyckelord i Ekmans tankesystem är ande och andlig död. I försoningsverket, i detta fall JDS-läran, måste den andliga dödens välde åtgärdas. Ekman menar att den som försonar måste på något sätt eliminera resultatet av den andliga döden. Lösning på dilemmat är helt enkelt att försonaren, ”människosonen”, måste dö andligen och bli övergiven av Gud, precis som Adam, för att kunna bringa försoning. Det behövs emellertid ett steg till i försoningen innan ”Adams högförräderi” slutligen omintetgörs. Ekman tänker sig att Jesus även måste uppväckas från den andliga döden. Ekman tycks mena att Jesus, som han, liksom Eddy, kallar den förstfödde från de döda, verkligen föddes på nytt, i samma bemärkelse som när en människa föds på nytt i omvändelsen.<sup>386</sup>

Tanken går till gnostiskt tankegods där det ibland sägs att frälsaren också måste ”frälsas” innan återlösningen kan komma människan till del. Samtidigt som Ekman säger att något fysiskt (Jesu kropp) kan försona något andligt, försvaras idéerna om att försonaren måste möta den andliga döden på ett tydligt sätt i *Doktriner*. Ekman säger exempelvis att så vitt han kan förstå måste den som försonar ta del, eller ”smaka”, den andliga döden. De amerikanska trosförkunnarna är mindre försiktiga än vad Ekman är i denna lära. De skriver rakt ut att blodet inte försonar och att Jesus fördes ner i helvetet för att där dö andligen. Copeland säger att Jesu ande såg ut som en från Gud avskuren maskliknande liten ande där nere i helvetet. Ekman lämnar alltså inte teorin om att frälsaren måste ”frälsas” från en andlig död:

”Diskussionen om huruvida Jesus dog andligen eller ej är ofta förvirrad. Om vi människor på grund av synden är andligt döda, så måste rimligtvis den som återlöser oss på något sätt ta del av denna andliga död.”<sup>387</sup>

I Ekmans teologi innebär alltså kenosisläran att den inkarnerade utblottat sig eller avklätt sig på gudomlighet. Ekman skriver i likhet med Kenyon också att endast en människa kan försona en människas synd. Med dessa tankar i bakgrunden blir det begripligt att Jesus behövde pånyttfödas från den andliga döden. Med andra ord skulle man kunna säga att människan Jesus som dött andligen naturligtvis måste pånyttfödas från denna död. Uppståndelsen blir då samma sak som när Jesus frälses från den andliga döden. Uppståndelsen blir en blandning mellan personlig frälsning för Jesu del och ett återtagande av den gudomlighet Jesus hade innan inkarnationen. Guds helighet gör att syndare inte kan umgås med Gud och synden åtskiljer och separerar, menar Ekman. Ekman skriver precis som Kenyon att Guds rättfärdighet kräver ett rättvist straff. Straffet, conse-

---

<sup>385</sup> Ekman 1994 s. 7. Jfr. Kenyon: ”All that Christ wrought in His Substitution was wrought in His Spirit. It was His Spirit that was made sin. It was His Spirit that suffered the torments of judgment on behalf of humanity. It was His Spirit that was declared righteous ... It was his spirit Resurrection that has given to humanity its Redemption. Man is so tied up with Sense Knowledge that He has only seen the physical suffering of Christ on the Cross, and His physical Resurrection. It was something infinitely beyond that.” Kenyon 1970b s. 47.

<sup>386</sup> Ekman 1992g s. 10: ”[Jesus] är den förstfödde från de döda ... förstfödde i församlingen ... förstfödde bland dem som är födda på nytt. Han är vår storebror ... ” Se även Ekman 1995a s. 177: ”När Jesus uppstod från de döda var det från Guds sida en födelse av Jesus Kristus.” Jfr. Kenyon: ”Jesus was born-again before He was raised from the dead.” Kenyon 1945 s. 64.

<sup>387</sup> Ekman 1995a s. 174f. Jfr. Hagin: ”När vi säger att en syndare är andligt död menar vi ... syndares ande har inte gemenskap med Gud ... Men i det ögonblick han [Adam] åt av trädet dog han andligen ... Synden skiljer oss från Gud. **Andlig död innebär att vara skild från Gud.** I samma ögonblick som Adam syndade blev han skild från Gud. Andlig död innebär mer än att vara skild från Gud. **Andlig död innebär även att man har Satans natur** ... Jesus smakade döden – den andliga döden – för varje människa. Synd är mer än en fysisk handling; den är en andlig handling. Han blev som vi, så att vi skulle kunna bli som han.” Hagin 1986b s. 24f. [fet stil i original]

kvansen av synden, blev att döden i alla dess olika former: andlig död, fysisk död och evig död, skulle drabba Jesus på korset.<sup>388</sup>

Ekman menar i *Doktriner* att det är genom ”lagen” som människan får veta vad som Gud kräver av människan för att kunna umgås med henne. Lagens uppgift, påstår Ekman, är att visa att Gud har rättighet att straffa synden och att Guds rättfärdighet kräver en rättvis behandling av syndaren men också av synden. Ekman påpekar att det är ”Guds helighet” som skiljer honom från syndaren, den andligt döda människan, som därmed är ställd under Satans herravälde.<sup>389</sup> Ekman skriver att Jesus genom ”evig ande” och med ”sitt eget blod” skulle bära människans andliga synd. Han, Jesus, som blev en människa skulle alltså ”ikläda” sig mänsklighetens synd.<sup>390</sup> Ekman menar att utan blod ges ingen försoning. När Jesus hängde på korset, säger Ekman, skedde något ”otroligt” i andevärlden, han dog ”vår” död. Ekman menar också att Jesus gick åstad och predikade i ”anden”.<sup>391</sup> Varför Ekman skriver anden med ett litet a, och inte Anden med stort A, kan man möjligen förstå som ett försök att illustrera Jesu andliga uppståndelse.

När Ekman beskriver JDS-läran, börjar han som vi sett med en brasklapp, och påstår att ingen kan förstå djupet av allt som hände i Jesu död. Han menar också att kristna under olika tider lyft fram olika sidor av försoningen, och ser diskussionerna om JDS-läran ofta som ”förvirrade”.<sup>392</sup> Kärnan i JDS-läran är Jesu andliga död. Denna tanke bejakar Ekman:

”... när relationen med Gud är borta, så inträder den andliga döden ... så erfar Jesus gudsövergivenhet och andlig död: ’Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?’”<sup>393</sup>

Ekman står alltså fast vid kärntanken i JDS. Han menar att begreppet ”död” innebär i detta fall att ”relationen” bryts. När relationen med Gud är borta, resonerar Ekman, så inträder den andliga döden. Det är i denna brustna relation som Jesus blir ”gjord till synd”. Ekman ser i Jesu tal på korset (”Min Gud, min Gud varför har du övergett mig”), som tecken på att den andliga döden inträtt.<sup>394</sup> Ekman tar alltså avstånd från en del tankar i JDS-läran, som idén att Jesu ”ande” och ”väsen” släcktes ut och byttes ut mot djävulens ande, men håller ändå fast vid idén att den andliga försoningen behövs för att möjliggöra frälsning för människan.<sup>395</sup> Ekman för även fram tanken

---

<sup>388</sup> Ekman 1995a s. 158. Jfr. Kenyon: “He had been lifted up as a serpent [på korset]. Serpent is Satan. Jesus knew He was going to be lifted up, united with the Adversary.” Kenyon 1945 s. 44f.

<sup>389</sup> Ekman 1995a s. 160f, 162f. Jfr. Hagin: “He was turned over by God to the adversary ... His spirit was taken by the adversary and carried into the place where the sinner’s spirit goes when he dies ... He was going through agonies ... when suddenly ... He is justified and made alive! He has satisfied the claims of Justice upon the human race ... But He did not conquer Satan for Himself. Jesus conquered Satan for us! It was as though you and I personally had met Satan and conquered him stripped him of his authority, and stood master over him.” Hagin 1980b s. 3.

<sup>390</sup> Ekman 1995a s. 167ff. Jfr. Kenyon: “He [Jesus] was our sin Substitute. Sin was not reckoned to Him. Sin was not set to His account. He became Sin.” Kenyon 1945 s. 12.

<sup>391</sup> Ekman 1995a s. 172f. Jfr. Kenyon 1968 s. 16.

<sup>392</sup> Ekman 1995a s. 174.

<sup>393</sup> Ekman 1995a s. 175. Jfr. Hagin: ”Jesu fysiska död skulle inte ha kunnat utplåna våra svnder. Han smakade döden för varje människa – den andliga döden. Jesus var den första människan som blev född på nytt. Varför måste hans ande bli född på nytt? Därför att den var skild från Gud. Minns du vad han ropade på korset: ”Min Gud, min Gud, varför har du övergett mig?” Många vet inte vad Bibeln menar med ordet död. Döden, enligt Bibeln, innebär aldrig att man slutar existera. Aldrig! Bibeln talar om flera olika slags död, men det finns tre begrepp som vi måste bli bekanta med: 1) den andliga döden, 2) den fysiska döden, och 3) den eviga döden (eller den andra döden – att kastas i sjön som brinner med eld och svavel.) Vad är andlig död? Det är motsatsen till andligt liv.” Hagin 1986b s. 23.

<sup>394</sup> Ekman 1995a s. 173f.

<sup>395</sup> Ekman 1995a s. 174f. Förklaring till att släcka ut väsendet, och att ändå dö andligen. Jfr. Hagin: ”När föddes Jesus? När han blev uppväckt från de döda! Uppståndelsens morgon! Varför behövde han födas? Därför att han

att Jesus i anslutning till sin andliga död också måste födas på nytt. Återlösaren måste alltså också han ”återlösas”.<sup>396</sup>

”Lagen” och de juridiska drivkrafterna i JDS-läran är viktiga därför att ”synden” och ”syndaren” måste behandlas i enlighet med lagen, skriver Ekman. Gud kan inte behandla synden på ett godtyckligt sätt utan även Gud måste följa lagen.<sup>397</sup> Gud är rättfärdig, skriver Ekman vidare, och det betyder att när Adams andliga död är omintetgjord genom JDS-läran, äger människan återigen laglig rätt att med en helt ny ställning stå inför Gud. Ekman beskriver utförligt i sin teologi vad denna ”lagliga rätt” innebär för den troende. Den troende sägs bland annat ha ”laglig” rätt till helande.<sup>398</sup> Ekman menar att människan genom Jesu andliga död, att Jesus blev en ”förbannelse” (som även Eddy teoretiserar kring) och ”övergiven”, inte längre behöver acceptera vare sig andlig eller lekamlig misär. Ekman menar, precis som Trine, att när Jesus botade ”alla”, betyder det att människan har ”laglig rätt” till olika slags helanden. I Ekmans teologiska tänkande fungerar JDS-läran som en sorts ”mekanism” som kan radera ut de umbäranden som präglar människans liv på jorden. Genom hans sår *har* människan blivit botad, konkluderar Ekman.<sup>399</sup>

#### 6.4.4. Tro och kreativ visualisering

Ekman tänker sig, precis som Kenyon, att Gud har ”tro”. Ekman menar att Gud använde sin tro när han skapade universum och människan. Gud sägs ha mediterat till dess hans hjärta var fullt av olika visioner. Därefter ”talade” Gud ut det han såg i sitt inre. Ekman hävdar att Gud genom sin tro och sin visualisering manifesterade det osynliga i det synliga:

”Gud är en Gud fylld av tro. Han vill att vi skall ha hjärtats tro, men Han har det också själv. Han planerade en gång universum. Han trodde på att det skulle bli till, Han planerade och mediterade till dess att hans hjärta var fullt av det. När hans hjärta var fullt så talade Han. Vad hjärtat är fullt av, det talar munnen, och när Han talade förlöstes skapande kraft. Det Han hade sett i sitt inre, de ting Han var övertygad om fast Han inte såg dem, de tingen blev till genom kraften som förlöstes genom hans Ord. Genom hans tro blev världen till, både den synliga och den osynliga.”<sup>400</sup>

Ekman tycks se, vilket också Eddy gör, tron som en storhet i sig och framförallt som något som är kännetecknande för Gud. Själva universum har alltså tillkommit genom en storhet, tro, som har Guds väsen i sig. Tron blir alltså hos Ekman, i likhet med Trine, något med en ontologisk karaktär, det vill säga den har precis som Gud alltid existerat. Om Gud ur sig själv, genom tron, har

---

blev som vi. Han blev skild från Gud. Därför att han smakade den andliga döden för varje människa. Hans ande, hans invärtes människa, kom till dödsriket i vårt ställe. Hagin 1986b s. 23.

<sup>396</sup> Ekman 1995a s. 177. Jfr. Copeland 1982b s. 3, där Copeland betonar att Jesus dog andligen och besegrade när han uppväcktes från den andliga döden Satan som en pånyttfödd troende människa.

<sup>397</sup> Ekman 1995a s. 179f. Jfr Kenyon: “When He has paid the penalty for man, He shall be righteous, and that righteousness will become man’s. It was through one man that judgment had come; therefore, one man without sin shall be able, on legal grounds, to pay that penalty, so the human race shall be declared free from guilt and unrighteousness if they confess the Lordship of the Incarnate One. The conclusion of our lesson is this ... man’s need of Eternal Life demands first, righteousness, and man’s need of righteousness demands the Incarnation. Kenyon 1969 s. 46.

<sup>398</sup> Ekman 1995a s. 182. Jfr. Kenyon: “Sickness does not belong to the body of Christ. It is not normal or natural.” Kenyon 1941 s. 67.

<sup>399</sup> Ekman 1995a s. 184ff. Kenyon menar att genom Jesu andliga död togs även sjukdomens kraft bort. Sjukdom ser nämligen Kenyon som ett andligt problem, och eftersom försoningen var ”andlig” så är sjukdomens grund borttagen. Se Kenyon 1968 s. 15f.

<sup>400</sup> Ekman 1985 s. 14. Jfr. Copeland: “God is a faith being.” Copeland 1983 s. 16f.

skapat himmel och jord är det möjligt att tolka Ekmans tänkande om skapelsen i termer av en panenteistisk emanationistisk skapelseuppfattning.<sup>401</sup>

Ekmans spekulationer om Adams natur och väsen innan syndafallet förefaller vara utformade för att ytterligare legitimera tanken att den troende har samma trosmöjligheter som Gud. Genom tron har den troende samma ställning som den Adam hade innan syndafallet. Ekman menar i linje med Kenyon att Adams ande dog i syndafallet och följaktligen har alla människor efter fallet ”döda andar”. Jesus dog Adams ”andliga död” och uppstod sedan från den. Detta innebär för människans del, enligt Ekman, att hon genom Jesu andliga död får tillbaka en ”levande ande”. En levande ande i samma bemärkelse som den Adam ägde innan syndafallet. Ekman tänker sig att den troende kan umgås med Gud på samma sätt ”i anden” som Adam hade gjort innan syndafallet:

”Tro är Guds tro, inte mänsklig utan övernaturlig tro. Den är en del av Guds väsen och kallas för hjärtats tro. Den tron tar Han från sig själv och tilldelar var och en dvs varje troende.”<sup>402</sup>

”När Gud skapade Adam så ville han att Adam skulle råda, dominera, erövra och förvalta skapelsen ... Nu när Han har skapat din invärtes människa i hans avbild ... så vill han att den skall råda, dominera, erövra och förvalta.”<sup>403</sup>

Genom ”tron” sker så i Ekmans teologiska tänkande ett naturbyte för den troende. Människan återvänder så att säga till en position och ett ursprung där hon var en ande, en levande ande, och som i egenskap av detta *kunde* umgås med Gud. När Ekman i citatet ovan talar om att råda menar han att den troende människan återfått Adams ställning som gud över världen. Det är i denna bemärkelse som människans skall råda.

Vad hindrar den troende från att använda denna ”tro”? De största hindren för den troende människan att använda tro, är enligt Ekman brist på insikt och tro. Ekman menar att den troende är omedveten om att hon egentligen äger ”tro”.<sup>404</sup> Okunskap sägs alltså, precis som hos Kenyon, Trine och Eddy, blockera den troende från insikt om den identitet som den troende egentligen redan äger. Ekman har konstruerat en slogan som är tänkt att beskriva innehållet i hans teologi och som skall locka troende människor till bibelskolan i Uppsala. Denna slogan består av tre delar som alla handlar om identitet och som också antyder att Ekman har insikter som den sökande inte har men kan få. Ekman menar att det är viktigt för bibelskoleeleven att förstå: ”Vem du är.

---

<sup>401</sup> Ekman 2002 s. 83f. Ekman beskriver hur Gud har tro, en tro som också den troende har. Ekman säger att Gud skapade genom att tro, genom att visualisera sin dröm. Jfr. Copeland: ”God’s faith-filled Word was the original force in the universe. At creation, God set into motion what I call the law of Genesis, dictating that every living thing would produce after its own kind.” Copeland 1980 s. 8.

<sup>402</sup> Ekman 1985 s. 15. Jfr. Copeland: “God is a faith being. You are born of God. You are a faith being ... The force of faith is released by words. Faith-filled words put the law of the spirit of life into operation.” Copeland 1983 s. 10. Jfr även med Kenyon: “There are several great forces that emanate from the recreated human spirit ... The first force ... is faith ... Faith is a product of your spirit ...” Kenyon 1970b s. 35f.

<sup>403</sup> Ekman 1985 s. 34f. Jfr. Hagin: ”Sedan skapade Han människan och gav henne makt över Sina händers verk. Adam var denna världens gud. Adam begick emellertid högförräderi och överlämnade sig åt Satan. Då blev Satan denna världens gud. Han kallas så i Nya Testamentet ... Gud kör inte bara över Satan. Om Han gjorde det skulle Satan kunna anklaga Honom för att göra samma sak som Satan själv hade gjort. Men Gud utarbetade en frälsningsplan och sände Sin Son, Herren Jesus Kristus, som Satan inte kunde röra. Genom Jesus friköpte Gud mänskligheten! Nu har makten återförts till oss genom Jesus Kristus och när vi ber Gud – då kan Han handla! Detta är orsaken till att Han inte tycks kunna göra något om ingen ber Honom om det. Det är av största betydelse att troende vet hur de ska be.” Hagin 1985 förordet.

<sup>404</sup> Ekman 1995a s. 131. (1985 37ff.) Jfr. Copeland: “Ignorance has robbed us of God’s best and kept us below the standard of life God desires for us to have.” Copeland 1979 s. 16.

Vem djävulen är. Vem Gud är.” Därför att när den troende väl har fått korrekt insikt i dessa identitetsfrågor kan så ”tro” börja frigöras och användas i den troendes eget liv.<sup>405</sup>

Ekman menar att människan har ett kraftfullt ”vapen” i vad han kallar för ”sinnet”. Vilken funktion tillskriver då Ekman detta kreativa sinne? När väl den troendes identitetsgrund är fastställd använder Ekman, på samma sätt som man gör i New Thought tänkandet, denna identitet som ett fundament för att exempelvis etablera medvetenhet om den rättighet och potential som den troende själv äger för att exempelvis ”föda fram” bönesvar. Det kreativa sinnet är ett andligt verktyg som andemänniskan kan använda för att i verkligheten etablera sådant som inte ännu synliggjorts. Annorlunda uttryckt är det kreativa sinnet samma sak som ”hjärtats tro”.

Den troende äger nu den position och ”identitet” som Adam hade innan fallet, och på denna position kan den troende utöva samma ”rådande” som Adam. Den troende är alltså återinsatt i detta ”rådande”. Därför måste den troende, menar Ekman i likhet med Trine, utifrån den nya identiteten börja tänka och agera rätt:

”De kan komma tillbaka till den frihet, till det rådande, som de haft från början, ja, till ett ännu bättre sådant än de hade när de vandrade som Adam och Eva tillsammans med Gud i lustgården.”<sup>406</sup>

Det är i den andliga världen som den troende skall börja ”råda”, det vill säga utöva gudomlig auktoritet. Andens värld är den ”plats” som symboliseras av det tillstånd Adam levde i innan fallet. Genom ”tron” placerar alltså Ekman den troende på den plats Adam ägde innan fallet. I Ekmans teologi och i Trines tänkande kan en strukturerad visualisering, eller kreativ fantasi, ta sin utgångspunkt i människans nya identitet och ”plats”, och från denna skapa ”bönesvar”:

”When we have problems with our mind, we are hindered from moving in the supernatural. The natural mind, the carnal mind, pulls us out of the supernatural, which really should be very natural to us. When we are drawn into the natural, we become limited. The supernatural is God’s supernatural presence ...”<sup>407</sup>

Ekman har också kopplat samman idéer om ”bekännelsens” makt med sin lära om tro. Bekännelsen är för Ekman ett verktyg som får tro och visualisering att börja verka och fungera. Det talade ordet har en enorm makt i Ekmans ögon. I en skrift som heter *Liv och död är på din tunga*, så utarbetar Ekman tankar om det talade ordets makt. När Gud skapade denna värld sägs det, som vi tidigare sett, ha skett just genom att han uttalade ord ”fyllda av tro”. Ekman grundar sin lära om ”bekännelsen” på tanken att det är genom munnens bekännelse som människan blir frälst. Därför är det så viktigt att först ”bekänna” och sedan ”tala ut” böner och tankar. Bekännelsen kopplas samman, precis som i Kenyons teologi, med att använda fantasin som en sätt att visualisera det man vill ska manifesteras i den vanliga verkligheten. Den aktiva föreställningsförmågan och bekännelsen kan ses som verktyg som etablerar kontakt med det osynliga och som har makt att i vår fysiska verklighet manifesteras det övernaturliga eller det osynliga.

---

<sup>405</sup> Ekman 1992f s. 3. Jfr. Hagin: ”Det finns ungefär 140 sådana bibelställen som berättar vem du är, vad du är och vad du har, därför att du är i Kristus.” Hagin 1986b s. 93.

<sup>406</sup> Ekman 1992g s. 22. Jfr. Copeland: ”I can see it [the revelation to come]. I can’t put words around it. I can tell what the results will be - you’re going to have the power of God and manifestation of the Holy Ghost ... in the fullness of their potential. Nobody’s ever seen that ... not even Jesus when He was in the earth was in the fullness because He said ... ‘Greater works than these shall ye do’ ... We’ve not seen the apostle in the fullness of the Apostolic Ministry.” Copeland 11 maj 1986 Tv-sändning.

