

ANDERS NYGRENS AGAPE-ETIK.

INDHOLDSFORTEGNELSE:

<u>1. Indledning.</u>	1
1.1. Afgrænsning.	1
1.2. Opgavedefinition.	2
<u>2. Agapes indhold.</u>	2
2.1. Agape som modsætning til Eros-motivet.	2
2.2. Agape og gudsforholdet.	4
2.3. Agape som spontan, fremvældende og umotiveret.	5
2.4. Agape som værdiindifferent og værdiskabende.	5
2.5. Agape som fællesskabsstiftende.	6
2.6. Jesu lignelser som udtryk for forkyndelsen af det nye gudsfællesskab.	6
2.7. Agape som næstekærlighed og fjendekærlighed.	7
2.8. Agape som Guds kærlighed.	8
2.9. Sammenfatning af kærlighedformernes betydning for agape.	12
2.10. Agape som grundlaget for en kristen sindelagsetik.	12
<u>3. Kritiske punkter og Nygrens svar.</u>	14
3.1. Selvkærligheden.	14
3.2. Kærligheden til Gud.	17
3.3. Agapes "såkaldte" værdiindifferens og Nygrens retfærdighedsbegreb.	19
3.4. Hvordan virkeliggøres agape-etikken?	22
3.5. Kritik af Nygrens sindelagsetik.	24
<u>4. Konklusion.</u>	26
<u>Noter.</u>	27
<u>Litteraturliste.</u>	

1. INDLEDNING.

Et af de største problemer indenfor etik og moralfilosofi er spørgsmålet om en kristen etik: Findes der en specifikt kristen etik?¹ Løgstrup, Wingren m.fl. svarer benægtende. Deres etik er rent humant forankret. Barth, Nygren, Søe m.fl. svarer bekræftende. Kristen tro er for dem en betingelse for etik. De repræsenterer eksklusiv kristen (eller teologisk) etik. Imellem disse to yderpunkter findes der naturligvis nuancerende holdninger. Niebuhr, Trillhaas og de katolske etikere repræsenterer en såkaldt kombinationsetik, som bygger både på humane og teologiske kriterier.

1.1. Afgrænsning.

Spørgsmålet er imidlertid ikke løst "bare" ved at finde frem til en teologisk etik. Dennes stilling synes nemlig at blive problematisk dér, hvor den skal hævde sin videnskabelighed og påberåbe sig en opgave, som ingen anden videnskab kan løse. Spørgsmålet er: Har den teologiske etik en særlig opgave, som kan give den sin eksistensberettigelse og selvstændighed? Der findes jo også en etisk selvbesindelse udenfor kristendommen, som ønsker at sige noget om det etiske problem; en selvbesindelse, som ligger indenfor den metafysiske religionsfilosofi.

Hermed er spørgsmålet om forholdet mellem filosofisk og kristen etik antydet. Blandt de teologiske etikere er der uenighed i dette spørgsmål, men opgaven her tillader ikke en redegørelse for denne uenighed. Her skal blot nævnes Nygrens standpunkt, som samtidig er med til at give opgaven sin afgrænsning.

I "Filosofisk og kristen etik"² skelner Nygren mellem disse to størrelser. Problemet består i, at begge ønsker at sige noget om det etiske problem, men med hver sine forudsætninger. Det er vanskeligt at leve med en sådan tvedeling af den etiske videnskab. Men ifølge Nygren løses problemet ikke ved at udelukke den ene (som f.eks. Barth og hans tilhængere, der helt tager afstand fra den filosofiske etik), fordi begge repræsenterer legitime interesser. Videnskabsteoretisk er det uholdbart at have to videnskaber med samme opgave. Så dukker spørgsmålene op: kan begge opretholdes samtidig? Hvis ikke: hvilken skal ofres? Hvis det er muligt: hvordan skal konflikter undgås? Disse spørgsmål drøftes i Nygrens værk. Konklusionen bliver, at der må skelnes mellem deres opgaver. Den filosofiske etiks opgave er at forsvare det etiskes autonomi. Opgaven er objektiv analytisk. Den filosofiske etik bevæger sig altså på det metaetiske plan.

Den kristne etik bevæger sig derimod på det normativ etiske plan og er som sådan ikke-videnskabelig. Den opstiller et etisk ideal, hvis gyl-

dighed den ikke kan bevise eller legitimere videnskabeligt, men som kan undersøges idéhistorisk. En rent systematisk fremstilling af den kristne etik forudsætter er subjektiv stillingstagen, som unddrager sig videnskabelig undersøgelse. Den idéhistoriske undersøgelse er ifølge Nygren videnskabelig.

Den foreliggende opgave behandler ikke Nygrens filosofiske etik eller metaetik. Den vil undersøge Nygrens tolkning af den kristne etiks specifikke væsen, sådan som den kommer til udtryk i "Filosofisk och kristen etik" og især i "Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape bd.1."³.

1.2. Opgavedefinition.

I "Den kristna kärlekstanken genom tiderna" anvender Nygren sin motivforskningsmetode⁴. Med denne metode undersøger han det kristne kærlighedsbegrebs egenart og analyserer dets indhold idéhistorisk. Det drejer sig for Nygren om at finde kristendommens grundmotiv, d.v.s. det, som giver kristendommen sit karakteristiske præg. Og Nygren hævder altså, at agape-begrebet er kristendommens grundmotiv.

Agape-begrebet er netop denne opgaves genstand. Opgaven består af: 1. del: En undersøgelse af indholdet af Nygrens agapebegreb, sådan som han selv fremstiller det igennem motivforskningsanalysen. Og 2.del: Nogle kritiske spørgsmål, samt en påpegelse af nogle problemer, der opstår i Nygrens etik. I 2.del vil der løbende blive forsøgt at give nogle antydninger af, hvad Nygren selv ville have svaret kritikerne (dette også set i kritisk belysning).

2. AGAPES INDHOLD.

2.1. Agape som modsætning til Eros-motivet.

Ifølge Nygren er eros og agape to hinanden-modsatte grundmotiver, som indholdsmæssigt intet har med hinanden at gøre, men som sprogligt og historisk ofte er blevet forbundet og forvekslet med hinanden⁵. Sprogligt set fordi der i mange sprog kun findes et ord for kærlighed, der skal dække begge de græske (f.eks. svensk:kärlek, dansk:kærlighed, tysk:Liebe, engelsk:love, osv.). Og historisk set, fordi begge begreber har fulgtes ad op gennem historien og hele tiden er blevet sat i relation til hinanden.

Nygrens tilgang er altså motivanalyserende. Han ser modsætningen mellem eros og agape som en modsætning mellem to forskellige etisk-religiøse grundmotiver, mellem to forskellige livsindstillinger. Nygren bruger eros-motivet som et hjælpebegreb for agape. Eros-motivet er blot med i undersøgelsen for at belyse den kristne kærlighedstankens udvikling.

Her er ikke plads til en nærmere analyse af eros-motivet⁶, men der skal dog peges på nogle karakteristiske træk, som kan være befordrende for bestemmelsen af agape-begrebet.

Eros-motivet findes i og præger hele det religiøse liv udenfor kristendommen, hævder Nygren⁷. Det griber endda ind på kristendommens område og viser sig at være agapes egentlige konkurrent. Selvom det ikke lader sig gøre at placere eros-motivet systematisk-principielt, henter det for det meste sit indhold fra den platonske tradition. Eros er altså ikke bare det sanselige, men også den kærlighed, der er hævet over det sanselige. Platonsk kærlighed er en sublimeret form for eros, en himmelsk eros i modsætning til en vulgær eros. Det er den sublimerede eros, som er agapes modsætning. Her er det vigtigt at fastholde, at eros aldrig bliver agape ved at blive sublimeret. Forskellen mellem eros og agape er en artsforskel, ikke en gradsforskel.

Skal man forstå agapebegrebets historie må man se det i lyset af kampen med andre religiøse systemer⁸. Historisk set er agape-motivet ikke en fortløbende, uforstyrret linie, men en kamp. I denne kamp har den himmelske eros været den hårdeste modstander p.g.a. dens evne til at forveksle sig med agape.

Eros-motivets indhold: Begrænser vi os til den platonske erostanke, og det må vi nødvendigvis, så giver Platons dualisme gode muligheder for at forstå eros-motivets indhold⁹. Ifølge dualismen hos platon må mennesket(sjælen) forsøge at slide sig løs fra den sanselige verden og stræbe efter ideernes verden. men for at gøre dette forudsættes den i menneskesjælen iboende eros. Eros er den kraft, som driver sjælen op mod idé-verdenen. Eros er menneskesjælens tendens opad. Eros søger det gode, det skønne.

Hermed kan Nygren nu gå videre til at fikserer eros-motivets indhold:

- 1) Eros er begærende kærlighed. D.v.s. kærlighedens genstand må og skal være noget værdifuldt, fordi den begærende kærlighed altid er motiveret af genstandens værdi.
- 2) Eros er menneskets vej til det guddommelige. Kærligheden er menneskets initiativ. Ifølge Platon elsker man kun det, man savner eller ikke ejer. Derfor elsker guderne ikke; de har alt og behøver intet.

"Eros är den väg, på vilken människan stiger upp till det gudomliga, ej den väg, på vilken det gudomliga sänker sig ned till människan"(10).

- 3) Eros er egocentrisk kærlighed. Alt går ud på, at jeg-et kommer til at eje det værdifulde.

Som det vil fremgå af den følgende analyse af Nygrens agape-begreb, står eros-motivet i skarp modsætning til agape-motivet. Men det er ikke

nok at bestemme agapes indhold negativt som modsætning til eros. Det må også bestemmes positivt.

Herved må vi forlade eros-motivet. Den principielle modsætning vil først kunne ses efter at agapes indhold er blevet defineret. Tilstrækkelig for konfrontationen mellem eros og agape må være Nygrens synoptiske opstilling af eros- og agape-motiverne (EA p.183). Nu må der gives en positiv bestemmelse af agape.

2.2. Agape og gudsforholdet.

Nygren hævder, at man misforstår den kristne kærlighedstanke, hvis man ikke ser, at den hviler på en ganske bestemt grundvold, nemlig på guds-fællesskabet. Guds-fællesskabet er, ifølge Nygren, religionens grundkategori. Herfra udledes der så sekundært en etik. Ses nemlig kristendommens kærlighedsbud løsrevet, må det nødvendigvis forstås som krav eller fordring. Dermed har det mistet sit specifikt kristelige indhold, idet det allerede kendes fra GT. Herimod kan der indvendes, at bjergprædiken syn- nes at tale imod en jødisk gengældelseslære. Jo, svarer Nygren, men den kristne kærligheds indhold må ikke bare bestemmes af modstandernes hold- ninger. Den kristne kærlighed ejer et selvstændigt indhold.

Den kristne kærligheds positive grundvold er guds-fællesskabet¹¹. Der eksisterer et intimt forhold mellem den kristne etik og gudsforholdet. Kristen etik er religiøs etik. Det kristne guds-fællesskab er udgangspunktet for agapetanken. Men hvad er da det kristne guds-fællesskabs egenart?

Gennem henvisning til Mk.2,17 mener Nygren, at Jesus peger på en om- vurdering af den jødiske forståelse af guds-fællesskabet¹². Guds-fælles- skabet er ikke et magts- eller retsfællesskab, men et kærlighedsfælles- skab. I Kristus åbenbares Guds hjerte- og sindelag¹³(1.Johs.4,9). Hvis man spørger: Hvorfor elsker Gud? er svaret: fordi det er Guds væsen at elske. Guds kærlighed til menneskene viser sig som "Spontan, framvällan- de, ja "omotiverad""¹⁴. Gud elsker helt uafhængig af menneskenes person- lige værdi eller fortjeneste. Udfra et retsfællesskabeligt synspunkt er dette uforståeligt, ja forargeligt. Dette forklarer derfor også farisæ- ernes kamp mod Jesus, som ifølge Nygren dybest set var en kamp mod kær- lighedsfællesskabet¹⁵. At opleve Gud er at opleve hans skabende, fremvæl- dende, spontane og "umotiverede" kærlighed, som består i, at Kristus dø- de for os, mens vi endnu var syndere(Rom.5,8).

Agape-kærligheden forstås altså, ifølge Nygren, kun på baggrund af Guds egen kærligheds spontanitet, som skaber fællesskab mellem Gud og mennesker. Guds-fællesskabet er betingelsen for en, ifølge Nygren, rigtig forståelse af agapes indhold. Det, der kendetegner Guds kærlighed, er det, der giver agape sin egenart og sit indhold.

2.3. Agape som spontan, fremvældende og umotiveret.

Agape-kærligheden er altså spontan¹⁶. Det, der vækker agape, er ikke noget ved, hos eller i mennesket, men noget hos Gud selv, i Guds eget væsen. Det betyder, at det er forgæves at søge en årsag til Guds kærlighed i mennesket. Årsagen ligger alene hos Gud selv. Intet hos mennesket kan motivere Guds kærlighed. Den er i forhold til mennesket "umotiveret". Det, at Gud elsker mennesket, siger noget om Gud; ikke om mennesket.

Jesu forhold til "toldere og syndere" er efter Nygrens mening et af de bedste udtryk for Guds sindelag og kærlighed. Det viser, at guddommelig kærlighed bare flyder og vælter frem, uden overvejelser angående objektets værdi. Dette er for Nygren en forskel mellem menneskelig og guddommelig kærlighed¹⁷. Menneskelig kærlighed er motiveret kærlighed. Guddommelig kærlighed er derimod spontant og umotiveret. Derfor angriber Jesus et retsfællesskab mellem Gud og mennesket. Var retsforholdet gældende, måtte Guds kærlighed kun gælde de retfærdige; de, som havde gjort sig fortjent til den. Men dermed er også det spontane forsvundet til fordel for den "umotiverede" kærlighed.

Agapes kærlighed er universalistisk. Enhver motivering er udelukket, fordi den vil medføre en diskriminering af en bestemt gruppe; den vil blive selektiv og partikularistisk.

2.4. Agape som værdiindifferent og værdiskabende.

For at afværge en misforståelse, må Nygren bestemme agape som værdiindifferent¹⁸. Det kunne se ud, som om Jesus bare lavede en omvurdering ved at fremhæve synderne som "bedre" end de retfærdige. Der er imidlertid overhovedet ikke tale om nogen vurdering. Agape udelukker al tale om vurdering af genstandens værdi. Man kunne også udtrykke det sådan: Agape er suveræn i forhold til sin genstand. Gud elsker ikke på grund af hverken synd eller retfærdighed, men på trods af genstandens beskaffenhed. Guds kærlighed er altid spontan og umotiveret agape uanset genstanden. Nygren henviser i denne sammenhæng ofte til Mt.5,45: "...han lader sin sol stå op både over onde og gode og lader det regne både over retfærdige og uretfærdige"(D.O.).