<sup>407</sup> Ekman 2000 s. 73. Jfr. Hagin: ”Ditt intellekt och dina yttre sinnen kommer att försöka hindra varje steg du tar i denna riktning, för om det naturliga sinnet inte är förnyat genom Ordet, vill det hålla dig kvar i det naturliga. Men det finns en andlig värld, som vi kan komma in i.” Hagin 1984a s. 22.

#### 6.4.5. Kunskap och insikt

Ekman betonar, i likhet med Eddy och Quimby, att kunskap och insikt befriar den troende och ger henne en sann förståelse av verklighetens beskaffenhet och sin natur och förmågor. Denna kunskapsstyp ligger utanför sinneskunskapen och kan nås genom det icke-rationella, det intuitiva och genom olika föreställningsförmågor eller tekniker. Det finns hos Ekman, precis som hos Trine, en dragning till att tänka intuitivt. Ofta förespråkas det andliga sättet, alltså det intuitiva, i motsats till det rationella som betraktas som ett oandligt sätt.<sup>408</sup>

Ekman gör, i likhet med Trine och Eddy, en stark distinktion mellan två typer av kunskap. Uppenbarelskunskap är den andliga kunskapen som kommer från Gud. Denna kunskap får den troende i omvändelsen in i sin ande. Den andra typen av kunskap är sinneskunskapen och den härrör från människans själ och kropp. Själ och kroppen ligger i strid med anden, menar Ekman. Själ och kroppen är dessutom lätta mål för satan att inta och påverka. Själ och kroppen kan inte ge kunskap om andliga ting, snarare utgör dessa båda ett hinder.<sup>409</sup>

Uppenbarelskunskap ger däremot den troende möjlighet att leva i den andliga sfären, den sfär där Gud existerar, medan kroppen och själen befinner sig i den vanliga verkligheten. Den troende lever så att säga parallellt i två nivåer av verkligheten. Uppenbarelskunskapen tänker sig Ekman som ett flöde mellan den troendes ande och Gud. Gränsen mellan de två typerna av kunskap ligger på ett naturplan. Sinneskunskapen kan inte föra människan till Gud, endast uppenbarelskunskap kan koppla samman människan med Gud. Kenyon har här påverkat Ekmans teologiska tänkande på ett märkbart sätt. Kenyon menar att uppenbarelskunskapen verkligen kan förändra den troendes natur och plats:

”Now we are moving up into the big things ... I said as I walked into prayer meeting, we are coming into the spiritual redwoods. We are going to see spiritual giants, superman. They have God dwelling in them ... They no longer walk as natural men. They belong to the love class, the miracle class. They are in the Jesus class. They have graduated from the lower class.”<sup>410</sup>

Genom uppenbarelskunskapen förändras alltså den troendes ställning och makt. Hon blir ett slags supermänniska som i princip kan agera Gud, det vill säga genom sin tanke vara skapande. Läran om uppenbarelskunskap finns med som en ledande princip i Ekmans teologi. Denna kunskap är en transcendent och översinnlig kunskap. Uppenbarelskunskapen uppenbarar verkligheten, eller den verkliga verkligheten, och den vanliga verklighetens bedrägliga natur. Uppenbarelskunskapen är det medium, vilket Trine också hävdar, som skall möjliggöra för den troende att bryta igenom sinneskunskapens verklighet och börja agera i tro. Det är viktigt att notera att kunskapen är av samma väsen som Gud. Det är därför kunskapen kan åstadkomma att den troendes ställning förändras och att det som är dolt för den naturliga människan är åtkomligt för den troende.

<sup>408</sup> Ekman 1994 s. 27, 28, 58f, 60f. Jfr. Kenyon: ”God cannot communicate with you through the Senses ... He can communicate with your spirit.” Kenyon 1942 s. 18.

<sup>409</sup> Ekman 1992a s. 4: ”Vi behöver få uppenbarelskunskap ... från himlen, så att det uppenbaras för oss och går in i vår ande ... vad Gud har lagt in i och investerat i namnet Jesus och överlåt it åt dig; auktoriteten som finns i namnet Jesus, då börjar du handla på ett helt nytt sätt.” Se också Ekman 1992b s. 19: ”Han [Gud] talar i din ande exakt vad du skall göra.” Jfr. Hagin: ”En del tankar kommer alltså utifrån, och så kommer det naturligtvis tankar inifrån vår ande till vårt sinne, och de kommer från Gud.” Hagin 1984c s. 6. Jfr även med Hagin: ”Han är Ande. Vi kan inte kommunicera med honom mentalt, ty han är en Ande. Men vi kan nå honom med vår ande, och det är genom vår ande som vi lär känna Gud.” Hagin 1986a s. 9.

<sup>410</sup> Kenyon 1968 s. 60.



Uppenbarelseskunskapen har som redan nämnts karaktären av att vara anti-intellektuell och icke-rationell. Ekman menar att det intuitiva såsom drömmar, uppenbarelsen, visioner och visualiseringsförmåga står i samklang med uppenbarelseskunskapens väsen. Förnuft och intellekt ligger i strid med denna andliga typ kunskap. Ekman ställer det intuitiva emot det rationella när det gäller att få kunskap om andliga ting. Ekman skiljer de två typerna av kunskap åt och applicerar även denna tudelning på den troende människan, där anden äger uppenbarelseskunskapen och resten av människan sinneskunskapen.

Ekman hävdar att drömmar, visioner och fantasi kan användas för att komma in i den andliga sfären, för att komma in i vad han kallar en smörjelse, som i sig kan undervisa den troende. Denna smörjelse är för Ekman en andlig storhet som är sammankopplad med uppenbarelseskunskap. Drömmar, visioner och fantasi är andliga realiteter som dels kan väcka den troende till medvetande om den andliga sfärens existens, och dels fungera som medel för den troende att själv aktivt nå in i den andliga verkligheten:

”För att kunna leva i detta behöver du en vision, en djup motivation och smörjelse från Gud. Visionen gör att du ser, och på rätt sätt uppfattar det Gud vill att du ska göra. Visionen kommer i din ande, och tack vare det kan du rensa bort alla själiska föreställningar om hur till exempel väckelsen ska se ut.”<sup>411</sup>

Parallellerna mellan Ekmans syn på kunskap och de metafysiska kulternas syn på kunskap, som Kenyon var influerad av är uppenbara. Båda kunskapsteorierna är dualistiska, och handlar om att människan måste förneka den ena typen av kunskap för att den andra skall fungera och komma till sin rätt. Både Ekman och Kenyon undervisar om att man kan få fullkomlig kunskap om Gud i detta livet. Båda gör anspråk på att tillhandahålla en kunskapsväg som gör att den troende kan spränga de fysiska gränserna. Båda skapar också två klasser av troende; de som har de rätta insikterna och de som inte har. Om den troende har rätt kunskap, så kan hon alltså leva i en verkligare verklighet än den vanliga:

”We are not common folk. This Revelation Knowledge lifts us out of the common place into the super-realm. You are the real supermen and superwomen. You have gone outside of the realm of the senses, outside the realm of Sense Knowledge, and you have passed over into the realm of God, the spirit realm.”<sup>412</sup>

Betydelsen av att få tag på rätt typ av kunskap och vad denna nya kunskap ska verka för den troende beskriva väl av Kenyon i följande citat:

”When these truths really gain the ascendancy in us, they will make us spiritual supermen, masters of demons and disease. It will be the end of weakness and failure. There will be no more struggle for faith, for all things are ours. There will be no more praying for power, for He is in us. In the presence of these tremendous realities, we arise and take our place. We go out and live as supermen indwelt by God.”<sup>413</sup>

Det gäller alltså att få tag på rätt kunskap, en kunskap som endast människans ande förmår att upptäcka. En sådan typ av kunskap skapar en visshet och en säkerhet för den troende vilken ald-

---

<sup>411</sup> Ekman 1997 s. 45. Jfr Kenyon: “The fact that there are two kinds of knowledge is one of the basic truths underlying the faith walk. When we understand clearly the fact that there are two kinds of knowledge, and learn to distinguish between the two, the faith walk becomes the natural walk for us.” Kenyon 1969 s. 299. the bible in.

<sup>412</sup> Kenyon 1970b s. 154.

<sup>413</sup> Kenyon 1968 s. 68.

rig kan rubbas. Ekman uttrycker vissheten i denna kunskap i följande citat: ” ... att du bara vet att du vet att du vet ...”<sup>414</sup>

#### 6.4.6. Adam och syndafallet

Kenyon citerar flitigt 2 korinthierbrevet kapitel 5 och vers 17, där det sägs att när någon är i Kristus är denne en ny skapelse och det gamla förgånget. Orsaken till att just denna bibelpassage är så populär beror på att Kenyon anser att stället betyder att den troendes ande blir nyskapad och levandegjord. I den speciella mening som Kenyon utgår ifrån när han talar om den troende som superman eller superkvinna.<sup>415</sup>

Bibelstället används även av Hagin, Copeland och Ekman för att precis som Kenyon förklara att den troendes ande är pånyttfödd och nyskapad, det vill säga att den natur Adam ägde innan syndafallet åter har blivit den troende människans egendom.

Ekman menar att Adam egentligen skulle vara denna världens herre och gud, och att han likt en gud skulle råda och härska över hela skapelsen. Tanken om ”rådandet” återfinns även hos Eddy. När Adam vandrade i gemenskap med Gud ”strålade” han av samma härlighet som Gud. Precis som Kenyon tänker sig Ekman att Adams ande dog när Adam föll i synd. Denna slutsats dras av det faktum att Adam ”skämdes” för sin nakenhet, vilket han inte anses ha gjort innan syndafallet. Därför måste någonting ha hänt med Adams väsen direkt efter fallet, resonerar Ekman. För även om Adam skämdes så upphörde han inte att leva. Här menar då Ekman att svaret på dilemmat ligger i tanken att Adams ande dog, därför skämdes Adam inför Gud.

Den förklaring som Ekman ger har alltså att göra med vissa uppfattningar om hurudan den troendes ande är. 1 Tess 5: 23 använder Ekman som stöd för uppfattning att människan består av tre delar:

”... skall helga er helt och fullt. Då skall också hela er varelse, ande, själ och kropp, bevaras, så att den är utan fläck ...”

Ekman menar som tidigare nämnts att anden är människans sanna väsen och identitet. Det är själva anden som är den egentliga människan, den egentliga Adam. Gud är ande, därför är också människan främst ande, menar Ekman. Adam ägde en levande ande innan fallet, men var bara kropp och själ efter fallet. Jesus återupprättade den egentliga människan, anden (Adam), i sin andliga död på korset. Den troendes ande nyskapas och levandegörs härigenom och den troende blir såsom Adam var innan fallet, hon blir som Gud egentligen hade tänkt att hon skulle vara:

”Gud har fött oss och gjort oss till sina barn. Han skapade människan till sin avbild. Den avbilden försökte djävulen förstöra, men i den nya skapelsen - genom pånyttfödelsen - har vår invärtes människa blivit skapad till Guds avbild ... Du är Guds barn. Du har Guds arvsanlag, Guds egenskaper i ditt inre.”<sup>416</sup>

---

<sup>414</sup> Ekman 1992c s. 10.

<sup>415</sup> Hagin är också inne på samma tankar: ”Kunskapen *har* förökats. En del av oss har fått en försmak av Anden, men vi kommer inte ut alltför långt ... Det finns rymdmän och numera även rymdkvinnor. Vi skall göra utforskningar ute i Anden, medan de gör utforskningar därute i rymden. Från denna plats – *Rhema Bible Training Center* – skall vi sända ut ”Andemän” och ”Andekvinnor.” Hagin 1989 s. 166f.

<sup>416</sup> Ekman 1992c s. 4. Jfr. Copeland: ”Adam was created in God’s class . . . Man had total authority to rule as a god over every living creature on earth, and he was to rule by speaking words.” Copeland 1980 s. 5f.

Adam var alltså enligt Ekman, och som man kan se i mormonernas teologi, i Guds ”klass” innan fallet. Adam var ”perfekt” i sin ande. Han var en ”övervinnare”, en ”supermänniska” med absolut auktoritet över allt skapat, inklusive ”satan”, menar Ekman. I sin ande sägs det att Adam hade hela ”rättfärdigheten”. Han begick emellertid misstaget att använda sinneskunskapen när han lyssnade till ”ormens” lockelser. Adam bjöd med andra ord in satan genom öronen, genom den fysiska kroppen. Denna sinneskunskap förde Adam till syndafallet. Ekman menar att det egentligen var tänkt att Adam skulle leva genom ”uppenbarelseskunskap” och hämta liv och kunskap från Gud genom sin egentliga varelse, anden. Om människan får tag i ”sann” information producerar detta alltså ”liv”, Guds liv, medan falsk information producerar ”andlig död”. Adams ande dog direkt i syndafallet, medan människans ande uppstår ”direkt” i frälsningen och därför är den troende i ett enda nu allt som Adam var innan fallet:

”Det betyder att vi får tillbaka rätt ställning inför Gud. Den ställning som Adam tappade. Adam kunde umgås med Gud utan känsla av skuld, skam eller mindervärdighet innan syndafallet och Gud var tillgänglig för Honom på alla livets områden. Efter syndafallet var det inte längre så, men i Kristus Jesus har Gud öppnat vägen, så att var och en som *tror* på Jesus åter har fått rätt ställning inför Gud, Gud blir återigen tillgänglig för oss på alla livets områden, precis som för Adam.”<sup>417</sup>

Det ligger en hel del problematik i tanken att den troende redan nu har allting. Detta ”allting” syftar enligt Ekman på Guds tillgångar, som han påstår vara helande, ekonomiskt överflöd och andlig kunskap. Nu etablerar sig i Ekmans teologi och ställs emot hoppet. Att hoppas innebär i trosteologins logik att man inte har det man hoppas på. Istället skall den troende fokusera på ”vem man är” och i nuet etablera det man egentligen redan äger, det vill säga helande och ekonomiskt överflöd. Ekman menar att det är fel insikt och fel bekännelse som gör att den troende endast hoppas på bönesvar. Den troende har alltså inte fått rätt kunskap. Tadelningen mellan nuet och framtiden, mellan att nu verkligen äga något och att hoppas på något, får som resultat att spänningen mellan nuet och framtiden försvinner eftersom den troende här och nu äger redan allt. Det är alltså bristen på rätt kunskap som hindrar den troende från att frigöra sin fulla potential. Bristen på kunskap hindrar det andliga ”nuet” från att etablera sig i den troendes liv. Tron är nu, påstår Ekman. Denna tanke skulle man kunna uttrycka på ett annat sätt men med samma innebörd, nämligen att ”Adam är nu”, det vill säga Adam är ”nu” i den position han ägde innan syndafallet.

## 6.5. Supermänniskans ankomst

Ekmans teologi kretsar kring tre utsagor som han menar är central för hans undervisning på bibelskolan. Ekman vill, som vi redan sett, att den som har gått ut bibelskolan skall ha lärt sig följande insikter: ”Vem du är, vem Djävulen är, vem Gud är.” Den troendes identitet, vem hon i grunden är, utgör grundtanken i Ekmans teologi. Den troendes identitet är hennes ”pånyttfödda ande”, som egentligen är identisk med Gud.<sup>418</sup> Djävulen är den som har stulit allt som människan lagligen äger. Därför skall djävulen tvingas att släppa ifrån sig det stulna, exempelvis helande, till den pånyttfödda andemänniskan. Gud är god och därför finns det inget som han inte vill ge människan, resonerar Ekman. Gud har egentligen redan gett människan allt; problemet ligger okunskap, i att kristna människor inte vet om detta faktum. När de får gnosis eller uppenbarelse-

<sup>417</sup> Ekman 1985 s. 49. Jfr. Kenyon: “The moment a man knows that he has a legal right to stand in the Father’s presence, just as freely as Jesus, that moment Satan’s dominion over him ends.” Kenyon 1970 s. 6. the hidden man. Jfr även Kenyon: “ ... walk as Jesus walked, without any consciousness of inferiority to God or Satan, [därför att] you will have faith that will stagger the world ...” Kenyon 1969b s. 53. Jfr. Hagin: “Man was created on terms of equality with God, and he could stand in God’s presence without any consciousness of inferiority.” Hagin.

<sup>418</sup> Jfr. Kenyon: “They have the Nature of God ... the ability of God.” Kenyon 1945 s. 82.

kunskap om hur saker förhåller sig så kan de börja agera utifrån den nya naturen, den nya kunskapen och den nya tron (som är andlig kunskap).<sup>419</sup>

Vad som lärs ut i Ekmans bibelundervisning är alltså som jag visat i detta kapitel en bestämd teologisk konstruktion. Huvuddragen i den skulle kunna sammanfattas eller rekonstrueras på följande vis: Grundstenen i det teologiska bygget är antropologin, där människan tillskrivs väsenslikhet med Gud och i princip utrustas med liknande förmågor som Gud.<sup>420</sup> Denna antropologi får sedan bestämma Ekmans tolkning av vem Adam var före fallet. Adam konstrueras i Kenyons anda som en "supermänniska" som har liknande skaparmakt som Gud.<sup>421</sup> Därefter anpassas synen på hela frälsningsverket eller Guds frälsningsplan till denna teologiska teori om Adams natur. Guds återställelse av den fallna skapelsen handlar i Ekmans teologiska teori om att återställa den andliga supermänniskan, så att hon kan utöva sin ursprungliga makt över det skapade.<sup>422</sup> Även kristologin genomgår en liknande anpassning. Jesus tillskrivs samma natur som den ofallna Adam och hans uppgift blir att ge tillbaka till människan hennes ursprungliga adamroll, supermänniskoroll, i skapelsen.<sup>423</sup> Mest omvälvande för eleverna i denna bibelundervisning är kanske "insikten" att "den pånyttfödde" genom tron redan här och nu kan börja utöva Adams ursprungliga makt.<sup>424</sup>

---

<sup>419</sup> Jfr. Copeland: "When God made man, He gave him a will that has power. It is actually a godlike will because man has the right to choose his own eternal destiny. Only a god has that kind of choice! Man was made in God's image and given the will to make up his own mind." Copeland 1974 s. 15.

<sup>420</sup> Jfr. Copeland: "Man was created to function on God's level. Adam walked on that level in the Garden of Eden; but when he disobeyed God, he fell from his position of fellowship and oneness with God. It took Jesus coming to earth as a man to reclaim the authority that Adam gave over to Satan." Copeland 1979 s. 15.

<sup>421</sup> Jfr. Kenyon: "Samuel ... Elijah ... the three Hebrew children ... all were supermen ... Jesus was a superman. He lived above natural laws." Kenyon 1964 s. 201.

<sup>422</sup> Jfr. Kenyon: "The Incarnation is really a prophecy of a superman, a man who has partaken of the Nature of God, who has become God-like because God's Nature has gained the ascendancy in him, the New Creation." Kenyon 1971 s. 38.

<sup>423</sup> Jfr. Kenyon: "Man ruled not only Satan, but he also ruled all the angelic beings. He was next in authority to God, and when he turned that vast Kingdom over into the hands of Satan, it was a legal transference. It was so legal that God was obliged to recognize its legality ... why is it that God, who is Almighty, did not put [Satan] out of business and drive him of the earth into his eternal prison- house? ... God could not do it. Consequently there has house? ... God could not do it. Consequently there has come into being that marvelous legal document, the Plan of Redemption." Kenyon 1964 s. 58.

<sup>424</sup> Jfr. Kenyon: "Our redemption was in the past. We don't need to pray and fast or reconsecrate; this builds unbelief." Kenyon 1945 s. 104.

## 7. Ulf Ekman – en modern kristen gnostiker?

I detta kapitel har vi nått fram till undersökningens huvudfråga: I vilken mån kan Ulf Ekmans teologi sägas vara ett uttryck för kristen nygnosticismen? Den jämförelse jag gör i detta kapitel mellan Ekmans teologi och modern gnosticism grundar sig på den ”gnostiska grammatik” som formulerades i kapitel 4.

### 7.1. Människosyn

Är Ulf Ekmans människosyn nygnostisk till sin karaktär? Jag undersöker nedan huruvida hans människosyn överensstämmer med beskrivningen i kapitel 4 att:

#### ”Människan är i modern gnosticism fången och alienerad”

Ekman tänker sig att människan är fången i den bemärkelsen att hon är i avsaknad av en sann förståelse av vem hon egentligen är. Detta innebär också att människan är separerad från sin egentliga natur, det vill säga att hennes ande är ”andligt död”. Med människan avses här dels den fallna människan som tillhör ”Djävulens familj” och dels en troende person som ännu inte erhållit en sann förståelse av sin situation och sitt sanna väsen. Förnuftet är inte bara som i klassisk kristen tro mer eller mindre fördärvat genom syndafallet, utan förnuftet är i hans människosyn något som aldrig kan vara den andliga människan till hjälp i andliga frågor. Så länge människan i någon utsträckning förlitar sig på sitt förnuft, så är hon fången i den fysiska världen och lever i en okunskap. I följande citat kommer det nygnostiska draget till ytan:

”... människan föll i synd och överlämnade rådan det över skapelsen åt djävulen, som blev denna tidsålders gud och herre. Det som hände var att människan, som vandrade i höghet, som var lik Gud och var Guds avbild, och som rådde över skapelsen, denna människa tappade sitt rådande. Hon dog till sin invärtes människa ... Inne i människans ande blev det mörkt. Hon dog andligen“.<sup>425</sup>

När Ekman talar om att den invärtes människan, anden, är död så skall detta förstås i bokstavlig mening, människans ande ”avled” i syndafallet. Hon klipptes bort från sin gudalika natur. Denna ”döda ande” måste en dag uppväckas genom information om sin gudalika status, att anden egentligen är av samma slag som Gud. Detta citat fungerar också som en illustration till det tolkningsproblem som omger Ekmans teologi. Om man läser citatet isolerat från Ekmans övriga tänkande och bara ser på orden, så kan man få ett intryck av att det är fråga om ett vanligt kristet språkbruk. Följande citat visar dock att Ekman, om man ser till hela hans teologi, avviker från gängse kristet språkbruk och fyller orden med eget innehåll: ”När din invärtes människa skapades på nytt och blev Guds avbild i dig, då blev den människan skapad till ett med Gud själv, ett med Guds arvsanlag och Guds natur (1 Kor 3:16, 6: 17, Ef 4:24).” De bibelhänvisningar han anför fungerar här som en legitimering av Ekmans människosyn. Läsaren skall här försäkras om att de tankar Ekman förkunnar är djupt förankrade i Bibeln.<sup>426</sup>

Jag fortsätter här jämförelsen med att lyfta fram ytterligare en formulering från den gnostiska grammatiken i kapitel 4:

---

<sup>425</sup> Ekman 1992g s. 5.