Nygren har med det ovenfor nævnte gjort det klart, at agape ikke først skal konstatere værdi hos sin genstand. Dette er imidlertid ikke nok at sige om agape-kærligheden. Agape har nemlig i kraft af, at den er guddommelig kærlighed, det guddommeliges skabende egenskab¹⁹.

"Agape konstaterar icke värde, utan skapar värde. Agape älskar, och tilldelar därigenom värde. Den av Gud älskade människan har icke något värde i sig själv; det som ger henne värde, är just detta, att Gud älskar henne. Agape är en värdeskapande princip"(20).

Dette er, for Nygren, det afgørende aspekt i agape-motivet. Men hævder

han, den gamle liberalteologi(repræsenteret af bl.a. Ritschl og Harnack) har haft en ødelæggende indflydelse på agapetanken. Med deres tale om "der unendliche Wert der Menschenseele" og om guddomsgnist har de nemlig givet Guds kærlighed en motivering og genstanden en selvstændig værdi. Det er nemlig menneskesjælens uendelige værdi, som motiverer Gud til at elske. Denne såkaldte guddomsgnist er forhåndsbetingelsen for Guds kærlighed. Nygren afviser hurtigt denne forståelse, idet han mener, at den medfører, at Guds kærlighed i sidste instans ikke er spontan og umotiveret.

2.5. Agape som fællesskabsstiftende.

Som det fremgår af afsnittet om agape og gudsforholdet(2.2.), kommer Guds egen kærligheds spontanitet til udtryk i fællesskab mellem Gud og mennesket. Det blev slået fast, at det er Guds agape-kærlighed, der skaber dette fællesskab og giver det dets indhold. Derfor har agape i kraft af sin skabende egenskab betydning for gudsfællesskabets tilblivelse²¹.

Konsekvenserne bliver, at alle menneskets veje til fællesskab med Gud er blindgyder og uduelige. Hvad enten det er moralsk forbedring, retfærdighed eller ydmyghed, ingen af disse veje fører til Gud. Intet hos mennesket kan fortjene oprettelsen af et fællesskab med Gud. Nygren konkluderer:

"..att det från människans sida överhuvud icke leder någon väg til Gud. Om det icke desto mindre finns en gemenskap mellan Gud och människan, så kan denna komma till stånd blott genom en Guds gärning. Gud måste själv komma människan till mötes och tillbjuda henne sin gemenskap.....Agape är Guds väg till människan"(22).

2.6. Jesu lignelser som udtryk for forkyndelsen af det nye gudsfællesskab.

Hvordan stemmer nu Nygrens tolkning af agape-kærligheden overens med Jesu forkyndelse? Nygren peger på lignelserne som udtryk for agapetankens centrale plads i Jesu forkyndelse²³.

Ifølge Nygren er hovedtema'et i mange af lignelserne agape-motivets modsætning til det traditionelle rets-motiv. Som eksempler nævner han to lignelser: Den fortabte søn(Lk.15,11-32) og Arbejderne i vingården(Mt.20, 1-16). Pladsen tillader ikke en nærmere undersøgelse af disse lignelsers indhold. Der må imidlertid nævnes et par forhold: I disse lignelser virker Guds agape paradoksal, når den indsættes i det almindelige menneskelige livs sammenhæng. Den virker (ihvertfald udfra en traditionel jødisk opfattelse) anstødelig, forargelig, ja som en krænkelse af retsordningen/retfærdighedsbegrebet. Men netop dette sidste er en antydning af, hvad det var, Jesus egentlig ville sige med sine lignelser. Jesu liv og forkyndelse indebærer et nyt gudsfællesskab, som ikke bygger på en rationel, beregnende retsordning (ligesom det jødisk), men som bygger på og er præget af agape-kærligheden. Agapefællesskabet er et kærlighedsfællesskab²⁴.

Baggrunden for lignelsen om arbejderne i vingården er Guds "umotiverede" kærlighed. Gudsfællesskabet bygger ikke på retsprincippet. Der gives ikke efter fortjeneste.

Med disse lignelser ser vi, at den kristne etik har sin grund i guds-fællesskabet og får også sit indhold herudfra. Nygren sammenfatter dette ved at citere Mt.10,8: "I haven fått för intet; så given ock för intet"²⁵.

2.7. Agape som næstekærlighed og fjendekærlighed.

Af det foregående må der altså konkluderes: der findes ingen kristen kærlighed, som ikke er bestemt af den agape, som mødes/modtages i guds-fællesskabet. Ligesom Guds agape er spontan og umotiveret, således skal den kristne kærlighed være spontan, umotiveret, fri fra beregning, græn-seløs og ubetinget.

Det kristne kærlighedsbud har to dele: Du skal elske Herren din Gud, og du skal elske din næste som dig selv.

Om kærligheden til Gud siger Nygren, at den skal være ligeså spontan som Guds kærlighed til mennesket. Dette er en vanskelighed²⁶. For: er det muligt for vores kærlighed at være spontan og umotiveret? Vil den ikke altid være en reaktion, et svar på Guds kærlighed, motiveret af Guds aga-pe? Nygren forsøger at komme overens med problemet ved at kalde kærlig-heden til Gud "den absoluta tillhörigheten", "denna obegränsade tillhörig-het", o.s.v.. Jesu kærlighed til Faderen var præget af denne absolutte tilhørighed. Denne tilhørighed muliggør "en relativ spontanitet", som gi-ver kærligheden til Gud et andet præg end den almindelige, menneskelige, "motiverede" kærlighed.

Det synes altså som om Nygren viger tilbage for at kalde kærligheden til Gud agape. Han anvender derimod lydigheds- og tilhørigheds-kategori-er²⁷.

I forståelsen af anden halvdel af kærlighedsbudet, kærligheden til næsten²⁸, udtrykker Nygren sig derimod ikke med forbehold. Den kristne næstekærlighed er en genspejling af Guds kærlighed. Det er vigtigt at fastholde budets religiøse forankring, d.v.s. dets uløselige sammenhæng med gudsfællesskabet. Fastholdes dette ikke, mister budet sit specifikke kristne indhold og reduceres til et alment etisk krav om menneskekærlig-hed, altruisme, humanisme, sympatifølelse el.lign.. Kristen næstekærlig-hed henter sit indhold fra gudsfællesskabet. Det er således spontan kærlighed. Forudsætningen for næstekærlighed er altså erfaringen af Guds kærlighed.

Hermed har Nygren vist, hvilken sammenhæng der består mellem kærlig-heden til Gud og næstekærligheden. Nygren ønsker imidlertid at pege på den fare, der er, for sammenblanding²⁹. Nygren hævder, at der er virkelig

tale om to og ikke ét bud. Man må ikke lade kærligheden til Gud være det overordnede og næstekærligheden bare et udtryk for kærligheden til Gud. Det kunne nemlig føre til, at næstekærligheden ikke i egentligste forstand er rettet mod næsten, som han er, men mod næsten, som han kan blive, d.v.s. mod "Gud i næsten". Var dette sandt, mener Nygren, ville næstekærligheden jo være motiveret udfra en i næsten "förutsatt gudomlig väsenskärna"³⁰.