<sup>426</sup> De bibelställen Ekman ofta anför är samma som de som Kenyon och hans förebilder använder sig av. Det kan vara intressant att notera att de överensstämmelser som finns mellan Ekman och hans inspiratörer alltså inte bara gäller det teologiska innehållet, utan också en specifik uppsättning bibelställen.

**”Människans identitet är av samma väsen som Guds, där jaget utgör människans innersta sanna väsen. Människan är alltså en i grunden andlig varelse.”**

Jag har redan i samband med presentationen av Ekmans teologi i kapitel 6 tydligt visat att han har en förändligad människosyn, där människans egentliga jag utgörs av hennes ande:

”Bibeln har olika uttryck för anden ... invärtes människa ... hjärtats fördolda människa ... Detta är olika benämningar på samma sak. På din ande ... Gud är ande (Joh 4:24), och när vi föds av Ande, så är vi ande (Joh 3:6)”.

Människans ande är av samma väsen och slag som Gud. Det finns alltså en stark överensstämmelse mellan Ekmans människosyn och den punkt i vad jag kallar för den gnostiska grammatiken. Detta är av stor betydelse för undersökningen, eftersom Ekmans övriga teologi är formad utifrån hans tredelade antropologi. Nedan följer några centrala citat som belyser Ekmans identifikation mellan den pånyttfödda människans ande och Gud:

”Vi är stoft och vi kommer att dö, men genom den helige Ande har Gud lagt sin natur i oss. Vi är inte jämlika med Gud, men vi är i samma klass som Gud, av samma slag. Gud föder andar. Han är andarnas fader (Hebr 12:9) så vi är av samma art som Gud.”<sup>427</sup>

Man kan ana i detta citat att Ekman, genom att säga att vi inte är ”jämlika med Gud”, vill reservera sig mot kritiken att han skulle ha fullständigt jämställt den troende människan med Gud.<sup>428</sup> Men denna reservation undergrävs omedelbart genom en ännu starkare utsaga, nämligen att människan är av samma slag och i samma klass som Gud. Ekman har här på ett tydligt sätt avlägsnat sig från den klassiska kristna tanken på skapelse *ex nihilo*, det vill säga tanken på en radikal åtskillnad mellan skaparen och det skapade. Väsensidentiteten med Gud omvandlar Ekman också till den troendes fullständiga identifikation med Jesus:

”När du blivit född på nytt behöver du bli fylld med Anden också. Den Helige Ande kommer in i dig och skapar om din invärtes människa. Den människan är skapad till gudslighet ... Om du kunde se din invärtes människa, så tror jag att du skulle se Jesus Kristus ... Det står också i Bibeln att Jesus var förstfödd bland många bröder, och bröder brukar ju likna varandra. Det som finns på insidan av dig, i din ande, är Jesus Kristus.”<sup>429</sup>

En pånyttfödd troende, som tillägnat sig Ekmans teologiska insikter, skulle kunna säga att ”jag är Gud” och att ”jag är Jesus”. Som vi såg i kapitel 5 gör exempelvis Hagin sådana uttalanden. Ordet ”förstfödd” skall vidare förstås mot bakgrund av vad som tidigare sagts om Ekmans adoptianism. Jesus återfår sin tidigare avklädda gudomliga status när Anden sänker sig över honom i dopet. På ett liknande sätt föds också den troende åter till sin gudalika natur när Anden omskapar den invärtes människan, anden, till gudslighet. Detta betyder också att ordet ”storebror” får en speciell ekmansk betydelse. Det är inte bara en metafor utan en verklig identifikation. Överhuvudtaget gäller det för bibliska metaforer, som till exempel ”förstfödd”, att de hos Ekman sätts in i en speciell tolkningsram, där uttrycken laddas med ett annat innehåll. Avsikten med Ekmans identifikation mellan den troende människan och Gud är att förmedla en insikt till den kristna kyrkan om att människan har en oerhörd och outnyttjad maktpotential och andliga kraft som bara väntar på att tas i bruk. Att vara ”förstfödd” är alltså inte enbart en metafor som uttrycker

---

<sup>427</sup> Ekman 1995c s. 106.

<sup>428</sup> Denna reservation vill jag tolka som ett försök att inför en svensk publik mildra Kenyons radikala förkunnelse i denna fråga.

<sup>429</sup> Ekman 1992d s. 19f.

närhet mellan Kristus och människan, utan ett reellt faktum. Människan har befordrats till att på samma sätt som Kristus utöva makt över allt skapat, såväl synligt som osynligt.

En annan formulering från kapitel 4 som rör den nygnostiska människosynen är:

**”Själ och kroppen blir mindre viktiga. De kan också stå i motsatsförhållande till anden.”**

Inte heller under denna punkt är det svårt att finna nära paralleller mellan Ekmans tänkande och den gnostiska grammatiken. Ekman tänker sig att kroppen och själen är de delar som står i kontakt med ”världen”, det fysiska. ”Världen”, som Ekman menar tillhör den onde under nuvarande tidsålder, kan genom människan kropp och själ skicka olika former av desinformation avsedd att störa den troendes ande för att hindra hennes egentliga väsen från att styra över kroppen och själen. Den dualism som finns i hans människosyn mellan ande och kropp återkommer här i relationen mellan människan och yttervärlden:

”Djävulen använder opånyttfödda människor och obefästa, kompromissande kristna för att ... ge dig felaktig information.”<sup>430</sup>

Korrekt andlig information kommer inte från själ och kropp eftersom de står i relation till den onda yttervärlden. Denna idé skapar naturligtvis en sorts misstänksamhetens hermeneutik, den troende måste alltid vara på vakt mot felaktig information:

”... är inget fel på 90% av de troende i Sverige ... Det är informationen det är fel på ... Men när ditt sinne nu istället blir av med fruktan, blir förnyat med Guds ord, vad händer då? Jo, för det första blir det så mycket lättare för dig att enligt Hebr 4:12 skilja mellan själ och ande. Du ser varifrån impulserna kommer.”<sup>431</sup>

Ekman syn på kropp och själ och dess funktioner skall inte förstås som att han förespråkar någon asketisk gnosticism, där kroppen är oviktig och skall negligeras. Dualismen gäller främst den fallna skapelsen, men skapelsen är inte hos Ekman något som är ont i sig. I denna mening skulle man här kunna tala om en mindre sträng dualism. Däremot är dualismen sträng på ett inre plan, eftersom anden, själen och kroppen tillhör olika sfärer och naturer. Det icke-asketiska draget i Ekmans tänkande kommer fram i följande citat:

”När vi säger att din ande är ditt verkliga jag, så betyder inte det, att din själ och din fysiska kropp inte skulle vara verkliga. Visst är de det. Din kropp är högst påtaglig och verklig. Gud skapade hela dig och är intresserad av hela dig. Det är just därför som Han har helande också för din fysiska kropp. Vad det betyder är att din kropp inte enbart är ditt jag, utan du har en dyrbar skatt i ditt inre som är din egentliga personlighet. Din invärtes människa, din ande, ditt hjärta.”<sup>432</sup>

Både det icke-asketiska draget och det dualistiska blir här synligt. Kroppen och själen både bejakas och samtidigt ”nedvärderas” genom att underställas den del i människan som utgör hennes egentliga sanna väsen. Själ och kroppen är mindre viktiga därför att de inte kan erbjuda den troende andlig information om hur den andliga verkligheten egentligen skall förstås, och hur det andliga livet skall levas. Det är här både fråga om en ontologisk och en epistemologisk rangordningsskillnad.

---

<sup>430</sup> Ekman 1985 s 26ff.

<sup>431</sup> Ekman 1985 s. 38ff.

<sup>432</sup> Ekman 1985 s. 33.

Här framträder även en intressant skillnad mellan den antika gnosticisms människosyn och Ekmans nygnostiska tänkande, som speglar hans vilja att bejaka skapelsetanken. Lösningen på problemet att bestå av två väsensfrämmande element, kropp och ande, bestod vanligen i den antika typen i att ”kapa bort” kroppen från anden. Hos Ekman träder istället ett annat lösningsförslag fram. Ekman tänker sig att anden istället skall lära sig att behärska kroppen, själen och yttervärlden på ett sådant sätt att ”det andliga” så att säga styr ”det fysiska”, det vill säga det högre regerar över det som uppfattas vara något lägre.

## 7.2. Tro, frälsning och kunskap

Jag övergår nu till att jämföra Ekmans teologi med den gnostiska grammatiken i kapitel 4 när det gäller synen på frälsning och kunskap.

**”I begreppet modern gnosticism sker frälsning genom en förmedling av en förut okänd kunskap. Människan får genom denna kunskap information om verklighetens sanna tillstånd.”**

Kan man i Ekmans teologiska tänkande finna en analogi till talet om en okänd kunskap? Vi har redan tidigare pekat på insiktens betydelse, till exempel ”insikten” att människan sanna väsen är identiskt med Gud. Denna insikt skall inte förstås som endast en teoretisk insikt, utan den är något som Ekman menar kan uppväcka människan från hennes av okunskap präglade existens.

Det finns ett flertal paralleller mellan Ekmans sätt att använda ordet ”tro” och det traditionella gnostiska bruket av termen ”gnosis”. Ekman använder termen ”tro” som en storhet nästintill frikopplad från trons subjekt – Gud. Inom den moderna gnosticimen är gnosis frälsande i sig. Detta liknar i hög grad hur Ekman använder begreppet tro och vad Ekman lägger in i detta begrepp.<sup>433</sup>

Inom den moderna gnosticimen används begreppet gnosis som en storhet som existerar och verkar i sig själv. Gnosis är i sig gudomlig.<sup>434</sup> När en människa får gnosis lyfts hon in i en sfär som inte kan uppfattas i den vanliga verkligheten. Gnosis tillhör en annan dimension av verkligheten, som är mer eller mindre starkt skild från den fysiska verkligheten. Gnosis blir närvarande i den fysiska verkligheten genom att människan tar emot gnosis. Ett liknande tankemönster återfinns hos Ekman. Han menar, vilket är ett ovanligt språkbruk, att Gud är en Gud som har tro:

”Gud är en Gud fylld av tro. Han planerade en gång universum. Han trodde på att det skall bli till, Han planerade och mediterade tills hans hjärta var fullt av det. När hans hjärta var fullt så talade Han. Vad hjärtat är fullt av, det talar munnen, och när han talade förlöstes skapande kraft. Det Han hade sett i sitt inre, de ting Han var övertygad om fast Han inte såg dem, de tingen blev till genom kraften som förlöstes genom hans Ord. Genom hans tro blev världen till ... Den tro som åstadkommer allt detta, den tron ger Gud åt den troende.”<sup>435</sup>

---

<sup>433</sup> Ekman menar att människans tro är *Guds* tro. Gud är en Gud som är tro, eller har tro.

<sup>434</sup> Bland de moderna gnostiska rörelser/personer jag studerat nämner nästintill alla gnosis som det medel som i sig befriar människan från okunskap och ofrihet, och som ger människan ”frälsning”. AnnaStina Wrethammars syn på människan är ett exempel på en modern gnostisk uppfattning. Hon menar att hon är gudomlig, att gudagnistans i henne står i samklang med allt. Se Franck 1998 s. 40ff.

<sup>435</sup> Ekman 1985 s. 14. Kenneth Copeland skriver i boken *Överflödets lagar* utgiven på Livets Ords Förlag 1985 s. 17, att Gud skapade världen och materian genom trons kraft. Copeland ser ”tro” som en andlig energi. Ekman har fortfarande synen att Gud skapade verkligheten genom sin egen tro. Den troende människan sägs vara resultatet av Guds dröm, av Guds tro. Ekman menar också att den troende äger samma tro som den Gud använde för att skapa. Ekman 2002 s. 84.



Den troende äger enligt Ekman samma tro som Gud. Därför menar Ekman att den troende kan använda sig av tro precis som Gud använder av tro för att åstadkomma saker. Den tro Gud använder är densamma som den troende äger i sin ande. Ekmans bibellärare Hagin menar att den troende skall ha tro på sin egen tro. Att tro på sin tro betyder att tro på den egna gudomliga tron. Denna uppfattning har också som vi sett Ekman. Allt tyder på att Ekman också rör sig med uppfattningen att tro är en storhet i sig själv, en del av Gud som den troende också äger och kan nyttja:

”Jesus säger: ”Tro på Gud!” (Mark 11:22) I grekiskan kan detta även översättas med: ”Ha Guds tro!”. Många har problem med att Gud skulle ha tro, men det är klart att han har ... Han hade hjärtats tro ... Du och jag är ett resultat av Guds dröm, av Guds tro. Den tron är från honom. Den har hans kvalitet i sig. Du är evig och bestående ... Guds tro, som kommer till dig och mig som en gåva från Gud är inte detsamma som världens lösa antaganden eller mentala försanthållanden. Det är denna tro, hjärtats tro, som övervinner världen.”<sup>436</sup>

Tron är hos Ekman något som bryter in i människans värld, och som också kan lyfta den troende in i högre dimensioner i verklighetsstrukturen. Tron i denna mening är liksom Gud andlig. Tron är i sig frälsande, inget subjekt behövs.<sup>437</sup> Den andliga världens strukturer och lagar som är fördolda för den icke initierade är via tro (gnosis) öppna för den initierade. Tron (gnosis) blir en fakultet som uppenbarar den initierades sanna väsensidentitet med Gud. När Ekman talar om tro menar han att den troende människan äger något som skiljer henne både från andra troende och från icke troende:

”Opånyttfödda människor och själiska, köttsliga kristna begriper sällan vad som händer när den helige Ande manifesterar sig ... eftersom ’det måste utgrundas på ett andligt sätt’ ... en oandlig människa kan inte förstå det som har med himlen att göra.”<sup>438</sup>

Ekman menar sig i detta citat anspela på en central tanke i Bibeln. Men det är uppenbart att den betydelse som Ekman lägger in i denna tanke är hans egen speciella tolkning. Den som här skall ”utgrunda” något är hos Ekman en ”andemänniska”, det vill säga en människa med insikt om att hon är en ande, släkt med Gud, och som också har tillgång till en speciell kunskap som har en rent andlig natur. Här är det alltså endast anden i den pånyttfödda människan som har tillgång till denna kunskap. Därför kan den troende personen tro på sin egen tro, som är av samma slag som Guds. Tron är en egen storhet som den troende kan hantera för att uppnå olika mål. Tron ger den troende kunskap och insikt som andra människor inte har:

”När du använder tron blir den verksam och aktiv ... Gud själv har tro och det är den tron som han ger oss och när den tron kommer i funktion hos oss, då ger den övernaturliga resultat ... Gud är en trosgud. Han har tro, och han utövar sin egen tro.”<sup>439</sup>

---

<sup>436</sup> Ekman 2002 s. 83f. Läsaren kan här lägga märke till Ekmans grepp att jämställa och identifiera hjärtats tro hos Gud med hjärtats tro hos människan. Människan äger alltså samma tro som den Gud har och utövar. Ekman menar också att människan är en andlig varelse och att det är med anden som människan tror. Ekman 1985 s. 34. Ekman resonerar som så att eftersom Gud är ande så är människan en ande. När Gud har tro så har människan samma slags tro. Och eftersom att Människan är en ande så är det i anden som människan också utövar denna ”tro”.

<sup>437</sup> Ekman använder ordet tro både som en relationsterm och som en objektsterm. I den förra meningen är det oproblematiskt, eftersom Ekman i likhet med andra kristna kan säga att han tror på Kristus. Men det som är problematiskt och här är föremål för vårt intresse är objektsanvändningen av termen, alltså när tron behandlas som en fristående entitet.

<sup>438</sup> Ekman 1996b s. 105.

<sup>439</sup> Ekman 1985 s. 17.

Tron (gnosis) innebär även att människan är stadd i en utveckling från en lägre nivå till högre nivåer. Ekman talar mycket om att ha rätt kunskap om vad tro är för något. Den som genom Ekman har fått rätt syn på vad tro är, kommer att se denna tro växa och utvecklas. Detta kan ske, eller realiseras, genom ett sorts beteendetänkande, där den troende skall tala som Gud, handla som Gud, agera som Gud, härma personer som äger denna insikt om vad ”tro” är. Den troende har alltså i sin ande samma tro som Gud, men behöver beteendeträning för att sätta tron i rörelse, för att få tron i funktion, vilket Ekman betonar genom följande tanke: ”Barnen imiterar föräldrarna”.<sup>440</sup> Ekman visar även i nedanstående citat på vikten av att imitera en andlig ledare som dessutom har rätt typ av andligt budskap:

”Att associera med andra smorda tjänster kan vara mycket betydelsefullt för ens framtida tjänst. Jag kom på allvar in i min tjänst på detta sätt ...”<sup>441</sup>

Den något märkliga användning av ordet ”tro”, som vi här gått igenom, kan även den sättas i samband med Ekmans antropologi. Om man betraktar människan som strikt andlig till sin natur, så måste också tron vara av en rent andlig natur. Tron fungerar som ett andligt instrument, ett medium, som är tänkt att kunna kanalisera ”andlighet” in i denna världen. Vad Ekman omtalar som ”denna världens gud” kan inte komma åt tron eftersom tron är placerad på ett andligt plan.

Jag fortsätter jämförelsen mellan Ekmans syn på tro, frälsning och kunskap med följande formulering i den gnostiska grammatiken från kapitel 4:

**”Den frälsande kunskapen är av andlig natur och ses som dold för den vanliga okunniga människan. Kunskap i sig är något som befriar människan.”**

Tro (gnosis) kan också ses som en form av informationsterori. Det är genom tron (gnosis), som den troende orienterar sig både i den andliga världen och i den vanliga världen. Tron (gnosis) fungerar som en vattendelare som skiljer andlig information från själisk.<sup>442</sup> Gnosis kan i Ekmans tänkande liknas vid ett navigationsinstrument, som skall leda till källor som är tillräckligt andliga för att föra den troende uppåt i en ständigt stigande spiral av andlig utveckling. Om man sätter in Ekmans syn på tro i ett ”informationsteoretiskt” perspektiv träder ett intressant mönster fram, där trons rent andliga natur blir synlig. Tro är av gudomligt ursprung, den är andlig. Tron i egenskap av ett objekt, är hos Ekman en säker information mellan Gud och människans ande. Tro kan också tänkas som en behållare, eller ännu hellre en ledning, där uppenbarelseskunskap färdas från den andliga sfären in i den troendes ande.<sup>443</sup> Den troende behöver och lever av ”information” och den troendes kvalitet bestäms också av informationens kvalitet och natur:

“Vi behöver få uppenbarelseskunskap ... från himlen, så att det uppenbaras för oss och går in i vår ande ... vad Gud har lagt in i och investerat i namnet Jesus och överlätit åt dig; auktoriteten som finns i namnet Jesus, då börjar du handla på ett helt nytt sätt.”<sup>444</sup>

---

<sup>440</sup> Ekman 1996b s. 69.

<sup>441</sup> Ekman 1996b s. 64ff.

<sup>442</sup> Ekman använder själv ordet information.

<sup>443</sup> Ekman beskriver att ord är containers som är fyllda av Guds ande och liv. Ord och tro kan kopplas samman därför att Ekman menar att den Gud som är tro, talar ord av tro. Tron bär med sig uppenbarelseskunskapens ord från Gud som till naturen är ande, till den troende som också till naturen är ande. Informationen som färdas mellan Gud och människans ande kan också ses som en kodad fil som Djävulen inte kan komma åt, eller impregnera med desinformation. Därför är det viktigt för den troende att låta anden styra över resten av hennes varelse. Se Ekman 1985 s. 89.

<sup>444</sup> Ekman 1992a s. 4.

Kunskapen som skall befria människan kommer från olika källor. Ekman menar att uppenbarelskunskapen ytterst kommer från Gud. Denna kunskap kan uppenbaras genom olika medier som drömmar, fantasi och visioner.<sup>445</sup> Inom den moderna gnosticismen, som skisserades i kapitel 4, kan också drömmar, fantasi och visioner förmedla frälsande gnosis till människan, eller i varje fall genom gnosis väcka den slumrande eller döda anden i människan till liv.<sup>446</sup> Här finns det alltså en påtaglig likhet i synen på drömmar, fantasi och visioner mellan gnostiska tendenser i samtiden och hos Ekman.

En ytterligare likhet som följer av det vi redan gått igenom är att både Ekman och modern gnosticism rör sig med ett kunskapsbegrepp som är uppdelat i två typer av kunskap, andlig kunskap och sinneskunskap. Den förra befriar och ger människan frälsande insikt. Denna kunskap är av samma väsen som Gud, och av samma väsen som den troendes egentliga jag. Kunskap i denna andliga mening är också ett tillstånd. Den ger den troende en evig delaktighet i den andliga sfären. Människan är i anden redan uppstånden och detta innebär att människan lever i två verkligheter samtidigt, där tron är kopplingen mellan de två världarna.<sup>447</sup>

### 7.3. Kosmos och världen

Den tredje jämförelsepunkten mellan Ekmans teologi och den gnostiska grammatiken i kapitel 4 är synen på kosmos och världen:

**”Kosmos och världen är ett fängelse för den i grunden andliga människan. Den kroppsliga tillvaron saknar i sig mening och är fientlig mot människans innersta väsen”**

Hur ser Ekman på frågan om kosmos och världen? Ser han dessa som ett fängelse för den andliga människan? Jag vill inledningsvis påpeka, som tidigare berörts, att kunskap hos Ekman spelar en viktig och befriande roll för den troende människan. Människan är i en situation där hennes egen sinnes och förnuftskunskap inte kan hjälpa henne ur fångenskapen. Hon äger ingen egen kunskapsfakultet som i sig kan befria henne och fylla hungern efter ursprunget - Gud.<sup>448</sup> Ekman upplyser dock den troende människan om hur situationen ser ut på det kosmologiska planet:

”... [människan] föll i synd och överlämnade rådan- det över skapelsen åt djävulen, som blev denna tidsålders gud och herre. Det som hände var att människan, som vandrade i höghet, som var lik Gud och var Guds avbild, och som rådde över skapelsen, denna människa tappade sitt rådan- de.”<sup>449</sup>

På ytan rymmer detta citat en del formuleringar som påminner om traditionell kristen tro. Det finns dock en del intressanta avvikelser, till exempel talet om att ”överlämna rådan- det”, som avslöjar en annan innebörd. Ekman tänker sig att Adam (människan), vilket citatexemplet indikerar,

---

<sup>445</sup> Ekman 1995a s. 16.

<sup>446</sup> Mediet JZ Knight sägs förmedla budskap från ett andligt väsen vid namn Ramtha. Knight menar att hennes skola är en modern gnostisk skola. Centralt för denna gnostiska skola är undervisningen om att drömmar och aktiv fantasi är viktiga för att människans fulla gudomliga potential skall kunna väckas. Under sömnen sägs människan stå som närmast den andliga verkligheten. Målet är att varje människa skall kunna etablera sin gudomlighet i det vakna tillståndet. Se Melton 19? s. 31.

<sup>447</sup> Ekman menar att den troende är ”större” på insidan, för där är vi hopkopplade med Gud. På insidan är vi obegränsade. På ”utsidan” däremot är vi hopkopplade med världslig vishet, och där är vi begränsade. Detta resonemang tyder på att den troende kan sägas leva i två verkligheter med två typer av kunskap.

<sup>448</sup> Ekman menar att människan innan omvändelsen är död, därför finns det inget i henne som kan treva sig fram till Gud. Människans ande måste pånyttfödas innan hon kan ta emot Guds övernaturliga kunskap i sin ande.

<sup>449</sup> Ekman 1992g s. 5.

en gång ägde herraväldet över denna värld. I syndafallet överlämnade Adam (människan) detta av Gud givna herravälde till djävulen. En följd av detta överlämnande, som av Ekman ibland beskrivs som ett "högförräderi", är att Adams ande dog. Den värld som var människans, som människan ägde, förlorades. Detta innebar att världen istället för att vara en frihetens plats blev ett fängelse som kapslade in människan och ställde henne under djävulens regim.

I Ekmans teologi lämnas det mycket utrymme åt att förklara denna speciella uppfattning om vem Adam egentligen var innan syndafallet, och vem (den troende) Adam efter syndafallet kan bli. I den nuvarande tidsåldern är emellertid människan en infångad varelse, som lever under satans (demiurgens) villkor. Vad som är problemet med detta tänkande är att Ekman tillskriver människan en form av herravälde före "fallet", där herraväldet stegrats till betydligt att människan, genom sin väsenslikhet med Gud, härskade över världen som en gud. Hon var denna världens gud. Fängelset kapslar in människan på flera plan. Hon mister sitt gudalika "rådande", hon mister sin egentliga natur och hon mister kunskap om sig själv. Människan är fången både i en yttre och i en inre bemärkelse.

Kan man också säga att Ekman fränkänner den fysiska tillvaron mening? I en viss bemärkelse är den fysiska tillvaron meningslös. Det fysiska har i sig ingen "andlig" information att ge människan.

Eftersom den egentliga människan, anden, dog i syndafallet blir också människan oförmögen att kunna urskilja en högre andlig mening. Den fysiska tillvaron blir, om man här drar ut konsekvenserna av Ekmans resonemang, tom på andlig mening. På just denna punkt kan man se att Ekmans gnostiska uppfattning är något svagare än andra exempel i avhandlingen. I den moderna gnosticism som Jonas beskriver saknar tillvaron som sådan helt inneboende mening. Medan det hos Ekman finns en traditionell skapelsetanke, även om den spelar en underordnad roll.

Går det även att hitta en tanke hos Ekman att tillvaron är fientlig mot människans innersta väsen? Jag har tidigare påpekat att "den fallna världen" dels tillhör "den onde" och att den dels präglas av "den ondes" desinformation som hotar att utsläcka anden. Man kan också säga att själen och kroppen är fientliga mot människans innersta väsen, främst i bemärkelsen att de är redskap för den fientliga världen och i denna egenskap kan förmedla sådant som hotar den egentliga människan. Det är dock här inte fråga om en fientlighet av den art Jonas beskriver, där fientligheten är absolut och karaktäriserar hela existensen. Hos Ekman finns det dock möjligheter för enskilda personer att övervinna fientligheter av de exemplifierade slagen. Fientligheten tillhör heller inte tillvarons grundstruktur, utan är i grunden "främmande" för skapelsen.

Den avslutande formuleringen i den gnostiska grammatiken om kosmos och världen lyder:

**"Med rätt insikt kan dock den kroppsliga tillvaron, världen, avlockas en djupare mening som uppenbarar tillvarons andliga väsen"**

Kan den kroppsliga tillvaron, kosmos och världen, avlockas en djupare mening med rätt insikt? Detta är en fråga som ur Ekmans perspektiv inte är central och han uttalar sig inte nämnvärt i ämnet. Men det är ändå tydligt att han tänker sig att en troende människa, som återfått sin oförstörda adamsnatur, kan upptäcka andlig information i omvärlden, eftersom hon inte längre står under "den ondes" herravälde. Den fallna människan kan emellertid inte utvinna några andligt frälsande insikter ur kosmos och världen.

#### 7.4. Dualismen

Vi är framme vid den sista punkten där Ekmans teologi skall jämföras med den gnostiska grammatik som beskrivits i kapitel 4:

**”Den moderna gnosticisken har en övergripande dualistisk tendens i trosuppfattningarna. Dualismen kan vara av svag eller stark karaktär, och manifesteras sig både på det teoretiska och praktiska planet. Dualismen har en monistisk prägel. I den monistiska berättelsen utgår allting från en enda Gud. Det dualistiska draget träder fram först i skapelsen av kosmos. Dualismen förekommer även i en annan betydelse. Den uppträder då på ett inre plan och kan erfaras som en tudelning mellan anden och själen.”**

I Ekmans teologi finns det ett flertal kopplingar till ett dualistiskt tankesätt varav några tidigare berörts i detta kapitel. Finns det några övergripande dualistiska tendenser i Ekmans teologi? Ja. Exempel på sådana, vilka tidigare behandlats, är förekomsten av två typer av kunskap, två typer av försoning och två typer av naturer. Varför kan man kalla detta för dualism? Är det inte enbart fråga om polära begreppspär? Alla tre dikotomier vilar på Ekmans antropologi, det vill säga på en åtskillnad mellan anden och resten av människan där den förra är helt väsensskild och därmed till sin natur främmande för det själsliga och det kroppsliga.

När det gäller den fallna människan och hennes olika ”delar” – anden, själen och kroppen – gör Ekman en skarp åtskillnad mellan anden, som är den egentliga människan, och resten av människan, som är hennes ”tält” i denna tidsålder. Den egentliga människan, anden, som levandegörs i frälsningen, är av samma slag som Adam var innan syndafallet. Adam var en andevarelse innan fallet. En andevarelse som vandrade i gemenskap med Gud och delade dennes varande. Efter fallet slocknade denna andevarelse och kvar blev endast kropp och själ som Adams uppenbarelse. Adam verkar ha haft en sorts uppståndelsekropp innan syndafallet, som förvandlades till kött och själ efter fallet.

För den omvända människan innebär detta att adamstillståndet innan fallet återupprättas i hennes ande, men inte i den troendes kropp och själ. Det uppstår därför en antagonism i den troende människan, som står mellan två naturer, hennes egentliga andliga och uppståndna jag, och hennes kropp och själ som ännu inte har förvandlats. Här finns det alltså en stark dualism mellan det uppståndna jaget och resten av personen. Lösningen på detta dilemma blir i Ekmans teologi att ”leva inifrån och ut”.

Finns det också en dualism mellan den omvända människan och yttervärlden? Ekman betonar vikten av att vara vaksam när det gäller relationer till andra, icke-omvända människor och själiska kristna och vara vaksam så att det egentliga jaget inte påverkas av olika oandliga insikter. Livsströmmen skall gå från den egna anden och ut, inte från yttervärlden och inåt. Dualismen, som här kan karaktäriseras som svag, ligger främst på ett relationsplan; mellan andra människor och den pånyttfödda troende andemänniskan. Det är mellan ”de andras” oomvända natur och den troende som antagonismen finns. Det gäller för den troende att med sin uppståndna natur påverka och råda över den oomvända människan så att dessa också kan frälsas.

Avsnittet om kosmos och världen är en god illustration till hur hela Ekmans tänkande vilar på hans antropologi. Även i synen på världen och kosmos är det ytterst hans människouppfattning som bestämmer grunddragen. Förklaringen till att Ekmans tänkande blir dualistiskt i fråga om kosmos och världen beror på åtskillnaden mellan den uppståndna anden och Adams genom syndafallet ”döda” ande, en åtskillnad som i sin tur skall förstås mot bakgrund av Ekmans fundamentala uppdelning mellan ande, själ och kropp, där anden är identisk med Guds natur.

Är den dualism i Ekmans teologi som jag här berört svag eller stark? Min uppfattning är att de båda former jag beskrivit kan sägas vara av stark karaktär. Med stark dualism menar jag att den är stark därför att den har som utgångspunkt motsättningen mellan två naturer, levande och död ande, vilka inte är kompatibla med varandra.<sup>450</sup> Dessutom tillhör den så att säga ”döda” anden vad Ekman kallar för ”djävulens familj”. Däremot är inte Ekmans dualism stark i den betydelse som Jonas talar om när han beskriver den nihilistiska dualismen i existencialistiskt tänkande, vilket kännetecknas av att meningsslösheten som följer på det dualistiska tänkandet är total eftersom Gud är uttraderad.

Är den dualism som jag här berört också av en monistisk karaktär? Ekman talar om att Gud skapade världen och kosmos genom att först i sitt hjärta (anden) visualisera skapelsen och sedan ”tala ut” och på så sätt frambringa skapelsen ”fysiskt”. Detta innebär att allt skapat direkt kommer från Gud. Allting kommer alltså från en enda källa. Det dualistiska draget, eller den dualistiska situationen, uppkommer först i ett senare skede, när Adam överlämnar skapelsen till djävulen. Det förefaller även som om Ekmans tredelning av människan efter fallet ändrar karaktär och får en negativ funktion. Ekmans dualism har alltså ett monistiskt drag. Visserligen påstår Ekman också att skapelsen kommit till på det traditionella kristna sättet genom att Gud skapar allt ”ur intet”, men tyngdpunkten i Ekmans texter ligger på att berätta att Gud skapade ”ex deo”. Förskjutningen till ex deo beror på att han vill kunna påstå att människan har samma förmåga som Gud, det vill säga att även den troende människan på samma sätt som Gud skall kunna manifesteras sina önskningar. Ekman tänker förmodligen inte på att detta betyder att tanken på ex nihilo därmed går förlorad.

## 7.5. En modern kristen gnostisk teologi?

Kan man karaktärisera Ekmans teologi som gnostisk? Det finns både starka överensstämmelser med gnostiskt tänkande och mindre påtagliga.

När det gäller frågan om människans väsen och dess identitet så överensstämmer Ekmans syn helt med den moderna gnostiska grammatiken. Ekman ser människan som en andlig varelse där jaget, eller anden, är hennes sanna identitet. Ekman menar att människan djupast sett är ande. Denna ande eller andemänniska, beskrivs ofta av honom som av samma slag som Gud eller identisk med Guds natur. Ekman har alltså en stark benägenhet att identifiera anden i människan med Guds eller Jesu natur och väsen.

Som en följd av denna syn på människans identitet blir hennes kropp och själ mindre viktiga. De blir emellertid inte oviktiga. Kroppen och själen och dess behov skall tillgodoses genom att anden i människan intar sin rätta dominerande position. Fastän kroppen och själen inte nedvärderas av Ekman, så utgör de ändå ett problem. De kan hindra anden från att alltid ha överhöghet och styra de kroppsliga och själsliga begären. Dock har Ekman en tendens att se kroppen och själen som något lägre än anden, eftersom de är ett säte för fördärvmakterna. Denna position liknar mycket den moderna gnosticisms hållning som den formulerats i den från Böhme utgående traditionen. När det gäller synen på kropp och själ råder det med andra ord ingen full överensstämmelse med den gnostiska grammatiken, men som hänvisningen till Böhme så hör ändå Ekmans syn hemma i den nygnostiska traditionen i en bredare mening.

Hur väl stämmer Ekmans teologi med tanken på människan som fången och alienerad? I Ekmans teologi är människan fången och alienerad i olika grader beroende på vilken ”del” av människan

---

<sup>450</sup> Jag menar att även tredelningen av människan (efter fallet) har en stark dualistisk karaktär. Detta beror på att Ekman ser anden som människans egentliga jag, som skall bemästra och råda över kroppen och själen.

man talar om, och vilken ”situation” det är fråga om. Ekman menar att genom Adam så är anden i människan död. Människan är alienerad från sin egentliga natur och identitet. Människans ande är inte endast alienerad utan till och med ”död”. Kroppen och själen tillhör i sin alienation ”djävulens familj” och kan inte ha någon relation med Gud. Men kroppen och själen ser Ekman som något viktigt, som Gud har skapat, men som behöver den pånyttfödda anden för att komma i sina rätta element, sina rätta funktioner. Viktigast för Ekman är dock att anden blir frälst. Av samma skäl som tidigare kan man inte här tala om en full överensstämmelse.

Vilka överensstämmelser finner man till den gnostiska grammatiken när det gäller Ekmans syn på kosmos och världen? Frågorna om kosmos och världen är inte i Ekmans teologi särskilt centrala. Man kan ändå skönja vissa tankelinjer. Kosmos och världen ses efter syndafallet som något ont, något som i sig inte kan erbjuda människan vägledning till Gud och som på så sätt förtrycker och håller människan fången. Kosmos och världen (skapelsen) blir inte i sig onda men de fungerar i det fallna tillståndet på ett ont sätt. Överensstämmelsen med gnostiskt tänkande ligger här främst i att kosmos och världen förtrycker den egentliga människans jag och hindrar henne från att etablera sin egentliga potential.

När det gäller överensstämmelsen mellan den dualism som beskrivs i den gnostiska grammatiken och i Ekmans teologi, så finns det flera överensstämmelser och mindre olikheter. Ekmans teologi, ja hela hans teologiska ramberättelse, utgår från en dualistisk föreställningsvärld. Denna utgångspunkt i Ekmans tänkande löper genom alla delar av hans teologi. De läropunkter som tagits upp i kapitel 6 och kapitel 7 präglas av dikotomier som sätts upp mellan människans egentliga jag och resten av hennes varelse. Ekman rör sig med uppfattningen att icke-kompatibla naturer skall åtskiljas och hållas i schack med andlig kunskap. Dualismen i Ekmans teologi blir också svårhanterlig för honom själv, vilket vi här närmare kan gå in på eftersom också det onda i någon mening har Gud som källa.

Ekmans tolkning och användande av ordet tro har en påfallande likhet med den gnostiska grammatiken. Precis som i annan modern gnosticism, där gnosis förmedlar frälsning och är identisk med Gud, är tron hos Ekman också identisk med Gud eller hans natur. Ekman menar dock att frälsningen kommer av att tro på Gud. Men identifieringen av tron med dels den troendes natur och dels med Gud, gör att tron hos Ekman blir något mer än endast något som uttrycker gemenskap med Gud, den blir en storhet i sig. Även om inte tron i sig är frälsande, så får tron i Ekmans teologi funktionen av gnosis, en funktion där tron/gnosis förmedlar sann andlig kunskap som endast kan uppfattas av någon som tidigare erhållit rätt tro/gnosis. Okunskapen, alltså bristen på rätt tro/gnosis, ser Ekman tillsammans med andra nygnostiker som det stora problemet för mänskligheten, alltså något som håller tillbaka en andlig utveckling. Åtminstone för den enskilde individen.

I den gnostiska grammatiken ingår en uppdelning av kunskapen i två olika typer, en andlig och en knuten till den sinnliga verkligheten. Här finns en tydlig parallell till Ekmans tänkande. Ekman delar in kunskapen i två naturer. Den ena kunskapen är andlig, medan den andra kunskapstypen är ett uttryck för människans ”kött”. Ekman bortser inte från förnuftet och dess betydelse, men ser förnuftet som oandvändbart i andliga frågor. Sinneskunskapen som har sitt säte i människans lägre kategorier är alltid i uppror mot uppenbarelseskunskapen som kommer från Gud, och som har sitt säte i människans ande. Denna tudelning mellan de två typerna av kunskap är förenad med ett allmänt gnostiskt synsätt, den är gagnlös och malign när det gäller andliga frågor.

Jämsides med det gnostiska tänkande hos Ekman, som jag påvisat, finns det även tankar hos honom som är förenliga med kristet språkbruk. Han talar på ett icke-asketiskt sätt om den goda skapelsen, vikten av att ta tillvara kroppen och själen och njuta av det materiellt goda. Ibland utta-

lar han sig positivt om människans förnuft. Han ansluter sig också till allmänna kristna trosbekännelser, som till exempel tron på att Jesus Kristus är Gud.<sup>451</sup> Till följd av dessa åsikter blir också den dualism som förekommer i hans teologi i viss mån ”uppmjukad”. Det finns alltså en spänning mellan å ena sidan Ekmans gnostiska teologi och å andra sidan de inslag som har en traditionell kristen utformning. Hur skall denna spänning förstås? Är de gnostiska sidorna enbart inslag i en kristen grundsyn eller råder det ett motsatt förhållande? Är de traditionellt kristna uttalandena enbart inslag i en nygnostisk version av kristen tro?<sup>452</sup> I det avslutande avsnittet kommer jag att behandla dessa frågor.

## 7.6. Ekmans gnostiska kristna grammatik

Det gnostiska grundmönster jag lyft fram hos Ekman kan ses som en kod, eller tolkningsnyckel, mot vilken man bör förstå hans på ytan ofta traditionella kristna språkbruk. En återkommande tanke hos Ekman är exempelvis tanken att den icke-troende människan är ”andligt död”, ett uttryckssätt som är vanligt hos många kristna rörelser. På ytan, på ett rent lingvistiskt plan, ser det alltså ut som om det här rör sig om ett i kristet sammanhang accepterbar teologisk tanke. Med termen ”andlig död” menar dock Ekman något annat än att termen bara skulle beteckna människans frånvändhet från Gud. Begreppet betyder i Ekmans tänkande att Adams (människans) ande, vilken till sitt väsen är identisk med Gud, verkligen dog i syndafallet. På ytan finns det alltså något i termen ”andlig död” som anknyter till traditionella föreställningar, men på ett annat och mer djupt liggande plan i språket så betyder termen något nytt. Termen har blivit försedd med en gnostisk bibetydelse, som är dold för den som inte känner språkbruket ”inifrån”.

En sådan användning av termer som ”andlig död” har, ur en kristen synvinkel, en förförisk karaktär. En teologisk formulering, som på ett rent ordplan överensstämmer med vanlig kristendom, möjliggör ett sorts intellektuellt intrång hos åhörarna. Hon har svårt att värja sig mot den gnostiska bibetydelsen eftersom den går upp för henne först på ett senare stadium, det vill säga när helheten börjat klarna. Tendensen att förse traditionella kristna termer med en ny, gnostisk innebörd, var något som redan Ireneus menade att de kristna gnostikerna gjorde sig skyldiga till. Detta var för honom ett av skälen till varför han såg så allvarligt på den gnostiska utmaningen i hans samtid. Ireneus skriver:

”Error, indeed, is never set forth in its naked deformity, lest, being thus exposed, it should at once be detected. But it is craftily decked out in an attractive dress, so as, by its outward form, to make it appear to the inexperienced ... more true than truth itself. ... and because their language resembles ours, while their sentiments are very different, ...”<sup>453</sup>

Hur vet vi att de gnostiska idéer som på ytan liknar ”vanlig kristendom” i Ekmans texter utgör den teologiska ryggraden i hans tänkande, att användningen av kristna termer och uttryckssätt styrs av den gnostiska grundsyn jag redogjort för tidigare i detta kapitel?

Detta blir framförallt tydligt i den grundläggande roll som Ekmans antropologi har i hans teologiska tänkande. Ekmans identifikation av människans ande med Gud är, som vi tidigare sett, logiskt primär genom att den styr utformningen av övriga delar av hans tänkande. Den är alltså det

---

<sup>451</sup> I slutet på boken *Doktriner* ansluter han sig till tre allmänkyrkliga trosbekännelser.

<sup>452</sup> Det har alltid i den kristna traditionen funnits gnostiska inslag. Om det är så att Ekmans gnostiska sidor enbart utgör ett inslag i ett för övrigt kristet tänkande, så finns det ingen anledning att ställa honom i motsatsställning till traditionell kristendom. Om det däremot är så att hans kristna språkbruk har en sekundär roll och att hans grundsyn är gnostisk, blir det meningsfullt att kontrastera hans teologi med kristet tänkande.

<sup>453</sup> Ireneus 1989 s. 315.



fundament som de övriga idéerna vilar på. Ekmans hänvisningar till en god skapelse får en sekundär roll i hans tanke-system. Tanken på en god skapelse utgör inget teologiskt nav, till skillnad mot mycket klassisk kristendom. Detta får till konsekvens att sådana kristna inslag egentligen skall förstås mot bakgrund av de gnostiska axiomen och inte tvärtom.