Den tolkning, som i det dobbelte kærlighedsbud ser et tredie bud, nemlig selvkærligheden, vender Nygren sig kraftigt imod³¹. Nygren opponerer mod den forståelse af udtrykket "du skal elske din næste som dig selv", som vil lade selvkærligheden være grundlag og målestok for næstekærligheden. Budet om selvkærlighed er fremmed for NT, mener Nygren. Selvkærligheden er ikke et bud, som skal kræves af mennesket; nej, selvkærligheden er menneskets tilstand (som følge af synden). Mennesket behøver ikke at blive befaleet at elske sig selv. Mennesket elsker faktisk sig selv; helt naturligt.

Men hvordan kan man nu være sikker på om næstekærligheden virkelig er kristen agape-præget kærlighed? Her indfører Nygren kærligheden til fjenden (eller uvennen) som næstekærlighedens prøvesten³². Fjendekærligheden er ikke forskellig fra næstekærligheden. Den er så at sige allerede indeholdt i næstekærligheden. Men i fjendekærligheden træder det tydeligst frem, om kærligheden virkelig er agape-kærlighed. Her vil det vise sig om kærligheden virkelig er umotiveret og spontan, nemlig når den retter sig mod fjenden. Da er al motivering fjernet.

"Likesom Guds kärlek är syndarekärlek, så är den kristna kärleken fiendekärlek. Guds syndarekärlek och den kristna fiendekärleken äro korrelatbegrepp.... När den kristna kärleken framträder såsom kärlek til ovänner, uppenbarar den sig såsom verklig agape, såsom spontan och skapande" (33).

2.8. Agape som Guds kærlighed.

Agape-tanken har en central betydning i Paulus' forkyndelse. Den forskel, nogle har ment at kunne finde mellem Paulus og Jesus, er blot en forskellighed i udtryksform, men ikke i selve den religiøse grundforståelse, hævder Nygren. Også hos Paulus kan agape-tanken påvises. Selvom Damaskus-oplevelsens psykologiske betydning er usikker, så er dens implikationer ret entydige: En forfølger bliver en discipel, og det helt ufortjent af Guds nåde og agape³⁴. Paulus får klarhed over, hvordan gudsfællesskabet virkeliggøres. Hans religiøse grundindstilling bliver teocentrisk: Guds vej til mennesket. Der findes ingen vej fra mennesket til Gud.

Nygren fastslår, at der er kontinuitet mellem evangeliernes og Paulus' forståelse af det religiøse grundmotiv, agape. Spørgsmålet rejser sig,

om der hos Paulus sker en udvikling af agape-tanken. Nygren svarer bekræftende og lader nogle få punkter belyse denne udvikling.

For det første: Paulus anvender ordet $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ som terminus technicus for den kristne kærlighed³⁵. I synopsen anvendes ordet bare to steder ifølge Nygren (nemlig Mt.24,12 og Lk.11,42), men selve sagen, agape-tanken, er en realitet og et grundmotiv i synopsen. Hermed siges bare, at Paulus, i modsætning til synoptikerne, har givet den kristne kærlighedstanke sit karakteristiske navn. Det skal ikke forstås sådan, at selve ordet er skabt af Paulus (det findes også udenfor kristendommens sfære), men med det indhold, Paulus lægger i ordet, får det sit kristne karakter-præg.

For det andet: Paulus knytter agape-tanken til sin korsteologi³⁶, fordi korset er det, der præger kristendommens nye gudsfællesskab.

"Agape och korsteologien är för honom helt enkelt en och samma sak. Det ena kan omöjligt tänkas utan det andra. Utan Kristi kors skulle vi aldrig fått möta Guds agape... och å andra sidan utan Guds agape hade Kristi väg ej fört till korset"(37).

Nygren bruger et udtryk, som han mener klart fremhæver dette paulinske træk, nemlig korsets agape. Agape åbenbarer sig i Kristi kors. Agape åbenbarer sig som Guds egen kærlighed. I Kristi død viser Gud sin kærlighed til os (Rom.5,8). Gud er subjekt for agape: Agape er "Guds kærlighed i Kristus Jesus" (Rom.8,39). Ved Kristi kors træder det tydeligst frem, at Guds agape er spontan og umotiveret. Relevant i denne sammenhæng er, at Guds kærlighed er selvudgivende og skænkende. Gud gav sig selv ved Kristi kors. Nygren lader Guds kærlighed være lig med Guds nåde³⁸. Ved Kristi kors

"möter oss Guds kärlek icke blott såsom kärlekstanke, utan såsom den väldigaste realitet, såsom den sig själv offrande kärleken, den kärlek, som utger sig till och med för det djupast fallna och förlorade"(39).

Hermed vil Nygren pege på, at Paulus indfører offertanken i sin agape-forståelse. Der er imidlertid tale om en total omvæltning af den gamle offertanke, som indebærer menneskets muligheder for at vinde Guds velbehag. Offertanken var udtryk for menneskets ydre såvel som indre præstationer; menneskets vej til Gud. Kristi kors er dommen over alt dette. Offeret ved Kristi kors er ikke menneskets til Gud, men Guds offer til mennesket (2.Kor.5,18f.).

Paulus har, ifølge Nygren, udviklet agape-tanken ved således at forbinde den med korsteologien. En rigtig forståelse af agape-tanken og Kristi død får man kun, hvis begge ses i lyset af hinanden:

"Meningen med Jesu død förstår man enligt Paulus blott om man däri återfinner Guds kärlek, och Guds kärleks djup aner man blott när man möter den vid Jesu kors"(40).

Hos Paulus finder Nygren agape-begrebet rendyrket. Agape kan kun brug-

es til at betegne den guddommelige kærlighed⁴¹. Dette får konsekvenser både for kærligheden til Gud og til næsten. Nygren sætter spørgsmålstegn ved, om Paulus overhovedet bruger ordet *ἀγάπη*, som betegnelse for kærlighed til Gud. Dette hævder Nygren på baggrund af nogle Augustin-studier⁴². Der, hvor Jesus nævner det dobbelte kærlighedsbud med betoning af kærligheden til Gud, dér hævder Paulus næstekærlighedens prioritet over kærligheden til Gud, mener Nygren. Dog skal det ikke forstås sådan, at Paulus' etik ikke er en religiøs etik. Det, der giver etikken sit religiøse indhold er ikke menneskets kærlighed til Gud, men Guds kærlighed til mennesket.

Paulus må således have et andet udtryk for kærligheden til Gud, mener Nygren, og det er *πίστες*, tro⁴³. Agape er altså ikke en adækvat term for menneskets kærlighed til Gud, fordi den savner de for agape-begrebet væsentlige kendetegn: spontanitet og umotivering. Mennesket kan ikke være spontan i forhold til Gud, derfor er al tale om vor agape til Gud udelukket.