Antropologin, tillsammans med de teologiska läror som är designade med denna som utgångspunkt, utgör alltså, vill jag hävda, det teologiska schema mot vars bakgrund det kristna ytspråket skall förstås. Detta schema tar tid att tillägna sig, det krävs en inskolning. Det finns också en del udda inslag i Ekmans ”ytspråk”, som markerar att det är fråga om något annat än ordinär kristen tro. Som exempel kan nämnas hans språkliga vana att tala om ”tro” som ett föremål (som även Gud har).<sup>454</sup>

Vad innebär det att kristna inslag skall förstås mot bakgrund av vissa gnostiska grundaxiom? Tanken på en god skapare förses med en ny innebörd när den sätts in i ett gnostiskt ramverk, där tanken på ex nihilo är upphävd. Den kristna gudstanken transformeras till en ex deo förståelse av skaparen, det vill säga tanken att Gud skapar via emanation och som är en tanke som alltid varit bärande i olika gnostiska teologier. Denna meningsförändring får också återverkningar på förståelsen av vad en människa är. När Ekman talar om människan som Guds avbild, ett kristet språkbruk, förses även denna kristna grundtanke med en ny innebörd. Att vara Guds avbild blir det samma som att vara Gud. Därmed försvinner även tanken på Guds transcendens, tanken att Gud är större, annorlunda och bortom sin skapelse.

Ett annat sätt att svara på frågan vad som är mest grundläggande i Ekmans teologiska tänkande – det kristna eller det gnostiska – är att peka på hans historiska kontext. Tänkandet hos Ekmans lärofader Kenyon har, som visats i kapitel 5, sitt ursprung i miljöer som kan betecknas som genom-syrade av gnostiskt tänkande. Jag har också i kapitel 6 visat på den nära kopplingen mellan Kenyons och Ekmans teologier. Här vill jag också påminna om de resonemang om ”lines of meaning” som jag huvudsakligen förde i kapitel 5. Begreppet lines of meaning innebär att en person som identifierar sig med en annan människas verklighetsupplevelse och idéer också blir bärare av en idétradition.

Ett tredje skäl till att förstå Ekmans teologi som en i grunden gnostisk åskådning är hans uttalade ärende eller budskap. Ekman säger att Gud kallat honom till att informera kyrkan om och lära hela den kristna kyrkan, vad tro egentligen är. Denna upplysning och undervisning handlar om trons natur, vad den är och hur den skall användas. Budskapets kärna är de gudomliga resurser den troende människan kan utrustas med. Det är endast mot bakgrund av en gnostisk förståelse av budskapet som det blir begripligt varför Ekman upplever sin mission som så angelägen.

Är det inte i vår postmoderna tid ointressant att dra gränser mellan gnostisk och kristen kristendom? Är inte allt lika bra? Med en fokusering på språkets grammatik blir många av de frågor som de klassiska teologerna brottades med aktuella på nytt, till exempel frågan om skapelsen innebörd. Vid en jämförelse med en traditionell kristen grammatik klingar Ekmans teologiska anspråk på att företräda en biblisk eller sann kristendom falskt. Även om den absolutistiska sanningsfrågan fallit bort i vår tid, kvarstår dock frågan om rätt varudeklaration om vad som är en kristen identitet. De dogmatiska frågorna är inte döda. Men de behöver kanske förstås på ett nytt sätt.

---

<sup>454</sup> Ekmans bibellärare Kenneth Hagin skriver: “Have faith in your faith”. Hagin 1983 s. 5.



## 8. Den kristna gnosticisomens återkomst

### 8.1. En ny gnostisk väckelse?

När Hans Jonas bok *The Gnostic Religion* publicerades menade en av recensenterna att Jonas hade lyft fram en gammal religion, en intressant sådan, men absolut okänd och sedan länge bortglömd. Under arbetets gång har jag insett att recensentens omdöme var missvisande. Det gnostiska tänkandet med representanter både inom och utanför kyrkan har aldrig lämnat den västerländska kulturen.<sup>455</sup> Naturligtvis har det gnostiska tänkandet förändrat sig och tagit olika skepnader under historiens gång, men det har funnits närvarande på olika områden. Istället för ”bortglömd” skulle jag vilja hävda att det gnostiska tänkandet genomgått en renässans sedan 1800-talet och fram till våra dagar.<sup>456</sup> Detta hänger samman med flera olika faktorer. En sådan är att en del fynd av gnostiska originaltexter började cirkulera redan på 1800-talet, vilket ökade intresset för detta tänkande.

Innan 1800-talets mitt var det främst genom kyrkofädernas anti-heretiska arbeten som den tidiga gnosticisomen kunde lära kännas. Det fanns dock några skribenter, till exempel Arnold, som, enligt mitt förmenande bidragit till att göra gnosticisomen ”rumsren” och som också i förlängningen påverkat den generella inställningen under 1800-talet och framåt att se gnostiskt tänkande som något positivt och som ett alternativ till den etablerade religionen.<sup>457</sup> De arbeten som dessa författare, oftast akademiker och teologer, skrivit, fungerade som en sorts upparbetning av den kulturella myllan för den förändrade inställning till gnosticisomen som var i antågande. Det fanns också ett flertal andra tänkare som inte var teologer eller akademiker, men som inte desto mindre bidrog till att sprida gnostiska idéer och attityder till de bredare folkliga lagren.<sup>458</sup> Även den omfattande utgivningen av kyrkofädernas skrifter, som bland annat initierades genom upptäckten av Hippolytos *Philosophumena* år 1842, gjorde gnostiska tankar kända och bidrog till en debatt som nådde utanför de akademiska kretsarna.

Teosofins grundare, Helena Petrovna Blavatsky, identifierade sig med gnostikerna och deras idéer. Hon menade att gnostikerna var sanna kristna och att kyrkan genom århundradena hade förtryckt dessa. Blavatsky kom att få stor betydelse som popularisator av gnostiska tankar, bland annat blev hennes betydelse stor för Rudolf Steiner, grundaren av den antroposofiska rörelsen, teosofins europeiska kusin.<sup>459</sup> I slutet av 1800-talet publicerades ytterligare en del gnostiska texter,

---

<sup>455</sup> Blumenberg 1974 s. 144: ”The gnostic trauma of the first post-Christian centuries goes deeper than that of the bloody persecutions ...”

<sup>456</sup> Rudolph 1983 s. 368: ”... after-effects of Gnosis beyond its concrete historical existence. It can be traced in various ways and in varying forms ... a kind of transformation (metamorphosis) of gnostic ideas and traditions ... more or less conscious ... reception of gnostic ideas and fragments of systems in modern syncretistic-theosophic sects.”

<sup>457</sup> Här vill jag nämna Gottfried Arnold (1699), August Neander (1818), Jacques Matter (1828) och Ferdinand Christian Baur (1835). Dessa författare har det gemensamt att de framställer gnosticisomen i ett fördelaktigt ljus och kyrkan och dess teologier på ett negativt sätt.

<sup>458</sup> Här kan man nämna Byrons (*Cain: A Mystery* från år 1821) och Blakes (*The Book of Urizen* från år 1794) kulturella inflytande. Mary Ann Atwood skrev en inflytelserik bok om de hermetiska mysterierna som utgavs år 1850. Atwoods bok kom bland andra att påverka Jung, och vissa esoteriska och ockulta kretsar. Merkur 1993 s. 56ff. Det hermetiska tänkandet ses ibland som gnosticisomens sekulära släkting, en variant av gnostiskt tänkande. Festugiere 1949-54 kap. 1.

<sup>459</sup> Spierenburg 1994 vi. Blavatskys böcker *Isis Unveiled* (1877) och *The Secret Doctrine* (1888) innehåller mängder av referenser till kyrkofäderna, som hon anser uppfattade och beskrev gnostikerna på ett felaktigt sätt. I Blavatskys ögon är gnosticisomen en förelöpare till hennes eget tänkande. Joscelyn Godwin menar att Blavatskys *The Secret Doctrine* var: ”... perhaps the most substantial statement of a modern Neo-gnosticism.” Godwin 1994 s. 377.

samtidigt med nyupptäckta mandeiska och manikeiska texter, vilket ytterligare ökade intresset för gnostiska tankar. Publikationer från C. W. Kings (1887) och G. R. S. Meads (1892) pennor fick stor betydelse för exempelvis Blavatskys och Jungs tänkande, och i förlängningen också på idéinnehållet i New Age-rörelsens.<sup>460</sup> Det är ingen överdrift att påstå att teosofin tillhandahöll det allmänna medvetandet med gnostiska idéer.

Många författare under fin de siècle perioden och årtiondena därefter lät sig inspireras av dessa skilda källor. Gustav Meyrink, en medlem i den teosofiska logen i Prag grundad 1891, skrev år 1913 boken *Der Golem*. I boken beskriver Meyrink den materiella världen som fallen och att människan endast kan frälsas genom kunskapen om den egna andens gudomliga ursprung. Den ryska teosofiska rörelsen, som hade många förgreningar i västeuropa, utövade likaså ett inflytande på intelligentian under perioden fram till första världskriget. Exempel är Berdiaev och Solovyev, som kan sägas ha påtagliga gnostiska drag i sina tankesystem.<sup>461</sup> Liknande omdömen fälls även i fråga om W. B. Yeats idévärld och den teosofiska logens betydelse för den irländska litterära rörelsen.<sup>462</sup> Mead grundade år 1907 ett sällskap baserat i London, *The Quest Society*, där man erbjöd föreläsningar och studier i bland annat esoterisk visdom och i religionshistoria. Personer som Yeats, Scholem och Buber deltog i dessa lektioner och bidrog med alster till Meads tidskrift *The Quest*. Av teologiskt intresse är också att Rudolph Bultmanns arbeten om mandeismen publicerades exempelvis i *The Quest* i mitten av 1920-talet.<sup>463</sup> Carl Gustav Jungs huvudsakliga kunskap om gnosticismen grundar sig på Meads böcker i ämnet. Jungs gnostiska myt, *Seven Sermons to the Dead*, handlar om att människan kan vinna försoning och frälsning genom självinsikt eller självkunskap och att människan betraktas som ”död” därför att hon saknar gnosis.<sup>464</sup> Rudolf Steiner blev år 1902 ledare för den teosofiska rörelsen i Tyskland, Schweiz och Österrike-Ungern. Under Steiners ledning gav den tyska teosofiska rörelsen ut flera populärpublikationer om gnosticismen mellan åren 1903-1910. Steiner ville bland annat visa på att den sanna kristendomen låg i de gnostiska texterna.<sup>465</sup> Samtidigt fortsatte bokutgivningen från den akademiska världen i samma ämne.<sup>466</sup>

---

<sup>460</sup> King identifierar exempelvis tempelriddarorden, rosencreutzarna och frimureriet som bärare av gnostiskt tankegods. Se King 1887 s. 375ff. King spelade en viktig roll för Blavatskys kunskap och uppfattning om gnosticismen. Mead spelade också en viktig roll som populariserare av gnosticismen. Förutom den påverkan han utövade på C. G. Jung (se Noll 1994 s. 83f), populariserade Mead gnostiskt tankegods på Teosofiska samfundets förlag, med titlar som *Simon Magus, an Essay* (1892), *The Gnostic Crucifixion* (1907), *Thrice-Greatest Hermes* (1906), *Fragments of a Faith Forgotten: Some Short Sketches Among the Gnostics Mainly of the First Two Centuries* (1906). Som redaktör för serien *Gnostiska ekon* hade Mead denna förhoppning: ”Under denna samlingsrubrik utges nu en serie av små böcker, hämtade från eller grundade på antikens mystiska, teosofiska och gnostiska skrifter, i syfte att för den ständigt växande kretsen av intresserade människor förstärka ekot från deras andliga förfäders mystiska erfarenheter och grundläggande tradition. Det finns många som älskar andens liv och som längtar efter den gnostiska uppenbarelseens ljus, men inte är tillräckligt rustade att läsa de gamles originalskrifter eller utan ledning följa tråden i lärda forskningsarbeten. Dessa små volymer är således avsedda att tjäna som en introduktion till studiet av den mer komplicerade litteraturen inom området; och det är min förhoppning att de för somliga, som ännu inte ens hört talas om gnosis, kan verka som trappsteg mot högre ting.” Noll 1994 s. 352. Se Tacey 2001 s. 22ff. om Jungs inflytande på New Age rörelsen.

<sup>461</sup> Maria Carlson menar att den ryska teosofins idéer kan karaktäriseras som ett: ”... contemporary Gnostic gospel.” Carlson 1993 s. 3.

<sup>462</sup> Boyd 1922 s. 214f.

<sup>463</sup> Meads inflytande på författare och poeter som exempelvis W. B. Yeats tecknas bland andra av Virginia Moore, som menar att Yeats kunskap om och förståelse av den västerländska esoteriska traditionen kommer från Meads bok om Hermes Trismegistos. Utifrån nämnda bok av Mead gjorde Yeats även historiska kopplingar mellan Graallegenderna och gnostiska sekter som massenerna.

<sup>464</sup> Se Noll 1994 s. 82f. Se Almqvist 1997 s. 74ff. om Jungs gnostiska tankegods i *Seven Sermons to the Dead*. Jung uppfattar själv teosofin som gnostisk: ”Theosophy, together with its continental sister, Anthroposophy, these are pure Gnosticism in Hindu dress.” Jung 1957-1979 s. 83.

<sup>465</sup> Stark 1981 s. 74.

<sup>466</sup> Här kan exempelvis von Harnacks bok om Markion nämnas och Reitzensteins bok om det iranska återlösningsmysteriet. Även Bultmanns bok om den primitiva kristendomen behandlar gnosticismen. Bultmann

En förklaring till det intresse för gnostiskt tänkande som textfynden bidrog till är det växande missnöjet i slutet av 1800-talet med den etablerade kyrkans dogmer och maktmissbruk. Detta missnöje fann ett utlopp i gnostiskt tänkande som uppfattades som ett alternativ till framförallt de kyrkliga dogmerna. Missnöjet var dock inte bara riktat mot den kristna kyrkan, utan mot västerlandets olika ”kanon”, det vill säga olika upplysningsideal, inte minst övertron på förnuftet och den materiella utvecklingstanken. De upplevdes som sterila och försnövande.<sup>467</sup>

Herman Hesse och Thomas Mann är två författare som gav uttryck för intresset för gnostiskt tänkande. I Hesses böcker *Demian* (1919) och *Steppenwolf* (1927) samt Manns *Joseph* (1926), finns gnostiska teman närvarande. Mann beskriver hur urmänniskan, Guds första kämpe i kriget mot det onda, emanerat från den gudomliga källan för att sedermera falla i förälskelse med sin egen bild. Detta får till följd att hon glömmet bort sitt gudomliga ursprung och sin gudomliga natur, och fjättras i materien. I denna process skapas världen. Gud sänder ytterligare en budbärare för att väcka de slumrande själarna och locka fram en längtan efter det gudomliga hemmet. Hesse utgår från att tillvaron och existensen präglas av alienation och fragmentering, som beskrivs som en förödelse av ”anden”. Lösningen på en sådan situation är förmedlingen av insikten att människans själ egentligen är ett med den odelbara gudomliga kreativa grunden i tillvaron. Hesses ensamma och missnöjda västerländska hjältar längtar ofta efter en ”ny mänsklighet” eller en ”ny födelse”, istället för livet i det alienerade teknologiska samhället.<sup>468</sup>

Ett annat exempel på en inflytelserik kulturperson som beskrivs vara influerad i sitt författarskap av gnostiska idéer är Artaud. Hutin menar att Artauds tanke att denna världen är ett resultat av en ond, fallen och depraverad demiurg, och att sann befrielse från denna tillvaro innebär en flykt från den fysiska verkligheten, är exempel på gnostiskt tänkande.<sup>469</sup> En annan författare som i vissa delar av sitt tänkande beskrivs som gnostiskt influerad är Franz Kafka. Bland annat ses Kafkas syn på Gud som uttryck för gnostiskt tänkande. Kafka uppfattar Gud som fallen och skild från sin egen lag och essens, en despotisk härskare som skurit bort människan från det eviga livet. Han menar också något motsägelsefullt att Gud i sitt sanna väsen själv är denna evighet och att människan oupplösligt hör samman med Gud.<sup>470</sup>

Medvetenheten om och intresset för gnostiskt tänkande accentuerades ytterligare av de fynd av gnostiska texter som gjordes i Nag Hammadi i mitten av 1940-talet. Det stora intresset för Nag Hammadi-fynden kan iakttas i hela kulturen både i den religiösa och i den sekulära sfären. I västerlandets kulturella strömning, från romantiken och fram till våra dagar, kan man alltså iaktta en sorts rehabilitering av gnosticismen. Det är inte helt missvisande att tala om gnostisk väckelse, och det är i denna strömning man skall placera in Ekmans teologiska inspiratör Kenyon och efterföljarna till dennes teologi. Denna strömning utgör också en resonansbotten till Kenyons egenartade teologi och förklarar den gnostiska karaktären i hans läror och tänkande.<sup>471</sup>

---

skriver: ”The most thorough-going attempt to restate the redemptive work of Jesus in Gnostic terms is to be found in the Fourth Gospel.” Bultmann 1956 s. 197.

<sup>467</sup> En gnostisk text, *Pistis Sophia*, publicerades år 1851 i en översättning på latin av M. G. Schwartze. Innan 1800-talets slut hade texten även översatts till tyska, franska och engelska.

<sup>468</sup> Quispel 1978 s. 492ff.

<sup>469</sup> Hutin 1971 s. 113ff. Artaud (1896-1948).

<sup>470</sup> Jfr. Sokel 1995 s. 147ff.

<sup>471</sup> McConnell 1990 s. 24ff. Kenyon erkände själv att han använde tankar från grundaren av Christian Science, Mary Baker Eddy. Här beskrivs Kenyon också vara påverkad av Ralph Waldo Emerson och New England-transcendentalismen. Myten om den frälste frälsaren (salvator salvandus) dryftades av bland andra Spengler. Kanske har Kenyon inspirerats av denna myt när han utformade sin nya försoningstyp där frälsaren skulle födas på nytt. Se Spengler 1968 s. 212ff.

Varför råder det i vår kultur fortfarande en omedvetenhet om den ”gnostiska väckelse” vi tecknat konturerna av? Det hör förmodligen samman med vår oförmåga att idag känna igen yttringarna av gnostiskt tänkande.<sup>472</sup> Denna oförmåga beror bland annat på att vår förståelse av vad som tidigare varit alternativet till gnostiskt tänkande, ortodox kristendom, ”utarmats” och också blivit ”bortglömd”. Det är idag svårt att hitta en kontrast mot vilken det skulle gå att spegla ett alternativ till olika former av gnostiskt tänkande.<sup>473</sup> Men även den som har ingående kunskap om ”klassisk kristendom” kan ha svårigheter att upptäcka den ”väckelse” som finns närvarande. Kanske beror denna ”blindhet” på vissa kulturella och intellektuella fördomar. Vi kan inte tro att sådant som borde höra till ett passerat stadium i utvecklingen kan utöva dragningskraft på den moderna ”upplysta” människan.

Vilka förklaringar finns det till att den gnostiska strömningen lockar och har slagit rot i vårt samhälle? Det finns faktorer i vårt moderna samhälle som gynnar en gnostisk livsinställning. Människor som ser livet som präglad av tragik, och som kanske upplever en känsla av övergivenhet och kraftlöshet när det gäller att handskas med ett samhälle i snabb förändring, kan finna det nygnostiska budskapet tilltalande. Livet i ett högteknologiskt samhälle som hela tiden transformeras, kan förstärka människans medvetenhet om att hon är en ändlig historisk varelse som så att säga ”för alltid” är tvungen att leva på föränderlighetens hav. En sådan livskänsla kan skapa en sorts ”trötthet” och ångest inför framtiden. Framtiden blir hotande. Det nygnostiska budskapet tillhandahåller här en ”lösning”. Människan erbjuds att på olika sätt kunna lämna det temporala. Istället för att uppleva sig själv som en vanmäktig människa kan hon genom en ny insikt ta steget från det temporala till det eviga. Framtiden byts ut mot ett ”evigt nu” och människan förvandlas till en allsmäktig gestalt, en supermänniska som genom gnosis kan kontrollera sin livssituation. Framtiden förvandlas från att vara något hotande till att bli, exempelvis genom aktiv visualisering, ett ymnighetshorn varur människan kan få omedelbar andlig och materiell utdelning.

I andens värld, eller ute på World Wide Web, kännetecknas tillvaron av ”omedelbarhet”, något som hela tiden förefaller vara inom räckhåll, precis på gränsen att bryta igenom, bara människan inser att allting är möjligt med rätta tankar. Flykten in i evighetens nu genom olika former av ordmagi eller sinnesmagi, tänks frigöra den fantastiska men dolda potential som människan egentligen redan äger. Detta tänkande kan sägas vara en omtolkning av den kristna tanken på att Guds rike finns mitt ibland oss.<sup>474</sup> Riket finns i denna omtolkning inte längre ”bland oss” utan längst inne i vårt sanna väsen, i anden. Ord som ”hopp”, ”delaktighet” och ”kamp” med tillvarons livsvillkor, uttrycker för den moderna gnostikern något ”oandligt”. Dessa ord signalerar en brist på rätt kunskap som tar sig uttryck i den oupplysta individens ”själiska” tro.

Det finns emellertid djupare förklaringar, som här enbart kan antyd, till varför gnostiskt tänkande slagit rot och idag grönskar. Den kristna tanken på naturen och världen som en god skapelse, har alltsedan senare hälften av 1800-talet blivit gradvis undanträngd till följd av olika utvecklingstendenser. Inte minst de naturvetenskapliga upptäckterna med Darwin som exempel, har varit en stark bidragande faktor. Skapelsetankens bortbleknande som en del teologer pekat på, innebär i praktiken att det inte längre existerar något värn mot uppfattningar som i likhet med gnosticismen nedvärderar eller till och med förklarar naturen och världen som ond. Till detta kan anföras att en del naturvetenskaplig kunskap, till exempel evolutionsläran, tenderar också att

---

<sup>472</sup> En person som tidigt uppmärksammade gnosticisomens inflytande på den moderna kulturen är den i USA välkände tysk-amerikanske filosofen Eric Voegelin, som är känd för sin analys av de moderna ideologiernas ursprung i gnostiskt tänkande.

<sup>473</sup> Noll 1994 s. 44ff.

<sup>474</sup> Luk 17:21: ”Icke heller skall man kunna säga: Se, här är det, eller: Se, där är det, ty Guds rike är mitt ibland er.”

förstärka bilden av naturen som amoralisk kraft, det vill säga en blind och okontrollerbar makt som utifrån en mänsklig synvinkel därför kan te sig skrämmande. De stora mänskliga katastroferna under 1900-talet, första och andra världskriget har sedan ytterligare bidragit till att fördjupa en pessimistisk livskänsla, där den naturliga slutsatsen för många människor har blivit att världen är mer eller mindre ond. Sedd mot bakgrund av denna historiska utveckling är det inte svårt att förstå behovet av att fly denna verklighet. Den moderna gnosticismen i dess olika skepnader är på sätt och vis en naturlig livshållning i en sådan kulturkontext. Den tillhandahåller en ”lösning” på det onda i tillvaron.

Jag vill peka på en sista faktor som bidragit till att skapelsetanken bleknat bort (eller förändrigats). Den faktorn finner man till exempel i Hegels teologiska tänkande. O'Regan hävdar att Hegel endast på ytan bekänner sig till creatio ex nihilo tanken i sin skapelseteologi, vilket framgår av hans likställande av skapelsen av världen med tanken att detta egentligen skedde inifrån Faderns djup. Hegel har alltså vad man inom teologin kallar för ett creatio ex Deo perspektiv. En följd av creatio ex Deo tanken är, att om skapelsen under 1800-talet började betraktas som ond, måste det i en förlängning även innebära att Gud som ansvarig för skapelsen också i någon mening var ond. Är det tänkbart att förekomsten av en gnostiskt färgad skapelseteologi hos en ledande tänkare kan ha bidragit till att tanken på en god skapelse och en god skapare så småningom försvagades?<sup>475</sup>

I de följande avsnitten kommer jag att presentera två exempel, filmen Matrix, som består av tre delar, och James Redfields böcker, på modern gnosticism förlagda till nutiden för att illustrera att nygnosticismen har samtida relevans och inte är i avtagande, utan snarare tvärtom fortsätter att breda ut sig såväl i allmänskulturen som i kristna sammanhang. Ekman, Redfield och Matrix kan ses som yttringar av en gemensam västerländsk idétradition som bärs upp av namn som Joakim av Fiore, Paracelsus, Böhme, Swedenborg, Hegel, Schelling, Emerson, Baur, Quimby, Mary Baker Eddy, Blavatsky, Mead, Jung, Hesse och Kenyon.

### 8.1.1. The Matrix

Många har fascinerats av filmen Matrix tekniska nymodigheter och av dess religiösa övertoner. I den första filmen kontaktas huvudpersonen Neo av en befrielsegrupp som förklarar för honom att den tillvaro han tror sig leva i egentligen är en datorsimulering som kallas *The Matrix*. Matrix har skapats av ”Artificial Intelligence”, som är ett ont väsen. Det döljer sanningen för människan och håller henne fången i okunskap i Matrixvärlden. Människorna i Matrix lever ett till synes vanligt fysiskt men simulerat liv, samtidigt som maskinerna, vilka har tagit över den verkliga världen, utvinnet energi från människorna. På stora ”bondgårdar” ligger människorna fångna och sovande i någon form av behållare eller livmoder, medan de fungerar som batterier för maskinvärlden.

Det finns dock några fria individer utanför Matrix som försöker befria de sovande och inkapslade människorna från deras drömtillvaro. Ledaren för motståndgruppen, Morpheus, vet att Neo egentligen är ”The One”, en messiasgestalt, den som skall komma och föra människorna till frihet och besegra de onda maskinerna för gott. När Neo har väckts av frihetskämparna kämpar Neo tillsammans med dessa mot maskinernas förslavande av mänskligheten. Neo börjar också efterhand att tro på och acceptera sin roll som Messias. Morpheus säger till Trinity, en kvinna i befrielsegruppen: ”We’ve done it. We found him.” Varpå Trinity svarar: ”I hope you are right.”

---

<sup>475</sup> O'Regan 1994 s. 143ff. O'Regan menar att Hegel vad gäller skapelseteologin står i en Böhmisk-gnostisk tradition, en tradition som Hegel var väl förtrogen med.

Morpheus replikerar: "I don't have to hope. *I know it.*" De kursiverade orden är signifikativa för ett gnostiskt tänkande.

I *Matrix Reloaded*, den andra delen i trilogin, har människornas sista fria stad Zion, lokaliserats av maskinerna. Zion rustar för krig under tiden som maskinernas arme rycker fram. Morpheus mobiliserar människorna i staden för att försvara friheten, men vet samtidigt att sann frälsning inte går att nås med militär makt. Morpheus ordnar därför tid och resurser för att Oraklet, en sorts profetgestalt, skall ta kontakt med Neo. Neo har under tiden fått alltmer kontroll på sin potential inne i Matrix, men han plågas samtidigt av visioner som är avsedda för att sätta Neo och hans förmågor ur spel. Men med ny information från Oraklet flyttar Neo, Trinity och Morpheus kampen in i själva Matrix, i förhoppning att Neo där ska vinna frälsning för Zion.

I den sista filmen stegras kriget mellan maskinerna och människorna. Under kampen mot fienden uppstår emellertid ett nytt hot. Inom befrielsegruppen har ett ondsint program, Smith, vunnit insteg hos en av medlemmarna. Smith växer sig allt starkare och hotar slutligen att förstöra hela Matrix tillsammans med den verkliga världen. Neo och Trinity reser in i maskinernas stad. Neo möter där den yttersta makten i maskinernas stad och sluter ett avtal, ett sista hopp för världen. Kriget avslutas i och med Neos envig mot Smith.

Historien i Matrix har flera paralleller till gnostiskt tänkande. Bland annat när det gäller synen på människan som fångad i en skenvärld och hur detta problem skall lösas. Precis som Sophia skapade demiurgen på grund av stolthet, initierade människan, berusad av sin egen förmåga, en sorts förlaga till Matrix, som sedan blev en självständig makt (demiurgen). Morpheus förklarar: "We [mänskligheten] marveled at our own magnificence as we gave birth to Artificial Intelligence." AI:s maktövertagande över Matrix sker sedan i en sorts hybris över den egna skaparförmågan. Det mänskliga upphovet till datorerna är nu bortglömt och AI tror sig nu vara den enda guden. Denna "glömska" hos demiurgen var ett framträdande tema hos de antika gnostiska rörelserna.

Denna avkomma – AI – är likt Sophias demiurg präglad av okunskap. AI tror sig felaktigt vara Gud den högste och är ovetande om sitt eget ursprung. Morpheus beskriver vidare AI som "a singular consciousness that spawned an entire race of machines". Vi har här en parallell till demiurgens skapelse av arkonerna (maskinerna) och den materiella världen. Matrix är som påtalats en datorsimulering, "a prison for your mind". AI (demiurgen) kapslar in människan i ett fängelse, som simulerar den materiella verkligheten. Den vanliga eller sanna verkligheten finns alltså utanför Matrix, ungefär som på samma som människornas andliga ursprung ligger utanför den fysiska världen i den gnostiska filosofin. Morpheus förklarar för Neo: "As long as The Matrix exists, the human race will never be free." och han tillägger: "The Matrix is the world that has been pulled over your eyes to blind you."

I Nag Hammadi-texterna beskrivs människans grundläggande problem i termer av sömn, blindhet, okunskap, druckenhets, mörker, natt, medan lösningen på människans dilemma uttrycks i ord som, vakenhet, kunskap, att vara seende, ljus, dag. Morpheus, för övrigt namnet på grekernas gud för drömmar och sömn, uppenbarar för Neo att Matrix är "a computer generated dreamworld." I Neos uppvaknande och tillnyktring på skeppet Nebukadnessar möts han av ett skarpt ljus, kanske en bild på det andliga, vilket tillfogar Neo smärta i ögonen därför att han aldrig använt sina fysiska ögon. Allt Neo hitintills "sett" har skett inuti det egna sinnet, i en sorts dröm – Matrix. Precis som de antika gnostikerna förklarar Morpheus att den fysiska smärta Neo upplever i kampsportsträningen inne i Matrix inte har något att göra med hans kropp, smärtan är liksom kroppen en illusion. Upplevelserna av smärta är något som endast finns i Neos sinne.



Parallellerna mellan Neo och *salvator salvandus* (den frälste frälsaren) är uppenbara. För att Neo skall kunna förmedla gnosis till andra människor måste han först själv ha erhållit gnosis. Neo får lära sig om den sanna verklighetens struktur och sanningen om den egna identiteten. Dessa lärdomar tillåter Neo att bryta mot den simulerade materiella världens lagar som han nu förstår är en illusion. Neo delger andra människor denna gnosis i en av filmens slutscener för att befria dessa från sinnets fångelse, Matrix. Neo fungerar här som en sorts gnostisk återlösare, en figur från en annan sfär, som stiger in i den simulerade materiella världen för att implantera frälsande gnosis om mänsklighetens sanna identitet och om verklighetens sanna struktur och på så sätt kan den som förstår och inser budskapet räddas.

Ytterligare en parallell till gnostiska tankar är agent Smiths funktion. Han är ”motståndaren” som vill hindra alla som vill lämna Matrix och beskrivs som en ”väktare”. AI skapade agenterna (Smith) för att de skulle fungera som vakter. De skulle bevaka alla dörrar och hålla alla nycklar till Matrix. Agenterna och deras uppdrag påminner om de avundsjuka arkonter som demiurgen skapat, för att hindra gnostikern att lämna fångenskapen och återvända till den andliga sfären.

Neo lyckas dock besegra agenterna därför att han inser att han inte behöver följa ”lagarna” i Matrix, vilket agenterna måste göra. Neo kan genom sin nyvunna insikt böja och bryta dessa principer. När Neo insett att AI alltid skulle vinna om han följde den ”rationella intelligensen” (lagarna) i Matrixvärlden, så använder Neo istället sitt upplysta medvetande (högre intuition) för att segra över härskarna i Matrix. I filmen verkar detta andliga upplysta ”sinne” syfta på människans förmåga att använda sin föreställningsförmåga för att påverka eller uppnå kontroll över både den inre och den yttre miljön. Både i filmen och i gnostiskt tänkande finns tanken närvarande att den gudomliga gnistan i människan ger en förståelse som överstiger den högsta arkontens/agentens förmåga och med vars hjälp den upplyste kan bemästra tillvaron. Ekmans användning av ordet tro har här en liknande funktion. Med hjälp av tron eller av fantasin, kan den troende precis som Neo, också kontrollera såväl den inre som den yttre världen och inte låta sig styras av negativa omständigheter. Neo och trosförkunnaren har ett likartat förhållningssätt till verkligheten.

Det är slående att Neo övervinner agent Smith i filmens sista strid precis när Neo till fullo insett att Matrix är en illusion och att agent Smith inte kan bryta mot lagarna i Matrix. Smith absorberar eller ”sväljer” Neo och det ser ut som att Neo är på väg att förlora den avgörande striden. Neo ”blir ett” med Smith, i vad som kan tolkas som en andlig försoning. Men Smith kan inte i längden stå emot Neos ”natur” och förintas slutligen inifrån. Här förefaller det finnas det en parallell till JDS-försoningen inom trosförkunnelsen. De menar att Jesu kroppsliga offer måste åtföljas av att Jesus också dör andligen. Först då kan människan få frälsning eftersom syndafallet bestod i att Adams (människornas) ande dog. Denna andliga död innebär att ha ”Satans (Smiths) natur”, att vara övergiven av Gud. Satan ser alltså ut att ha ”absorberat” Jesus, att ha besegrat honom fullständigt. Men så väcker Gud upp Jesu döda ande och Satan förlorar slaget, så att säga ”inifrån”.

### 8.1.2. James Redfield

James Redfields böcker om de andliga insikterna är avsedda att presentera en lösning på den moderna människans livssituation, som han menar präglas av samhällslig och existentiell oro. Redfield skriver i sina böcker att människan är utsatt för en konspiration från kyrka och stat, som vill förhindra att urgamla insikter skall komma människan till del. Dessa sanningar skulle kunna rubba tilltron till den kristna kyrkans förkunnelse. Avsikten med Redfields elva ”insikter”,

presenterade i tre böcker, är att informera människan om att det finns en djupare kunskap för människan att få om henne själv, en kunskap som ger insikt i hennes sanna livsmål.

Redfield anser att det pågår ett nytt andligt uppvaknande i hela den mänskliga kulturen. Ett allmänt uppvaknande har skett som beror på att vad han kallar för en "kritisk massa" har uppstått. När tillräckligt många människor har upplevt den nya andligheten blir följden att alla andra människor också kommer att påverkas i positiv riktning: "När den kritiska massan av mänskligt medvetande får grepp om denna helhet, denna större "Världsvision", breder visionen ut sig på ett naturligt sätt".<sup>476</sup>

Det andliga uppvaknandet innebär också, menar Redfield, att skapelsen av en ny och mer fullständig världssyn än den gamla teknologiskt orienterade synen på världen.<sup>477</sup> Ett av de stora hindren för uppvaknandet är "Fruktan". Fruktan sägs blockera energins flöden och förhindra utbredandet av andlig insikt, bönesvar och utveckling.<sup>478</sup> I förbigående kan nämnas att gnostiskt sinnade andliga ledare från romantiken och framåt som Mary Baker Eddy, Trine och även Kenyon, menade att "fruktan" var en andlig storhet i sig som hindrade människan att tillägna sig sin fulla inneboende potential. Även Ekman betonar starkt fruktans negativa inverkan på den troende människans förmåga att realisera trons oerhörda möjligheter.

Redfield skriver om att människans liv är ödesbestämt och att olika tillfälliga "sammanträffanden" är tänkta att leda henne mot specifika mål. Människans uppvaknande sker bland annat genom att hon inser betydelsen av vissa sammanträffanden som inträffar i hennes i livet. Dessa skall leda människan till en ny förståelse av hennes liv, hennes natur och även kosmos sanna natur.<sup>479</sup> Människan sägs nu "uppleva" att hon inte lever i ett materiellt universum, utan i ett andligt universum, ett universum som är ren dynamisk energi. Intuitivt kan den andligt väckta uppleva att allt liv är helig energi, och att alla människor är andliga varelser: "We realize that we are spiritual beings with great potential ... but we are also part of God and have the same creative power as this great source."<sup>480</sup> Här kan nämnas att Ekman författat en bok med titeln *Det kreativa sinnet*, som bland annat handlar om hur den troende kan använda "fantasin" för att med det kreativa sinnet realisera andliga mål.

Människan kan dessutom projicera "energin" genom att fokusera på att en viss önskan skall realiseras. Den kosmiska energin sägs direkt reagera på detta och resultatet låter inte vänta på sig.<sup>481</sup> Alltför ofta, menar Redfield, har människor "kapat" relationen med energikällan och lever därför ett osäkert liv präglad av svaghet. Strävan efter att ha en ständig kontakt med den andliga energin gör att människan växer andligt. Om människan känner till sitt personliga uppdrag ökar flödet av "mystiska" sammanträffanden och människan leds så mot sin bestämmelseort.<sup>482</sup> Människan kan också lära sig hur hon kan "passera svalget" mellan den fysiska världen och den osynliga världen varifrån människan kommit och till vilken hon skall återvända efter den fysiska döden.

Redfield menar att det andliga växandet kommer att ta människan till allt högre "energinivåer", för att slutligen transformera kroppen till en andlig form och förena denna med den andliga sfären. Denna förening innebär slutet på cykler av födelse och död.<sup>483</sup> Svårigheten med att

---

<sup>476</sup> Redfield 1996 s. 39, 399.

<sup>477</sup> Redfield 1998 s. 105ff, 111, 171.

<sup>478</sup> Redfield 1998 s. 42, 104. Se också Redfield 1996 s. 31, 208, 240.

<sup>479</sup> Redfield 1993 s. 13ff.

<sup>480</sup> Knight 2000 s. 1ff.

<sup>481</sup> Redfield 1996 s. 51.

<sup>482</sup> Redfield 1998 s. 20f.

<sup>483</sup> Redfield 1998 s. 31, 158, 171, 196.

etablera ”det andliga” och att växa ”andligen” ligger i att hålla fast vid ”visionen” under daglig bön.<sup>484</sup>

Historiskt sett, menar Redfield, har det alltid funnits insikter om att det latent existerar en sinnets kraft inom alla människor, som utför eller påverkar det som skall ske i framtiden. Denna kraft ibland har kallats troskraft, positivt tänkande eller bönekraft.<sup>485</sup> Det är då denna kraft som gör det möjligt att hålla fast vid visionen av en andlig värld, och som bygger upp ”energin” i alla människor för att visionen så skall kunna bli verklighet. Redfield lyfter fram gnostikerna som exempel på sådana som han menar har haft en korrekt förståelse av sann andlighet, en sorts föregångare till hans egen metafysik:

”Vilka var ’De andliga’? ... efteråt blev de flesta av ’De andliga’ fördömda som gnostiker och bannlysta. När jag frågade vad de menade med det förklarade de att insikterna inte skulle bli godtagna innan kyrkan hade löst vad de kallade det gnostiska dilemma. Gnostikerna, mindes jag nu, var de tidiga kristna som ansåg att de som följde denne ende Gud inte bara skulle vörda Kristus utan också anstränga sig att efterlikna honom i pingstens, hänryckningens anda. Den efterföljelsen sökte de beskriva i filosofiska termer, som en praktisk metod. När den första kyrkan formulerade sina dogmer kom man så småningom att betrakta gnostikerna som självrådiga som inte trosvisst ville överlämna sitt liv åt Gud. För att bli en sann troende, hävdade de tidiga kyrkofäderna, måste man lämna förståelse och analys bakom sig och nöja sig med att leva sitt liv i gudomlig vägledning, följa Guds vilja sådan den i varje enskilt ögonblick uppenbarade sig, men nöja sig med att förbli okunnig om hans övergripande plan. Gnostikerna anklagade den kyrkliga hierarkin för tyranni och invände att deras trosbegrepp och metoder faktiskt var avsedda att underlätta den ”underkastelse under Guds vilja” som kyrkan krävde i stället för att låta det stanna vid en läpparnas bekännelse som för kyrkans män. Slutligen förlorade gnostikerna och blev utestängda från alla kyrkliga funktioner och de kanoniska skrifterna. Deras trosföreställningar gick under jorden tillsammans med de många hemliga sekterna och ordenssällskapen. Ändå fanns dilemma kvar.”<sup>486</sup>

Redfield antyder i ett annat sammanhang att det gnostiska tänkandet funnits i västerlandets kultur som en underjordisk ström, vilken ibland också har flutit upp till historiens yta.<sup>487</sup> Citatet ovan visar att Redfield identifierar sig med gnostikerna och deras form av andlighet.

Redfield räknar med, precis som inom gnosticismen, att det existerar en skillnad mellan det andliga och det materiella.<sup>488</sup> Det materiella ses av Redfield inte som helt ont, men det skall ändå omvandlas till vad Redfield kallar ”andlig energi”.<sup>489</sup> Människan sägs, vilket gnostikerna också menade, vara en andlig varelse med en närmast obegränsad inneboende potential: ”Are we clones of God(dess) in a way? Yes ...”.<sup>490</sup> Potentialen måste dock förlösas för att kunna komma i funktion. En människa som fått denna potential förlöst har tillgång till såväl andlig som materiell rikedom. Tanken på framgång inom trosförkunnelsen ligger nära detta synsätt.

Redfield menar att människan skall ta emot insikten om vem hon egentligen är och börja ”flöda” i enlighet med de andliga lagarna.<sup>491</sup> Människan är ett med Gud och har del av samma kreativa

---

<sup>484</sup> Redfield 1998 s. 27ff.

<sup>485</sup> Knight 2000 s. 1ff.

<sup>486</sup> Redfield 1998 s. 96.

<sup>487</sup> Redfield 1998 s. 111f, 186.

<sup>488</sup> Redfield 1998 s. 108ff. Se också Redfield 1996 s. 156f.

<sup>489</sup> Redfield 1996 s. 350.

<sup>490</sup> Knight 2000 s. 1ff.

<sup>491</sup> Redfield 1996 s. 25.

energi som Gud använder. ”Allting” sägs genomsyras av en enda andlig energi. Denna ”energi” kan med tanken och bönen manipuleras:

“Prayer is energy, vision, and influence that we direct with our attitudes that is constant. ... we all have this creative power that comes out of us that influences what happens to ourselves in life, influences others, and the culture. Depending upon our thoughts and wishes, this power can either have a very positive or negative effect ... Prayer power goes out and creates that future and reality.”<sup>492</sup> Ekman syn på bön påminner i hög grad om Redfields koncept. Ekman menar också att den troende människan kan använda den inneboende kreativa kraften för realisera olika mål. Det följande citatet från Redfield rymmer många överensstämmelser med Ekman tänkande:

”One of the things I talk about in my new book is that we can strengthen our prayer power ... First you have to get your thoughts right, where you are using your prayer power correctly, and then the power will get turned up within you. This is a matter of creating with the power of our faith and expectation and visualizing ... ”<sup>493</sup> Ekman talar precis som Redfield om vikten av att först lära sig att tänka rätt tankar och att dessa tankar tillsammans med ”munnens bekännelse” kan framskapa det man i sinnet föreställt sig.

Sjukdomar och sociala problem kan försvinna om människan bara lär sig att ”vibrera” i rätt tempo och tänka positiva och upplyftande tankar om samhället och människor: ”Det är mitt budskap, tanken att vi innerst inne vet hur vi ska ta del i vårt tillfrisknande, både fysiskt och emotionellt. Vi kan bli inspirerade att skapa en högre, mera ideell framtid, och när vi gör det sker mirakler... Det är bara en fråga om att samlas kring den rätta visionen.”<sup>494</sup> Även här är överensstämmelsen med Ekman läror slående. Visserligen talar inte Ekman om att lära sig att ”vibrera” bort sjukdomar, men han menar att de med rätt tänkande kan försvinna.