Men hvis agape er forbeholdt den guddommelige kærlighed, hvordan skal man så forstå den kristne næstekærlighed? Må der også for næstekærligheden findes et andet ord?⁴⁴ Nygren mener ikke, at Paulus behøver et nyt udtryk for at betegne næstekærligheden, fordi der ligger en løsning i følgende Paulus-sætning: "Kristi kærlighed tvinger os" (2.Kor.5,14):

"Häri ligger förklaringen till att Paulus om den kristna kärleken till nästan kan använda namnet agape...I agapeli-vet är människan icke själv subjekt. Gud, Guds Ande, Kristi Ande, Kristi agape är subjekt. Mellan Kristus och den kristne består en innerlig gemenskap- ...I kraft av denna innerliga gemenskap är också Kristus det egentliga subjektet i den kristnes liv. Guds agape kan av Paulus helt realistiskt skildras såsom ett "pneumatiskt Fluidum", som "är utgjutet i våra hjärtan genom den helige Ande, vilken har blivit oss given" (Rom.5,5)....Den kristne har ingenting eget att giva" (45).

Guds kærlighed til os og vor kærlighed til næsten er altså ikke to forskellige ting, men éen og samme sag. Den kærlighed, vi viser vor næste, er ikke vores kærlighed, men Guds kærlighed, som flyder igennem os, indgydt af Gud. Således bruger Gud den kristne som sit redskab, organ for sin egen agape-kærlighed.

Hermed har vi set på, hvilke konsekvenser det får for kærligheden til Gud og kærligheden til næsten, at forbeholde agape-betegnelsen Guds kærlighed. Hvad det betyder for selvkærligheden synes indlysende. For Paulus er den principielt set udelukket⁴⁶. Agape-tanken står i modsætning til alle former for selvkærlighed. Som Nygren har vist er agape-kærligheden præget af, at den er modsætning til en begærende kærlighed, og i Nygrens

forståelse af "korsets agape" kommer det selvudgivende og ofrende træk klart frem. Agape-kærligheden er uselvvisk.

En sammenfatning af Paulus' agape-begreb peger helt klart, ifølge Nygrens opfattelse, på en udpræget teocentrisk indstilling. Agape er Guds kærlighed, og i alt andet som kaldes agape (som f.eks. næstekærlighed) er Gud i virkeligheden subjekt. Ved Kristi kors er det Gud selv, der ofrer sig selv og skænker selv sin agape-kærlighed som "pneumatisk fluidum" til mennesket. "Alltsammans kommer från Gud"- intet från människan"⁴⁷.

Med Paulus har agape-begrebet, efter Nygrens mening, fået sit klareste og mest prægnante udtryk. Nygren ser sig dog nødsaget til også at behandle den johannæiske agape-forståelse.

Selvom Nygren finder visse forskydninger i den johannæiske forståelse af agape-begrebet og følgelig en knap så rendyrket udtryksmåde som hos Paulus, så mener Nygren, at Johannes giver agape-motivet sit højeste udtryk⁴⁸. Johannes gør nemlig det, som implicit ligger i Paulus' forståelse af forholdet mellem agape og Gud: Johannes identificerer Gud og agape: "Gud er agape" (1.Johs.4,8.16).

"Agapemotivet har erhållit sitt högsta uttryck: Gud är kärleken, och kärleken, agape, är Gud" (49).

Desuden finder Nygren i de johannæiske skrifter næsten alle de karakteristiske kendetegn på agape: Guds spontane kærlighed; næstekærlighedens uløselige sammenhæng med Guds kærlighed til os; tanken om gudsfællesskabet som hele det kristnes livs grundvold; korset som stedet, hvor den guddommelige kærlighed manifesterer sig.

Om forholdet mellem Paulus' og Johannes' forståelse af agape siger Nygren:

"Formellt sett betecknar Johannes slutpunkten, sakligt har Paulus trängt ännu djupare in i agapemotivets mening" (50).

Dette skyldes en dobbelthed i Johannes' udtryksmåde, som svækker en rendyrket forståelse af agape. Nygren nævner tre punkter⁵¹. 1) Johannes synes at indfører Guds evige kærlighed til Sønnen, hvilket rejser spørgsmålet, om den er umotiveret eller om Sønnens egenverdi sætter sit præg på Faderens kærlighed? 2) Hos Johannes er næstekærligheden begrænset til broderkærligheden. Kristen næstekærlighed er brødrenes indbyrdes kærlighed. Den partikularistiske næstekærlighed hos Johannes mister herved agape-kærlighedens oprindelige universalisme. Fjendekærligheden, som ellers er et af den kristne kærligheds karakteristika, er der ikke tale om. 3) En tredje forskydning hos Johannes er advarslen mod kærlighed til verden. Nygren ser heri et udtryk for, at Johannes giver kærligheden et nyt indhold, nemlig som en begærende kærlighed.

Således kan der sammenfattes, at Johannes har bidraget til at stille agape-tanken i centrum af kristendommen ved sætningen: Gud er agape. Men

samtidig er det dog Paulus' agape-forståelse, der er højdepunktet, hvad sagligt indhold angår.

2.9. Sammenfatning af kærlighedsformernes betydning for agape.

Nu er den principielle undersøgelse af agapes indhold tilendebragt. Nygren har fremstillet agape-tanken i al dens enkelhed og klarhed, men også med dens paradoksale og værdi-omvurderende karakter. Når Nygren skal pege på dette sidstnævnte, henviser han til Nietzsches formulering. Nietzsche lader kristendommen være "en omvärdering av alla antika värden"⁵². Nygren selv udtrykker det mere slagfærdigt:

"Agape verkar som ett slag i ansiktet på såväl judisk lagfromhet som hellenistisk erosfromhet"(53).

For at klargøre denne omvurdering af værdierne stiller Nygren to skema'er op (begge findes i EA henholdsvis p.183 og p.191). Første skema beskriver den principielle forskel mellem eros- og agape-motiverne. Det andet er en opstilling af de fire kærlighedsformer, som Nygren har opereret med igennem hele bogen, og deres betydning for henholdsvis agape- og eros-tanken. Opstillingen viser den radikale forskel mellem eros og agape. Her er det kærlighedsformernes betydning for agape-motivet, der skal undersøges.

Som Nygren allerede har vist er Guds kærlighed den form, som præger agape mest. Gud er agape, og agape er Guds nedadstigende kærlighed⁵⁴.

Dernæst udtrykker agape sig gennem kærligheden til næsten⁵⁵, som egentlig er det samme som Guds kærlighed. Næstekærligheden er kærlighed uden tanke på motivering og uden bi-hensigt. Dens drivkraft er Guds kærlighed og som sådan underordnet denne.

Og som tredje kærlighedsform er kærligheden til Gud⁵⁶, som altså er underordnet både Guds kærlighed og næstekærligheden, fordi menneskets kærlighed til Gud ikke kan antage spontan og umotiveret karakter. Kærligheden til Gud er viljens taknemlighed over at tilhøre Gud.

Den fjerde kærlighedsform, som Nygren har behandlet, er selvkærligheden⁵⁷. Den er i agapes rangordning uden betydning. Agape-kærligheden udelukker selvkærligheden i alle dens former. Selvkærligheden er illegitim og må bekæmpes.

Agapes vej går altså fra Guds kærlighed som udgangspunkt og karaktergivende størrelse over næstekærligheden, som er en direkte forlængelse af Guds kærlighed og til kærligheden til Gud, som ikke er helt ukendt i agape-motivet, men som der dog tages forbehold imod. Endelig savner selvkærligheden plads indenfor agape-motivet.

2.10. Agape som grundlaget for en kristen sindelagsetik.

Det er imidlertid ikke nok at bestemme agape teologisk som kristendommens grundmotiv. Der må også findes en etisk bestemmelse af agape, hvis

agape-kærligheden skal gøres gældende i kristenlivet og etikken.

Hvis "Den kristna kärlekstanken genom tiderna" giver agapes teologiske indholdsbestemmelse, så er det fra "Filosofisk och kristen etik", man skal hente dens etiske bestemmelse. Dog må den teologiske undersøgelse være grundlaget for agapes etiske indhold.

Nygrens spørgsmål i denne sammenhæng er: Findes der et etisk ideal, der er direkte sammenhørende med kristendommen? Er kristendommen, set fra et etisk synspunkt, en skabende faktor?⁵⁸

Efter at Nygren har afvist en teleologisk/formålsetik⁵⁹, argumenterer han for en kausal motivering. Kristendommens (Guds rigets) krav er et krav om et bestemt sindelag:

"handlingssättet bedömes såsom gott endast om det förutsättes härflyta ur ett gott sinnelag"(60).

Sindelagsetik mener Nygren at kunne finde både i evangelierne og hos Luther. Luther har set den kausale forbindelse mellem sindelag og handling, idet troen skaber det nye sindelag, som uden etiske normer med indre nødvendighed gør af sig selv, hvad der er godt.

Hvad er det kristne sindelags egenart, og har kristendommen et selvstændigt etisk sindelags-ideal?⁶¹ Igen søger Nygren at finde frem til det, som karakteriserer det kristne sindelag i modsætning til andre sindelagsetikker. Det er med andre ord motivforskningsmetoden, han benytter sig af. Nygren ønsker at finde den kristne etiks type.

Her viser agape sig som den kristne etiks karakteristiske træk. Kærlighedssindelaget er det specifikt kristne etiske sindelag⁶². Det er ifølge Nygren nytestamentlig kristendoms samstemmende svar. På grundlag af nogle synoptiske og johannæiske udsagn bestemmer Nygren den etiske bedømmelse således:

"Det är icke de enstaka handlingarna, som komma i betraktande vid det etiska bedömandet, utan det allt avgörande är, om dessa äro frambragta och burna av kärlekssinnet"(63).

Dette kærlighedssindelag har agape-kærlighedens træk: spontan, fremvældende, umotiveret, uselvisk, opofrende o.s.v., og det har sin kilde og grund i Guds egen kærlighed og i fællesskabet med Ham⁶⁴. Oplevelsen af og fællesskabet med Gud er altså betingelsen og grundlaget for agape-kærlighedens sindelag.

Nygrens begrundelse for at sætte handlingen i forbindelse med sindelaget er hans forståelse af sindelagets forbindelse med gudsfællesskabet⁶⁵. Ydre handlinger kan nemlig kun sættes i forbindelse med gudsfællesskabet via sindelaget. Der er ingen direkte relation. Gudsfællesskabet udtrykkes ikke i noget ydre alene(som om mennesket kunne deles i noget ydre og indre). Det er hele mennesket, der står overfor Gud (coram Deo). Og for Nygren er sindelaget det bedste udtryk for menneskets totalitet.

Synd er udtryk for et egoistisk sindelag, som mangler fællesskab med Gud. Når mennesket får fællesskab med Gud fyldes sindelaget med Guds agape.

Svaret på spørgsmålet, om kristendommen har et specifikt etisk ideal, er bekræftende:

"Det spontane kærlighedssinnelaget är det för kristendommen specifika etiska idealet. Fordran på ett sådant sinnelag framväxer med nödvändighet ur den kristna tros- och guds-upplevelsen..."(66).

Agape-kærligheden kan således danne grundlaget for en kristen sindelagsetik, når det fastholdes, at gudsfællesskabet er udgangspunktet, og at kærlighedssindelaget har Guds egen kærlighed som forbillede.

3. KRITISKE PUNKTER OG NYGRENS SVAR.

Alle kritiske punkter i Nygrens agape-etik kan naturligvis ikke blive behandlet i denne opgave, ligesom undersøgelsen af nedenstående punkter ikke kan nå at blive foretaget til bunds. Dog er nogle af de vigtigste kritikpunkter behandlet.

3.1. Selvkærligheden.

Anden halvdel af det såkaldte dobbelte kærlighedsbud lyder: "Du skal elske din næste som dig selv". Dette, "som dig selv", er blevet tolket dels som en befaling, om at elske sig selv, og dels som udtryk for en tilstand, alle mennesker befinder sig i, altså: eftersom du elsker dig selv, skal du også elske din næste på samme måde og i samme omfang.

Nygren har forkastet enhver form for selvkærlighed. Selvkærligheden er ikke noget mennesket skal befales, men en tilstand, mennesket befinder sig i. Dette er Nygrens forståelse af den psykologiske egoisme. Her henviser Nygren til det lutherske udtryk "incurvatus in se" som en betegnelse af det naturlige menneskes situation uden Gud⁶⁷. Selvkærligheden, det selviske sindelag, er agapes, kærlighedssindelagets, modsætning. Al etik, som ikke er kristen agape-etik, bliver egoistisk. P.g.a. denne absolutte modsætning afviser Nygren selvkærligheden i alle dens former.

Denne totale afvisning har mange kritikere fundet urimelig. George F. Thomas⁶⁸ er enig med Nygren i forkastelsen af selvkærligheden i dens selviske, egoistiske form. I denne mening er selvkærlighed fremmed for NT og ikke et bud om at elske sig selv. Thomas følger Nygren i hans forståelse af menneskets naturlige tilstand. Enhver elsker af naturen sig selv.

Dér, hvor Thomas kritiserer Nygren, er i spørgsmålet om, hvorvidt selvkærligheden i alle dens former er forkastelig. Ifølge Thomas, må den kristne forkastelse af selvkærligheden ikke føre til et krav om selvforagt⁶⁹. Thomas refererer Brunner, der peger på, at bevidstheden om, at man er en tilgivet synder, må medføre, at man akcepterer sig selv. Denne

selv-akcept må også føre selv-respekt med sig i kraft af, at man er genstand for Guds kærlighed⁷⁰.

Thomas' anliggende er altså, at Nygren glemmer at skelne mellem selv-akcept/selv-respekt og selv-centrerethed. De to førstnævnte er legitime, så længe man er sig bevidst, at det er Gud, som i kraft af skabelsen og genløsningen i Kristus, har givet mennesket dets værd.

Endvidere har Nels F.S.Ferré bemærket denne svaghed i Nygrens agape-teologi⁷¹. Ferrés kritik går i retning af, at Nygren har en svag og reduceret skabelsesteologi. Nygren har ikke givet plads for en sand kærlighed til selvet som en Guds skabning. Nygren har set Guds kærlighed i Kristus (2.trosartikel), men har ikke givet plads til Guds kærlighed i skabelsen (1.trosartikel), hævder Ferré⁷².

John M.Rist diskuterer også selvkærlighedens problem⁷³. Efter en gennemgang af nogle centrale skriftsteder, bl.a. Mt.22,39 og 1.Kor.13,5 kommer Rist frem til, at Nygrens tolkning af sætningen "du skal elske din næste som dig selv" er tvivlsom. Rist mener ikke, at NT taler om, at næstekærligheden skal erstatte selvkærligheden. Rist påpeger, at vel siger NT, at vi skal elske vores næste, men det siger også, at vi må sørge for vores "psyke", vores liv, og søge vores evige vel⁷⁴. Endelig henviser Rist til Erich Fromm, idet han hævder, at selvkærligheden ikke alene er bibelsk, men at også mange moderne psykologer kræver selvkærlighed som en slags forudsætning for næstekærlighed⁷⁵.