Redfields bönetyp är sammankopplad med människans insikt om vem hon egentligen är. När den begränsade energin som finns i människan kopplas samman med den gränslösa gudomliga energin, genom insikten, frigörs bönen makt och kraft, som förut varit låst av människans okunskap. Intuitiva tankar är medskapande i enlighet med universums gränslösa gudomliga energi. Den upplysta människan skall vara en ”möjlighetstänkare”. Det är fullt möjligt för människan att skapa ett himmelrike på jorden, ett andligt himmelrike, där frihet från materia och kroppens begränsningar gradvis uppnås i takt med att människans blir alltmer andlig: ”Vi arbetar för att göra den fysiska sfären mera andlig”.<sup>495</sup> Energin som Redfield menar genomsyrar allting är en energi som ligger bortom gott och ont. Här finns en tydlig skillnad gentemot Ekman som inte talar om någon neutral ”energi”, utan menar att det uteslutande är fråga om Guds ”energi”.<sup>496</sup>

Redfields diagnos av den moderna människans problem kan sammanfattningsvis uttryckas som att människan främst lider brist på sann insikt och kunskap om den egna identiteten och den egentliga samhörigheten med den ”universella energin”.

## 8.2. Den kristna gnosticismen – dess budskap och dragningskraft

Philip J. Lee menar, som vi såg i kapitel 3, att det existerar en bred närvaro av gnostiskt tänkande i den amerikanska protestantismen. Jag har i min avhandling bekräftat och ytterligare tillfört

---

<sup>492</sup> Knight 2000 s. 1ff.

<sup>493</sup> Knight 2000 s. 1ff.

<sup>494</sup> Redfield 1998 s. 63.

<sup>495</sup> Redfield 1996 s. 43. Se även Redfield 1998 s. 30f.

<sup>496</sup> Ekman använder inte termen ”energi” i sina böcker.

material till Lees kulturdiagnos genom att fokusera på trosrörelsens teologi både på amerikansk och svensk mark. Den gnostifiering av kristendomen som Lee vill uppmärksamma förefaller ha ännu större utbredning än vad som framgår av hans bok. En sådan analys av den protestantiska kristendomens idéutveckling är emellertid inte speciellt vanlig.

Hur ska man karaktärisera det kristna gnostiska tänkande som jag ägnat mig åt att undersöka i avhandlingen? Det finns flera sätt att besvara en sådan fråga. Jag kommer nedan att närma mig frågan ur två synvinklar. Dels kommer jag att skissera ett svar som tar sin utgångspunkt i den enskildes perspektiv och fokusera på frågan vad som kan vara attraktivt med en kristen gnostisk förkunnelse. Dels kommer jag att svara på frågan vad en sådan förkunnelse innehåller och då sedd som ett slags berättelse. Med dessa olika svar vill jag ge ett bidrag till den allmänna diskussionen om vad kristen gnosticism kan vara.

Det kristna gnostiska budskapet utlovar konkreta vinster, till exempel andlig och fysisk hälsa, vilket kan ha en kraftfull dragningskraft på många. Vinsterna utlovas och ser ut att kunna realiseras inom en kort framtid, något som ökar lockelsen hos budskapet. Ligger det dessutom endast en "okunskap" i vägen för realiseringen av exempelvis gudomlig hälsa, ligger det nära till hands att acceptera det nya "budskapet". En ny kunskap som ersätter den gamla och som visar på varför den gamla inte har "fungerat" kan ge en känsla av att äntligen ha hittat "hem", den invigde tycker sig få tydliga svar på alla hitintills obesvarade frågor. Den gnostiska kristendomen, som tillskriver den troende samma förmågor som Kristus och ger människan gudomlig natur, förmedlar en känsla av att allting redan "här och nu" kan realiseras.

Gnostisk kristendom av detta slag tenderar att få en "överspänd" karaktär. Den kan också ge upphov till starka känslomässiga pendlingar. När inte löftena om exempelvis hälsa omedelbart infrias är det lätt att känslan övergår från berusning till en känsla av djupt misslyckande. I klassisk kristendom ligger det en stark betoning på "sedan", en väntan på det som komma skall i vilken det kristne förtröstansfullt kan vila, medan i den gnostiska utformningen ligger betoningen på nuet, på allt som redan kan uppnås.

Ett genomgående drag i den kristna gnosticismen är att den vill förmedla en förvandlande insikt om att människan till sitt innersta väsen eller person är "ande", det vill säga att människans identitet ligger i att hon är en andevarelse som har samma natur som Gud. En sådan insikt kan naturligtvis skapa en berusande upplevelse. Insikten om att vara Gud försätter människan i nya positioner och med nya möjligheter att kunna förverkliga sig själv.

Gud kommer ur en synvinkel mycket nära i den gnostiska formen av kristen tro, i och med att gränsen mellan skapare och skapad är upphävd. Gud blir i en mening helt immanent. Ett budskap med en sådan omvälvande karaktär, framförd i en miljö som genererar starka andliga erfarenheter, kan utgöra ett känslomässigt "intrång" hos människan, ett intrång som genererar än mer "känslor" av andlig berusning. Ett "budskap" som är förbundet med starka upplevelser binder i och med detta samman budskapets teoretiska plan med det praktiska. Därmed stärks ytterligare vissheten hos individen att budskapet verkligen är den "nya" sanningen. Det kan skapas en atmosfär av hänförelse där alla "begränsningar" tycks vara sprängd.

I modern kristen gnosticism är språket i det nya "budskapet" utformat så att det på ytan känns bekant. Där ligger också en del av tjusningen. Budskapets verkliga innehåll ligger emellertid på ett annat plan, under det språkliga ytskiktet, som till stora delar har en traditionell kristen karaktär.

Jag vill också karaktärisera den nutida kristna gnosticismen i form av den internationella trosrörelsen, genom att presentera några förslag på vad jag uppfattar vara centrala delar i deras huvudberättelse.

Det finns en betoning på att det som man kallar ”det övernaturliga” egentligen skall uppfattas som den troendes rätta eller egentliga hemvist. Man räknar alltså med att det finns två sfärer, där den ena karaktäriseras som andlig och problematisk och den andra andlig och fullkomlig. Den troende ses som en andlig varelse som genom sin egentliga natur bäst kommer till sin rätt i den andliga sfären. Den andliga sfären är ett sinnets tillstånd och inte en plats. Den fysiska verkligheten skall behärskas av den andliga, eller det övernaturliga, och det är den troendes uppdrag att verka i det övernaturliga och därigenom utöva inflytande på den andra verkligheten. Det övernaturliga skall egentligen av den troende ses som det naturliga. Den moderna kristna gnostikerns liv får alltså en förändrad karaktär, där det naturliga livet får en minskad betydelse.

En viktig komponent i den gnostiska trosrörelsens huvudberättelse är dess starka betonande av den andliga uppenbarelseskunskapens betydelse för den troende människan. För att få en rätt förståelse om hur man skall uppfatta exempelvis det övernaturliga, krävs en speciell typ av kunskap som kallas för uppenbarelseskunskap. Uppenbarelseskunskapen är en sorts andlig kunskap som endast kan användas av en andlig människa (en andemänniska). Denna kunskap skulle lite tillspetsat sägas vara ”ande” och inte bara ha ”andlig” natur. Uppenbarelseskunskapen kopplar samman andemänniskan, eller anden i människan, med den övernaturliga och andliga verkligheten. Uppenbarelseskunskapen förmedlar kunskap som bara kan omfattas och uppfattas av en andemänniska. Denna kunskapsstyp handlar alltså om något mer än endast den andliga kunskap den förmedlar, den är i sig ”andekunskap”. En kunskap som är av samma natur som det övernaturliga (Gud) eller som den troende människans ande.

I trosrörelsens kristna gnosticism knyts också den troende människans ”tro” samman med ”Guds tro”. Denna ”Guds tro” har den andliga människan som en potential i sitt inre. När Gud skapade universum och världen använde han tro och det är tron i denna betydelse som oförlöst finns i människans innersta. Precis som Gud ”trodde på sin tro” och sedan med munnen bekände det han i sitt sinne visualiserat, kan den kristna gnostikern på samma sätt först i anden (eller det övernaturliga) visualisera och sedan framskapa eller mana fram det visualiserade, genom munnens bekännelse i den fysiska verkligheten. Att tro på sin trosförmåga och sedan med munnen tala den visualiserade önskan in i verkligheten, beskrivs som en typ av inkubationstänkande, alltså det kan dröja innan visualiseringen blir fysiskt verklig. Det handlar alltså om att ”dra bönesvar” från den andliga sfären in i den vanliga tillvaron.

Som redan antytts sker skapelsen genom att Gud realiserar sina mentala bilder genom att tala dessa till en fysisk existens. Man kan här beskriva en sådan skapelsetanke som en emanationistisk skapelsetanke, det vill säga, att allt skapat kommer från Guds eget väsen. Den traditionellt kristna skapelsetanken *creatio ex Nihilo* har i den kristna gnosticismen ersatts med en *creatio ex Deo* tanke. I trosrörelsens teologi fäster man stor vikt vid den roll och status som Adam hade innan syndafallet. Adam sägs ha varit denna världens Gud och härskare. Men i och med syndafallet förlorade Adam sin ursprungliga position och andliga liv. Adams ande dog i syndafallet. Människans egentliga person, anden, är alltså syndafallet drabbad av denna andliga död. I trosteologin erbjuds emellertid människan att genom Jesu andliga död återfå den position och den natur som var Adams innan fallet. Den moderna kristna gnostikern äger alltså samma gudastatus och härskarstatus i sitt egentliga väsen, anden. Människan har möjlighet att leva utifrån en annan ”natur” och en annan ”verklighet” än vad hon gör. Skapelseteologin i den nutida

gnostiska kristendomen präglas alltså av ett emanationstänkande, där skapelsen så att säga ”runnit” fram ur Gud.

Den andre Adam, Kristus, har genom en andlig försoningsdöd återköpt människans rättighet att återigen fungera som denna tillvaros ”Adam”, denna världens Gud. För att budskapet om människans inneboende potential verkligen skall framgå med full tydlighet, beskrivs den troende också vara av samma slag eller natur som Jesus Kristus. Det är i människans ande som naturligheten eller väsenslikheten med Kristus ligger. Den troende har alla förmågor som Jesus hade under sitt jordeliv. Ledande gestalter inom den internationella troströrelsen menar att troende människor och församlingar verkligen är Kristus. Gränsen mellan Kristus och den troende har åtminstone i teorin försvunnit. Gnostisk kristendom sammanställer, i högre eller lägre grad, den troende med Gud och Kristus.

### 8.3. Förlusten av transcendenten

Ulf Ekmans teologi kan ses som ett uttryck för sekulariseringen, om man med sekularisering menar att kristna övertygelser i allt mindre grad genomsyrar kulturen. Jag har redan nämnt urholkandet av den kristna skapelsetanken. Till detta kan också läggas förlusten av tron på en personlig och transcendent makt. Man kan iakta en liknande tendens i Ekmans teologiska program, där det också har skett en urholkning av skapelsetanken. Som vi sett har hos Ekman den för den kristna traditionen nödvändiga skillnaden mellan skapelse och skapare upphävts. Ekmans teologi kan i detta avseende sägas vara ett uttryck för samma traditionsförlust som präglar den övriga kulturen. Samma sak kan sägas om Ekmans gudsbegrepp. När man som i Ekmans teologiska tänkande bryter ned skillnaden mellan Gud och människa, och identifierar människan med Gud, försvinner automatiskt den urkristna tanken på Guds transcendent, där Gud är Gud och människan människa. Detta får stora konsekvenser för hela det kristna trosinnehållet. Termer som förtröstan och hopp får en helt ny innebörd. Det är svårt att undgå tanken att i Ekmans trostänkande är det på det egna jaget man skall förtrösta.

Även immanenstanken genomgår en motsvarande förändring. Om gränsen mellan skapare och skapad upphävs innebär det att Gud som resultat riskerar att bli enbart immanent. En sådan form av immanens, nära förbunden med ett antropocentriskt tänkande, bygger dock återigen på en sammanblandning av skaparen med det skapade. Det blir en förlust både av en äkta transcendent och av en äkta immanens, sett ur en traditionell kristen synvinkel.

Den allmänna gnostiska anda som är närvarande i samhället möter i Ekmans tänkande inget motstånd. Tvärtom förstärks dessa tendenser eftersom han ytterligare spär på förlusten av den kristna tanken på en god och samtidigt transcendent Gud. Ekmans teologi kan läsas som ett exempel på hur man i en religiös gnosticism ”kapar bort” transcendenten. Skillnaden mot en sekulär gnostiker som Sartre, som medvetet kapar bort transcendenten, blir mycket liten. Skillnaden blir ännu mindre om man betänker att det hos en tänkare som Sartre finns en benägenhet att gudomliggöra jaget.<sup>497</sup>

Samma glömska i förhållande till det kristna arvet som kommer till uttryck i exempelvis den profana existentialismen, finns även hos Ulf Ekman. Vad som finns kvar både i den profana och i den kristna gnosticismen, sedan transcendenten gått förlorad, är människans gudomliggjorda jag.

---

<sup>497</sup> Stenström beskriver Sartres tendens att gudomliggöra människan på följande vis: ”I avsaknad av en Gud träder hon själv, eller rättare önskar träda, i den fria, ensamme och skapande Gudens ställe.” Stenström 1966 s. 112.





## Litteraturförteckning

- Ahlstrom, Sydney, 1972, *A Religious History of the American People*, Yale University Press.
- Almqvist, Kurt, 1997, *Att läsa Jung*, Natur och Kultur, Stockholm.
- Altizer, Thomas, 1962, "The Challenge of Modern Gnosticism", *Journal of Bible and Religion*, 30.
- Argullol, Rafael, och Trias, Eugenio, 1993, *Det utmattade västerlandet*, Bokförlaget Nya Doxa.
- Arnold, Gottfried, 1699, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie von Anfang des Neuen Testaments bis 1688*, 2 vol. Frankfurt.
- Axner, Torbjörn, (et al), 1978, *Jesus belar idag. Några frågeställningar kring kristet helande*, tematerminsrapport, Uppsala universitet.
- Barron, Bruce, 1987, *Health & Wealth Gospel*, Downers Grove, Ill: InterVarsity Press.
- Baur, F. C., 1831, *Das manichäische Religionsystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*, Tübingen.
- Baur, Ferdinand Christian, 1835, *Die Christliche Gnosis: Oder, Die christliche Religions-philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen, Germany: Osiander.
- Bente, F., 1965, *Historical Introductions to the Book of Concord*, Concordia Publishing House, St. Louis, Missouri.
- Bergquist, Lars, 1999, *Swedenborgs hemlighet. Om Ordets betydelse, änglarnas liv och tjänsten hos Gud*, Natur och Kultur, Stockholm.
- Berlin, Isaiah, 1979, "The Counter-Enlightenment", i *Against the Current: Essays in the History of Ideas*.
- Bianchi, Ugo, 1967, *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 1966, Testi e Discussioni*, Leiden.
- Bjuvsjö, Stefan, (et al), 1985, *Framgångsteologi i Sverige: Lundarapporten om den nya trosförkunnelsen*, EFS-förlag.
- Blake, William, 1794, *The Book of Urizen*, University of Miami, Franklin Press, 1966.
- Bloom, Harold, 1982, *Agon: Towards a Theory of Revisionism*, New York, Oxford University Press.
- Bloom, Harold, 1992, *The American Religion*, New York, Simon & Schuster.
- Bloom, Harold, 1996, *Omens of Millennium. The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection*, Fourth Estate Limited, London.
- Blumenberg, Hans, 1974, *Säkularisierung und Selbstbehauptung 2*, Frankfurt am Main.
- Bousset, Wilhelm, 1907, *Hauptprobleme der Gnosis*, Van den Hoeck and Ruprecht, Göttingen.
- Boyd, Ernest, 1922, *Ireland's Literary Renaissance*, New York: Knopf.
- Braden, Charles, 1963, *Spirits in Rebellion: The Rise and Fall of New Thought*, Southern Methodist University Press, Dallas.
- Broek, R., van den, 1983, "The Present State of Gnostic Studies", *Vigiliae Christianae* 37.
- Brooks, Cleanth, 1977, *Walker Percy and Modern Gnosticism*, Southern Review, 13.
- Bultmann, Rudolf, 1956, *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, Fuller, New York: Meridian Books.
- Burkhardt, John E., 1965, *Gnosis and Contemporary Theology*, McCormick Quarterly, 18.
- Caldwell, E. S., 1985, "Kenneth Hagin, Sr.: Acknowledged as Father of the Faith Movement", *Charisma*, aug.
- Campanhausen, Hans von, 1959, *The Fathers of the Greek Church*, New York: Pantheon.
- Carlsson, Carl-Gustav, 1998, "Trosrörelsen med Livets Ord", Liselott Frisk, (red.), *Nyreligiositet i Sverige. Ett religionsvetenskapligt perspektiv*, Bokförlaget Nya Doxa.
- Carlson, Maria, 1993, *No Religion Higher Than Truth*, Princeton University Press, Princeton.
- Coffee, John Main Jr., och Wentworth, Richard Lewis, 1982, *A Century of Eloquence. The History of Emerson College 1880-1980*, Alternative Publications, Boston, Massachusetts.
- Coleman, Simon, 1991:4, "Livets Ord och det svenska samhället", *Tro & Tanke*.
- Copeland, Gloria, 1981, *And Jesus Healed Them All*, Fort Worth, Kenneth Copeland Ministries, Inc.
- Copeland, Kenneth, 1974, *The Laws of Prosperity*, Kenneth Copeland Ministries, Inc.

- Copeland, Kenneth, 1979, *Walking in the Realm of the Miraculous*, Fort Worth, Kenneth Copeland Ministries, Inc.
- Copeland, Kenneth, 1980, *The Power of the Tongue*, Kenneth Copeland Ministries, Inc.
- Copeland, Kenneth, 1982, *Believer's Voice of Victory*, April, Kenneth Copeland Publications.
- Copeland, Kenneth, 1982, *Believer's Voice of Victory*, Mars, Kenneth Copeland Publications.
- Copeland, Kenneth, 1983, *The Force of Faith*, Kenneth Copeland Publishing Ministries, Inc.
- Copeland, Kenneth, 1985, *Överflödets lagar*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Copeland, Kenneth, 1988, *Believer's Voice of Victory*, Aug., Kenneth Copeland Publications.
- Copeland, Kenneth, 1989, "Following the Faith of Abraham I", Fort Worth, Texas: Kenneth Copeland Ministries, tape 01-3001.
- Copeland, Kenneth, 19?, "Substitution and Identification", Kassettband, Christian Research Institute.
- Copeland, Kenneth, 19?, "What Happened from the Cross to the Throne", Kassettband, Christian Research Institute.
- Couliano, Ioan P., 1992, *The Tree of Gnosis*, San Francisco, Harper San Francisco.
- Deghaye, Pierre, 1983, "la Sagesse dans l'œuvre de Jacob Böhme", *Cahiers de l'Hermétisme: Sophia ou l'Âme du Monde*, Albin Michel.
- Dietrich, A., 1891, *Abraxas*, Leipzig.
- Eddins, Dwight, 1990, *The Gnostic Pynchon*, Bloomington: Indiana University Press.
- Eddy, Mary Baker, 1875, *Science and Health with Key to the Scriptures*, Boston U. S. A., Svensk översättning 1967.
- Ekman, Ulf, 1985, *Tro som övervinner världen*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 1992a, *Auktoriteten i namnet Jesus*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 1992b, *Du kan höra vad Gud säger*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 1992c, *Född till seger*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 1992d, *Guds plan för dig*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 1992e, *Gud är din förbundspartner*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 1992f, *Kraften i den nya skapelsen*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 1992g, *Tillintetgör djävulens gärningar*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 1993a, *Ett liv i seger*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 1993b, *Jesus dog för dig*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 1994, *Hur du förlöser din kapacitet i Gud*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 1995a, *Doktriner*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 1995b, *Ekonomisk frihet*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 1995c, *Herren är en stridsman*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 1996a, *Denna välsignade press*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 1996b, *Smörjelse- Manifestationer av den helige Ande*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 1997, *Bön som skakar nationen*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 2000, *The Creative Mind*, Word of Life Publications, Uppsala.
- Ekman, Ulf, 2002, *Jesus*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Emerson, Ralph Waldo, 1836, Nature, *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, AMS Press: New York, 1979.
- Emerson, Ralph Waldo, 1979, "Representative Men: Seven Lectures", *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson IV*, AMS Press: New York.
- Farah, Charles, 1986, *Tro eller övertro?*, Libris Örebro.
- Farmer, Christopher, 1985, *Gnosis*, Fall/Winter.
- Fee, Gordon D., 1979, *The Disease of the Health & Wealth Gospels*, Agora Ministries Inc., California.
- Festugiere, A. J., 1981, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris: Les Belles Lettres.
- Filorami, Giovanni, 1990, *A History of Gnosticism*, Oxford: Blackwell.
- Foerster, W., 1955, "Das Wesen der Gnosis", *Welt als Geschichte XV*.