Gene Outka har et vægtigt indlæg i debatten omkring Nygrens forståelse af selvkærligheden. Det afskyelige aspekt i selvkærligheden er begærlighed, selvtilfredsstillelse og selviskhed⁷⁶. Dette aspekt dominerer totalt Nygrens forståelse af selvkærligheden. Dette er psykologisk egoisme. Syndens herredømme medfører, at mennesket er behersket af at søge sit eget (quaerere quae sua sunt). Det naturlige menneske er eros-etisk.

Outka sætter spørgsmålstegn ved det rimelige i Nygrens agape-forståelse og forståelsen af selvkærligheden, idet han spørger efter konsekvenserne af, at agape er ubetinget og absolut selv-ofrende og selv-udgivende⁷⁷. Spørgsmålet er: skal jeg altid og i alle situationer søge næstens interesser og aldrig under nogen omstændigheder mine egne, eller skal jeg tage lige hensyn? Skal jeg altid ofre mig og give mig selv ubetinget til enhver tid (også selvom det betyder, at jeg bliver udnyttet af min næste), eller må jeg i visse tilfælde tænke mere på mig selv for at bevare min personlighed, integritet og selvstændighed?

Disse spørgsmål kan samles i ét: Tillader agape en skelnen mellem opmærksomhed på næstens behov og fuld underkastelse under dennes udnyttelse, og er det berettiget at afstå fra sidstnævnte? Outka mener, at Nygren ikke tillader en sådan skelnen. Han ser Nygrens agape-etik ikke blot som

selv-offer, men også som selvfornektelse. For Nygren er agape "eine verlorene Liebe" (Luthers udtryk), som giver uanset hensynet til, om den bliver modtaget eller gengældt. Også selvom man ved, at den vil blive glemt, smidt væk eller trådt på, må man elske med agape-kærligheden⁷⁸.

Outka ser mere nuanceret på dette. Han giver tre grunde til at indføre en skelnen i ovennævnte spørgsmål: 1) for næstens egen skyld må det fastslås, at ét er at elske næsten mere end sig selv; noget andet er at underkaste sig den anden uanset dennes interesser. 2) Hensynet til en tredje part kan nødvendiggøre visse former for resistance i forholdet til næsten. 3) Af hensyn til selvet. Idet Outka slutter, at ligesåvel som næsten må betragtes som et menneske, sådan må selvet også vurdere sig selv. Selvkærligheden bliver her en aktiv forpligtelse. Outka skelner imidlertid, ligesom Thomas, mellem selv-identitet/selv-respekt og selvished⁷⁹.

For Nygren er agape udelukkende nedad-rettet, Guds vej til mennesket. Alt, hvad der hedder menneskets vej til Gud, er udtryk for egocentricitet. Outka vil her indføre et gensidigheds-aspekt i agape-begrebet⁸⁰. Outka spørger, om venskabet gensidige forhold er udtryk for selvkærlighed og egoistiske motiver. Selv mener Outka, at gensidigheden supplerer en forståelse af lige hensyn i de medmenneskelige relationer. Hans konklusion er følgende:

"...love is absent when one party does all the giving and the other all the taking" (81).

Kritikken af Nygren drejer sig altså om, at Nygren har glemt philia-kærligheden som udtryk for gensidighed⁸².

En konklusion angående kritikken af Nygrens afvisning af selvkærligheden må blive denne: Der findes en berettiget selvkærlighed begrundet udfra et skabelsesteologisk synspunkt. Hvad vil nu Nygren svare til dette?

Med henvisning til motivforskningsmetoden vil han kunne argumentere for, at der ikke er plads til selvkærligheden i agape-motivet. Med de forudsætninger og med den målsætning, han har valgt, kunne resultatet ikke blive meget anderledes. Metoden kræver det. Endvidere benytter Nygren sig af en tolkning af den psykologiske egoisme, som knytter til ved nogle af de lutherske hovedbegreber: incurvatus in se og quaerere quae sua sunt. Hermed ønsker Nygren at sige, at man kan ikke tale om en legitim selvkærlighed, fordi selvkærligheden, qua selvkærlighed altid vil tage overhånd og blive dominerende.

Alligevel synes kritikken at være rimelig. Nygrens anliggende er at værne om næstekærligheden og pege på nødvendigheden af at glemme sig selv til fordel for næsten. Men samtidig med dette må det pointeres, at man

må afgrænse sig i forhold til al tale om selvforagt. Teologisk set er det rimeligt at hævde, at man må have en vis forståelse for sit eget liv og værd, hvis man skal kunne elske sin næste.

3.2. Kærligheden til Gud.

I forståelsen af kærligheden til Gud og dens forhold til agape har Nygren selv indrømmet sine vanskeligheder⁸³. Det undrer derfor ikke, at forskerne har fundet anledning til kritik.

Det er blevet vist, hvordan Nygren viger tilbage fra at give kærligheden til Gud betegnelsen agape. Han anvender i stedet for pistis-begrebet. Når menneskets kærlighed til Gud aldrig er spontan, umotiveret el.lign. er agape-begrebet ikke adækvat. Derimod synes Nygren, at pistis-begrebet er dækkende, fordi det udtrykker hengivenhed og afhængighed⁸⁴. I afhængigheden har troen også fået karakter af lydighed mod Gud.

Nygren har ret i, at kærligheden til Gud er af en anden karakter end næstekærligheden, fordi deres genstand er kategorialt forskellige. Man elsker ikke Gud på samme måde, som man elsker næsten. Men hvis kærligheden til Gud ikke har agapes kendetegn, hvorfor giver Nygren den alligevel et point på agape-værdiskala'en (se EA 191.)? Her er en inkonsekvens hos Nygren. P.d.e.s. presser motiv-metoden ham til at udelukke kærligheden til Gud fra agapes sfære. P.d.a.s. må Nygren tage hensyn til det bibelske materiale (f.eks. Jesu bud om at elske Herren, din Gud, Mk.12,30). Resultatet for Nygren bliver et kompromis, hvor kærligheden til Gud får en lille plads i agape-motivet.

Et af problemerne m.h.t. kærligheden til Gud er altså, hvordan Nygren kan komme udenom det bibelske udsagn om at elske Herren, din Gud, som kaldes det første og største bud. Her viser Nygrens point-graduering sig ikke adækvat. Nygrens svar ligger i, at han sætter denne kærlighedsform i en afhængigheds- og tilhørigheds-kategori. Forskellen i forhold til agape-kærligheden er, at kærligheden til Gud er af modtagende og responsiv karakter, mens agape-kærligheden er spontan og givende.

Outka går direkte til Nygrens forslag om at betegne kærligheden til Gud ved termen pistis, tro⁸⁵. Outka forstår Nygrens motivering for dette forslag som udtryk for, at Nygren vil skabe større klarhed i en sag, hvor udtrykkenes vaghed ellers ville skabe misforståelser. Dette kalder Outka "precising definition", præciserende definition:

"One must appeal to established usage and do justice to the supposed "intentions" of the various users. One simply goes beyond established usage and so partly stipulates, in an effort to avoid recurrent misunderstandings. The issue involved is one more of verbal convenience than conceptual faithfulness" (86).