- Franck, Olof, 1998, *Tro och transcendens i Ulf Ekmans och Kristina Wennergrens författarskap. Om teologisk realism och referentiell identifikationsteori i två samtida trosuppfattningar*, Almqvist & Wiksell Internationell.
- Friedländer, M., 1898, *Der vorchristliche judische Gnosticismus*, Göttingen.
- Fuller, Robert C., 1982, *Mesmerism and the American Cure of Souls*, University of Pennsylvania Press: Philadelphia.
- Fuller, Robert C., 1986, *Americans and the Unconscious*, Oxford University Press: New York Oxford.
- Galbreath, Robert, 1981, *Problematic Gnosis: Hesse, Singer, Lessing and the Limitations of Modern Gnosticism*, *Journal of Religion*, 61.
- Gilhus, Ingvild, 1999, *Nye religioner i hellenistisk-romersk tid og idag*, Aarhus universitetsforlag.
- Godwin, Joscelyn, 1994, *The Theosophical Enlightenment*, Albany: State University of New York.
- Grant, Robert, 1961, *Gnosticismen*, Harper & Brothers, N. Y.
- Grese, William C., 1979, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*, E. J. Brill, Leiden.
- Gustafsson, Ove, 1996, "Lutheran Sweden and Modern American Religious Influences: Success Theology and the Word of Life Foundation", *American Religious Influences in Sweden*, Tro & Tanke, 1996:5.
- Hagin, Kenneth, 1966, *Rätt och fel tänkande*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Hagin, Kenneth, 1970, *The Real Faith*, Kenneth Hagin Ministries, Inc.
- Hagin, Kenneth, 1972, *I Believe in Visions*, Old Tappan, New Jersey, Fleming H. Revell.
- Hagin, Kenneth, 1979, *Plead Your Case*, Kenneth Hagin Ministries, Inc.
- Hagin, Kenneth, 1980, *The Human Spirit*, Kenneth Hagin Ministries, Inc.
- Hagin, Kenneth, 1980, *Word of Faith Magazine*, (april), Kenneth Hagin Ministries, Inc.
- Hagin, Kenneth, 1980, *Word of Faith Magazine*, (dec.), Kenneth Hagin Ministries, Inc.
- Hagin, Kenneth, 1981, *Redeemed*, Tulsa: Faith Library.
- Hagin, Kenneth, 1982, *Right and Wrong Thinking*, Kenneth Hagin Ministries, Inc.
- Hagin, Kenneth, 1983, *Having Faith in Your Faith*, Kenneth Hagin Ministries, Inc.
- Hagin, Kenneth, 1984, *Hur du förlöser din tro*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Hagin, Kenneth, 1984, *Hur du kan bli ledd av Guds Ande*, Interskrift, Herrljunga.
- Hagin, Kenneth, 1985, *Ett segerrikt böneliv*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Hagin, Kenneth, 1986, *Människans tre dimensioner*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Hagin, Kenneth, 1986, *Namnet Jesus*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Hagin, Kenneth, 1987, *Den troendes auktoritet*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Hagin, Kenneth, 1989, *Smörjelsen*, Livets Ords Förlag, Uppsala.
- Hallencreutz, Carl, (red.), 1990, *Kristen högerväg i amerikansk mission? Rapport från ett missionsvetenskapligt fältstudium till USA våren 1990*, Datem Publishing KB, Sigtuna.
- Hambre, Christer, (et al), 1983, *Framgångsteologi. En analys och prövning*, EFS-Förlaget, Stockholm.
- Hanegraaff, Wouter J., 1996, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, E. J. Brill, Leiden.
- Harnack, Adolf von, 1921, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Studien zu Marcion, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.
- Hassan, Ihab, 1975, *Paracriticisms*, Urbana, University of Illinois Press.
- Heidegger, Martin, 1927, *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Henricksen, Bruce, 1978, *Heart of Darkness and the Gnostic Myth*, Mosaic, 11.
- Hesse, Herman, 1919, *Demian*, New York: Harper & Row, 1985.
- Hesse, Herman, 1927, *Der Steppenwolf*, Forum 1977, Stockholm.
- Hexham, Irving, 1986, *Understanding Cults and New Religions*, Grand Rapids.
- Hilgenfeld, Adolf, 1884, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig: Fues (R. Reisland).
- Hoeller, Stephan A., 1982, *The Gnostic Jung and the Seven Sermons to The Dead*, Wheaton, Ill.: Theosophical Publishing House.
- Hof, Hans, 1983, *Människosyner och Gudsuppfattningar*, Uppsala universitet, repro – h.

- Horton, Michael, (red.) 1992, *The Agony of Deceit. What Some TV Preachers are Really Teaching*, Moody Press Chicago.
- Hunter, Milton, 1957, *The Gospel Through the Ages*, Salt Lake City.
- Hutin, Serge, 1971, "Artaud et les doctrines ésotériques", *La Tour de Feu*, 112.
- Ireneus, 1989, *The Ante-Nicene Fathers*, Roberts, Alexander, (red.), Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.
- Johansson, Hans, 1989, *Vad ska man tro egentligen? Den modernistiska teologin, trosförkunnelsen och den nya andligheten i biblisk prövning*, Libris Örebro.
- Johansson, Zenita, 2002, *Tron, ordet och nådegåvorna. En studie av Livets Ord i Tjeckien*, Lunds Universitet, Lund.
- Jonas, Hans, 1963, *The Gnostic Religion*, Beacon Press Boston.
- Judah, Stillson J., 1967, *The History and Philosophy of the Metaphysical Movements in America*, Westminster Press: Philadelphia.
- Jung, C. G., 1957-1979, *Collected Works*, Bollingen Series 20, Princeton University Press, Princeton.
- Jung, C. G., 1977, *Bild und Wort*, Olten: Walter Verlag.
- Kelly, J. N. D., 1977, *Early Christian Doctrine*, A & C Black, London.
- Kenyon, Essek William, 1941, *Jesus the Healer*, Kenyon's Gospel Publishing Society.
- Kenyon, Essek William, 1942, *The Two Kinds of Righteousness*, Kenyon's Gospel Publishing Society.
- Kenyon, Essek William, 1945, *What Happened from the Cross to the Throne*, Kenyon's Gospel Publishing Society.
- Kenyon, Essek William, 1964, *The Father and His Family: The Story of Man's Redemption*, Kenyon's Gospel Publishing Society.
- Kenyon, Essek William, *The Wonderful Name of Jesus*, Kenyon's Gospel Publishing Society.
- Kenyon, Essek William, 1968, *Identification: A Romance in Redemption*, Kenyon's Gospel Publishing Society.
- Kenyon, Essek William, 1969, *The Bible in the Light of Our Redemption*, Kenyon's Gospel Publishing House.
- Kenyon, Essek William, 1969b, *The Blood Covenant*, Kenyon's Gospel Publishing Society.
- Kenyon, Essek William, 1970a, *Advanced Bible Course: Studies in the Deeper Life*, Kenyon's Publishing Society.
- Kenyon, Essek William, 1970b, *The Hidden Man*, Kenyon's Gospel Publishing Society.
- Kenyon, Essek William, 1971, *The Two Kinds of Life*, Kenyon's Gospel Publishing Society.
- Kenyon, Essek William, 1981, *Power of Positive Confession of God's Word*, Blaine, Wash.: Gossett.
- Kerr, Howard, *The Occult in America: New Historical Perspectives*, University of Illinois Press: Urbana & Chicago.
- Kessler, K., 1882, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, Berlin.
- King, C. W., 1887, *The Gnostics and Their Remains*, London: David Nutt.
- Knight, Sirona, 2000, *An Interview with James Redfield*.
- Lacarrière, Jacques, 1989, *The Gnostics*, City Lights Books San Francisco.
- Lawrence, John, 1987, *Freemasonry – a Religion?*, Eastbourne, Sussex.
- Layton, Bentley, 1995, *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions*, Garden City, NY: Doubleday.
- Lee, Philip J., 1987, *Against the Protestant Gnostics*, Oxford University Press.
- Lindbeck, George A., 1984, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Post-Liberal Age*, The Westminster Press, Philadelphia, Pennsylvania.
- Lie, Geir, 1998, *E. W. Kenyon: Cult Founder or Evangelical Minister?*, opublicerad uppsats.
- Lipsius, R. A., 1860, *Gnostizismus*, Darmstadt.
- Mann, Thomas, 1971, *Joseph und seine Brüder*, Frankfurt am Main, Fischer Bucherei.
- Matter, Jacques, 1828, *Histoire critique du gnosticisme et de son influence*, Paris, Levrault.

- McClintock Fulkerson, Mary, 1994, *Changing the Subject. Women's Discourses and Feminist Theology*, Fortress Press Minneapolis.
- McConkie, Bruce, 1979, *Mormon Doctrine*, Salt Lake City.
- McConnell, D. R., 1990, *A Different Gospel. A Historical and Biblical Analysis of the Modern Faith Movement*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts.
- McIntyre, Joe, 1997, *E. W. Kenyon and His Message of Faith: The True Story*, Creation House.
- McLoughlin, William. G., 1968, *The American Evangelicals, 1800-1900*.
- Mead, G. R. S., 1907, *A Mithraic Ritual*, Berlin.
- Melton, Gordon J., 1998, *Finding Enlightenment. Ramtha's School of Ancient Wisdom*, Beyond Words Publications.
- Merkur, Dan, 1993, *GNOSIS: An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions*, State University of New York Press, Albany.
- Meurs, Jos van, 1998, "William Blake and his Gnostic Myth, *Gnosis and Hermeticism. From Antiquity to Modern Times*, (red.), Roelof van den Broek och Wouter J. Hanegraaff, State University of New York Press.
- Missionsmagazinet*, 2002, Livets Ords Förlag, Uppsala, november.
- Neander, August, 1818, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin, Dummler.
- Nilsson, Sten, 1986, *Blodsförbundet – bibelns röda tråd*, Livets Ords Förlag.
- Noll, Richard, 1994, *Jungkulten*, Ordfront förlag, Stockholm.
- O'Regan, Cyril, 1994, *The Heterodox Hegel*, State University of New York Press.
- Parker, Gail Thain, 1973, *Mind Cure in New England: From the Civil War to the World War 1*, University Press of New England, Hanover, New Hampshire.
- Peckham, Morse, 1975, "Toward a Theory of Romanticism, Gleckner & Enscoe, *Romanticism: Points of View*, Wayne State University Press: Detroit.
- Pelikan, Jaroslav, 1995, *Faust the Theologian*, Yale University Press. New Haven and London.
- Percival, M. O., 1938, *William Blake's Circle of Destiny*, New York.
- Peuch, Henri-Charles, 1955, *The Jung Codex and Other Gnostic Documents from Nag-Hammadi*.
- Podmore, Frank, 1909, *Mesmerism and Christian Science: A History of Mental Healing*, Metheun & Co: London.
- Pokorný, Petr, 1973, "Der Soziale Hintergrund der Gnosis", i Karl Wolfgang Tröger, *Gnosis und Neues Testament*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin.
- Popper, Karl, 1973, *Kritisk rationalisme*, Köpenhamn.
- Quimby, P. P., 1921, *The Quimby Manuscripts*, (red.), H. W. Dresser, Thomas Crowell: New York.
- Quispel, Gilles, 1951, *Gnosis als Weltreligion*, Origo Verlag Zurich.
- Quispel, Gilles, 1967, *Faust: Symbol of Western Man*, Eranos Jahrbuch, 35.
- Quispel, Gilles, 1968, *C.G. Jung und die Gnosis*, Eranos-Jahrbuch, 37.
- Quispel, Gilles, 1978a, "Hermann Hesse and Gnosis", i *Festschrift für Hans Jonas*, (red.), Barbara Aland, Göttingen, Van den hoeck & Ruprecht.
- Quispel, Gilles, 1978b, "Gnosis and Psychology", *The Gnostic Jung*, Robert A. Segal (red.), Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Quispel, Gilles, 1990, "Gnosis and Culture", *C. G. Jung and the Humanities*, Karin Barnaby, (red.), Princeton University Press, Princeton.
- Quispel, Gilles, 2000, *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, (red.), Roelof van den Broek och Cis van Heertum, Amsterdam In de Pelikaan.
- Raschke, Carl, 1980, *The Interruption of Eternity*, Chicago, Nelson-Hall.
- Rasmussen, N. O., 1974, *Den karismatiska väckelsen*, Kyrkliga Förbundets Bokförlag.
- Rasmusson, Arne, 1994, *The Church as Polis*, Lund.
- Redfield, James, 1993, *Din personliga guide*, Wahlström och Widstrand.
- Redfield, James, 1996, *Den nionde insikten*, Wahlström och Widstrand.
- Redfield, James, 1998, *Den tionde insikten*, Wahlström och Widstrand.
- Reichmann, Sven, 1990, *Allt är inte Gud som glimmar*, Interskrift Stockholm.

- Rietzenstein, Richard, 1904, *Poimandres. Studien zur Griechisch-Ägyptischen und fruchristlichen Literatur*, B. G. Teubner, Leipzig.
- Rietzenstein, Richard, 1921, *Das iranische Erlösungsmysterium: Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn: A. Marcus & E. Weber.
- Roszbach, Stefan, 1999, *Gnostic Wars. The Cold War in the Context of a History of Western Spirituality*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Rousseau, A., 1979, *Irénee de Lyon. Contre les hérésies*, Paris.
- Rudolph, Kurt, 1983, *Gnosis*, T & T Clark Limited Edinburgh.
- Saluszynski, Irma, 1986, *Scripta* v4, #1 July.
- Sartre, Jean-Paul, 1970, *Existentialism är en humanism*, Lund.
- Schmidt, C., 1901, *Koptisch-gnostische Schriften*, Leipzig.
- Schultze, Quentin J, 1991, *Televangelism and American culture: the business of popular religion*, New York.
- Segal, Alan, 1992, *The Gnostic Jung*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Segal, Robert A., 1995, (red.), *The Allure of Gnosticism*, Open Court Publishing, Chicago.
- Serranos, Miguel, 1966, *C.G. Jung and Hermann Hesse, a Record of Two Friendships*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Simmons, Dale H., 1997, *E. W. Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power and Plenty*, The Scarecrow Press, Inc., Lanham, Md., & London.
- Smith, Joseph Fielding, 1958, *Profeten Joseph Smiths lärdomar*, Stockholm.
- Smith, Joseph Fielding, 1977, *Frälsningens lära I*, Frankfurt am Main.
- Smith, Richard, 1988, i "The Modern Relevance of Gnosticism", in *The Nag Hammadi Library*, James R. Robinson, (red.), San Francisco, Harper & Row.
- Sokel, Walter H., "Between Gnosticism and Jehovah: The Dilemma in Kafka's Religious Attitude" i Robert A. Segal, (red.), 1995, *The Allure of Gnosticism*, Open Court Publishing, Chicago.
- Spengler, Oswald, 1968, *The Decline of the West*, 2 vol., New York: Knopf.
- Spierenburg, H. J., 1994, *H. P. Blavatsky, On The Gnostics*, Point Loma Publications, California.
- Stark, Gary, 1981, *Entrepreneurs of Ideology: Neoconservative Publishers in Germany 1890-1930*, Chapel Hill, University of North Carolina.
- Swartling, Torbjörn, 1994, *Trosförkunnelsen- inget evangelium*, Sola Scriptura, Mönsterås.
- Stenström, Thure, 1966, *Existentialismen. Studier i dess idétradition och litterära yttringar*, Natur och Kultur, Stockholm.
- Tacey, David, 2001, *Jung and the New Age*, Brunner-Routledge, Taylor & Francis Group.
- Talmage, James, 1967, *Ett studium av trosartiklarna*, Falkenberg.
- Taubes, Susan, 1954, *The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism*, Journal of Religion, 34.
- Trine, Ralph Waldo, 1970, *In Tune With the Infinite*, New York, Bobbs-Merill Co.
- Trine, Ralph Waldo, 1986, *Two by Ralph Waldo Trine*, New Canaan, Keats Publishing Inc.
- Troeltsch, Ernst, 1931, *The Social Teaching of the Christian Churches*, London: Allen & Unwin.
- Unnik, W. C. van, 1960, *Skriftfynden i nilsanden*, Natur och Kultur, Stockholm.
- Versluis, Arthur, 1993, *American Transcendentalism and Asian Religions*, Oxford University Press, Oxford.
- Waldstein, Michael, 1987, "The Foundations of Bultmann's Work", *Communio* 14.
- Weber, Max, 1946, *Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press.
- Weiss, Antonio, 1991, *Paris Review* v33, #118, Spring.
- Wellek, René, 1949, "The Concept of Romanticism in Literary History", *Comparative Literature*, 1:1.
- Wiberg, Gustav, 1987, *Dualism och monism i traktaten Trimortis Protennoia*, Lund.
- Widstoe, John, 1952, *Rational Theology*, Salt Lake City.
- Wilson, Robert, 1958, *The Gnostic Problem*, A. R. Mowbray & Co., Limited, London.
- Williams, Michael Allen, 1999, *Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Wingren, Gustaf, 1983, *Människa och kristen. En bok om Ireneus*, Verbum.

Wolfson, Harry Austrin, 1976, *The Philosophy of the Church Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.





## English Summary

The subject of this thesis is modern Gnosticism. The thesis is divided into two main sections. In the first section I address the question of what can be seen as characteristic of modern Gnosticism. The aim of this thesis is to contribute to the academic discussion regarding the significance of modern Gnosticism. This section also performs a preparatory function for the second section which contains the primary focus of the thesis, namely an analysis of Ulf Ekman's theology and an investigation as to whether this theology can be regarded as a modern expression of Gnostic ideas. The first section of the thesis thus creates a platform which is later used to provide answers for the questions found in the second section. In the final chapter of the thesis I shall also relate Ekman's theology more generally to a neo-Gnostic intellectual climate.

The task of section one, describing modern Gnosticism, follows certain specific steps. Firstly, in chapter one, I address the problem of definition which surrounds the study of Gnosticism. After that, in chapter two, I sketch out the necessary background information on the main features of ancient Gnosticism. In order to facilitate reaching a qualified notion of modern Gnosticism I make use, in chapter three, of certain scholars' previous treatment of the phenomenon. As regards the subject of modern Gnosticism I have chosen to consider the work of four established scholars. One of these scholars, Hans Jonas, is a self evident choice due to his great influence on the academic study of Gnosticism. The choice of Gilles Quispel is motivated by the fact that that he, like Jonas, has long been a leading proponent of this field of research and, furthermore, is still involved in the ongoing discussion surrounding the interpretation of the Nag Hammadi texts. Quispel's thinking stands in close agreement with Jung's psychology, which has had such great cultural influence. Harold Bloom has also taken an active part in the international discussion of modern and ancient Gnosticism, and has published several books on these subjects. Bloom is also a well known interpreter of American culture, which he regards as Gnostic. Phillip J. Lee is less well known than the others, but has written book about Gnostic tendencies within protestant Christianity which has received much attention, and where he draws similar conclusions to Bloom's despite his different starting point. The choice of Lee is further motivated by the fact that he is the only one of the four to discuss the presence of Gnostic thinking within the Christian tradition.

Side by side with the multitude of definitions and viewpoints there also exists a certain consensus among influential scholars. This consensus does not just cover the existence of something that might be termed modern Gnosticism, it is also possible to detect a certain unity on some points concerning the question as to what this modern Gnosticism can be said to consist of. A natural starting point is to identify, and further develop, that consensus which exists within the ongoing academic discussion. In order to be able to get at and clarify this consensus I have used the following approach. The first step is to try and establish that which is characteristic of these particular scholars' views of what could be regarded as modern Gnosticism. The second step is to identify the consensus that exists between the scholars' understanding of modern Gnosticism. I present my own revised definition of modern Gnosticism in direct connection to this consensus.

The purpose of chapter four is to create an analytical tool, a sort of sounding board, as an accompaniment in the reading and analysis of Ulf Ekman's theology. What I am trying to create is the mental environment of modern Gnosticism to serve as "lines of meaning" in an analysis of Ekman's theology. I do not intend to, on any deeper level, demonstrate the correctness of the analytical tool, or to establish exactly what should be counted as modern Gnosticism. My intention is to discuss whether or not a specific phenomenon might be seen as being an example of modern Gnosticism. I use the term "lines of meaning" to indicate that the content of the concept of modern Gnosticism is something which is established over time, as the first section of

the thesis is intended to illustrate. At the same time the term "lines of meaning" stands for the fact that a historical investigation and contextualisation of the object of investigation is important and necessary for an understanding of its content. Thus the object of investigation has a history which forms and gives meaning to its content. The points that are described should be understood as a theoretical tool, an abstraction where I have removed those features which separate the authors from each other in their views as to what modern Gnosticism is. A part of the abstraction process is that I do not address certain dissimilarities and differences between, for example, weak and strong dualism, but rather let such tensions be included in my analytical framework. An analytical instrument formulated at a high level of abstraction acquires a very skeletal character, it becomes a form of dogmatism. Such a "dogmatism" can certainly be viewed as being far too generally held, that is, it can be used to fit too many different activities, but this is not the intention. It is important to be able to apply a general schema which can accommodate various details and features. This broad approach is necessary in order to be able to adequately address a multifaceted phenomenon, and to avoid the risk of excluding relevant examples in advance. The differences between examples are, in this way, not a weakness but rather a strength since diversity is allowed for. The comments to the analysis are intended to flesh out the more dogma-like analytical formulations with various concrete examples, though which diversity is displayed.

In the second section of the thesis I investigate the extent to which Ekman's theology, which is closely related to international, primarily American, religious movements, contains veins of Gnosticism. Firstly, I discuss in chapter five the background of ideas behind the American religious movement's theology. The purpose of this chapter is, in part, to show the background to Essek William Kenyon's theology. Kenyon is reckoned to be the American movement's founder and he is considered Ekman's most significant spiritual father. I also discuss briefly how Gnostic thinking has contributed in various ways to the ideas of romanticism. I return to this theme in the concluding chapter of the thesis where I reflect on Gnostic traditions and ideas, and their presence in our culture.

In chapter six I present Ekman's main theological thoughts regarding human identity and nature ; Christological ideas; doctrine of atonement and the reborn Jesus; faith, creative visualisation; knowledge and insight; Adam, the fall of man and the situation now. When it comes to making a choice of Ulf Ekman's literature I have based my analysis on his entire production. Besides his printed works, Ekman has also presented his theological ideas in other media, but it is mainly from his books that I take my information regarding his theology. In the succeeding chapter we reach the focal point of the thesis. In this chapter the principal question is to what extent Ulf Ekman's theology can be viewed as an expression of Christian neo-Gnosticism. The comparison that I draw in this chapter between Ekman's theology and modern Gnosticism is based on the "Gnostic grammar" formulated in chapter four. This comparison lies on a structural level, that is to say I compare the extent to which the fundamental thought structures in Ekman's theology agree with the term modern Gnosticism as used in this thesis. This analysis is conducted under headings such as view of humanity; faith; salvation and knowledge; the cosmos and the world; dualism. I then discuss the results of the analysis and pose the question as to whether Ekman's theology can be seen as being a modern, Gnostic Christian theology. The findings, or results of this analysis, is that there are many affinities between the theology of Ekman and the gnostic grammar developed in this thesis. The main similarities exists principally in Ekman's anthropology which has a central role in shaping the whole of his theological system.

In the concluding chapter, the return of Christian Gnosticism, I widen the perspective by relating Ekman's thinking to other, more general, cultural examples of Gnosticism such as the film *The Matrix* and the philosophy of James Redfield. I also discuss the issue of whether Ulf Ekman's

theology can be viewed as an expression of secularisation, if by secularisation one means Christian convictions permeating culture to an ever decreasing extent. This chapter also makes even clearer the historical connections, and their importance for the understanding of Ekman's theology.