Dér, hvor alvorlige misforståelser måtte dukke op, kan man for at få

større klarhed bruge en modificeret term. Outka hævder dog, at selvom kærligheden til Gud bærer navnet "tro", må den stadig være en del af den normative etik.

Hermed er Outkas anden indvending antydnet. Nygrens skarpe skelnen mellem spontanitet og modtagelighed, det umotiverede og det motiverede kalder Outka

"...a characteristic Protestant suspicion of all claims about human spontaneity in relation to God"(87).

Dette problem er Nygren selv opmærksom på i forbindelse med behandlingen af Jesu kærlighed til Faderen, hvor Nygren dog giver plads til en "relativ spontanitet", som dog må afgrænses fra forsøg på at opnå noget hos Gud.

Warnach går til det bibelske materiale, når han skal angribe Nygrens forståelse af kærligheden til Gud. Det er især de paulinske skrifter, han henviser til. Warnach mener, at Paulus klart bruger agape om kærligheden til Gud(Rom.8,28;1.Kor.2,9;8,3)⁸⁸. Der er ingen tilfældighed eller tvetydighed i udtryksmåden, hævder Warnach. Teksterne viser, at man ikke bør overdrive talen om manglende motivering i agape-begrebet. Warnach peger på, at Guds agape ikke fjerner det frie, selvstændige initiativ hos mennesket, men Guds agape er netop den faktor, som gør det muligt⁸⁹.

Også Rist opponerer mod Nygrens tolkning af den paulinske brug af agape-termen⁹⁰. Nygren mener, at Paulus bevidst søger at undgå agape-begrebet, når han skal tale om menneskets forhold til Gud. Her hævder Rist, at Nygren overser netop de steder, som Warnach har gjort opmærksom på. Den afgørende kritik, som Rist retter mod Nygren, går altså på denne selektive udvælgelse af skrift-ord, der passer ind i agape-teorien. Andre skrift-ord forsøger Nygren at harmonisere, og atter andre helt at udelade for at agape-motivet skal bevares rendyrket.

Ferré hævder, at Nygren ikke benytter agape-motivets fordele til fulde. Menneskets kærlighed til Gud kan ikke bare beskrives som tro. Menneskets kærlighed må være dets egen, ellers er det ikke kristen kærlighed:

"Man must be and do his part in the divine-human relation"(91).

Heller ikke Thomas lader sig overbevise af Nygrens argumentation omkring spørgsmålet om kærlighed til Gud. Når Jesus klart citerer Deut.: "Du skal elske Herren, din Gud", hvorfor skal den ligefremme betydning da afvises⁹². Nygren er bundet af sin egen forståelse af agape-termen og kommer følgelig i strid med centrale bibelske udsagn.

Endvidere synes Thomas, at Nygrens begrænsning af agape-termen til kun at omfatte det umotiverede og spontane og ikke det motiverede er at se bort fra agape-begrebets fleksibilitet. Agape-termen bruges i NT i flere betydninger. Dog er Thomas enig med Nygren i, at der er forskel

mellem Guds kærlighed til mennesket og menneskets til Gud. Man kan ikke elske Gud på samme måde, som Gud elsker os, fordi Gud er ikke en lige-stillet, men transcendent og usynlig. Mennesket må i ydmyghed erkende dét om Gud, som Gud selv har ønsket at give til kende for mennesket. Mennesket må elske Gud med tanke på, at Gud er skaberen. Thomas karakteriserer menneskets kærlighed til Gud som "fellowship with Him and grateful obedience to His will"⁹³. Men spørgsmålet er, om ikke Thomas med denne karakteristik er enig med Nygren, når Nygren bruger afhængigheds- og lydigheds-kategorier til at betegne menneskets relation til Gud?

Kritikken af Nygren på dette punkt kan sammenfattes i en bibelsk eksegetisk kritik af Nygrens tolkning af agape-begrebet i NT. Alle de omtalte kritikere angriber Nygrens brug af agape og hævder, at den er for indsnævret, og at den ikke svarer til det bibelske materiale. De fleste har også set, at årsagen til Nygrens problem er hans (a priori) definition af agape.

Har Nygren et svar til dette? Nygren anerkender selvfølgelig, at der i NT er tale om kærlighed til Gud. Hans argument er imidlertid, at det har fået et andet indhold i kristendommen, nemlig tilhørighed, afhængighed og lydighed. Disse udtryk bruger Nygren for at skabe større klarhed i motiverne. At tale om agape som kærlighed til Gud ville netop forvirre begreberne og sløre agapes karakter. Tilbage står stadig de udsagn, der anvender ordet ἀγάπη om menneskets relation til Gud. Her må Nygren enten resignere eller hævde, at der er sket en forskydning i det oprindelige agape-motiv.

3.3. Agapes "såkaldte" værdiindiferens og Nygrens retfærdighedsbegreb.

Nygrens agape-begreb kender intet til vurdering af værdier. Agapes skænkende kærlighed gives uden hensyn til og uafhængigt af genstandens værdi eller fortjeneste. Endvidere indebærer dette, at mens genstandens værdi ikke er forudsætning for agape, er den resultat af agape-kærligheden. Med andre ord: Agape skaber værdi hos genstanden.

Kritikken af "værdiindiferens"-aspektet hænger nøje sammen med kritikken af Nygrens retfærdighedsbegreb. Værdiindiferensen drejer sig om agapes radikale natur, som viser, at Gud ikke ser på menneskets personlige værdi, dets fortjeneste eller meriter, men netop går udover det retfærdige (Gud elsker på trods af...). Dette illustreres i Nygrens gennemgang af lignelserne om Arbejderne i vingården og Den fortabte søn⁹⁴. Nygrens retfærdighedsbegreb bliver på denne måde spillet ud mod agape-begrebet. En af konsekvenserne bliver, at Nygrens værdier får karakter af meritordiske værdier. Hvergang Nygren bruger værdi-begrebet eller retfærdighedsbegrebet er det altid i meritordisk betydning og følgelig som modsætning

til agape-begrebet.

Svagheden i Nygrens værdiindifferens-aspekt ligger i dets bundethed til en meritorisk værdi-forståelse. Dette har Thomas set. Thomas er enig med Nygren i, at Gud ikke giver efter fortjeneste eller "merit"⁹⁵, men at det te skulle betyde, at al tale om værdier er udelukket, kan Thomas ikke acceptere⁹⁶. Han hævder, at mennesket har, i kraft af at det er skabt i Guds billede, en vis gud-given værdi. Denne værdi har intet meritorisk over sig, men har betydning for Guds kærligheds skabende kraft:

"God's love is "creative", not in the sense that it gives value to a being that is wholly without value, but that it brings to fulfillment possibilities of value that were present but frustrated"(96).

Guds kærligheds hensigt er altså, ifølge Thomas, at styrke og fremme genstandens værdi. Det værdiskabende i Guds kærlighed forstår Thomas som en aktualisering af en allerede eksisterende potentiel værdi.

Dette problem berører i højeste grad spørgsmålet om menneskeværd. Nygren vil nemlig sige, at mennesket, der er faldet i synd, savner al værdi. Men trods denne mangel på værdi elsker Gud synderen og skaber værdi hos ham. Her træder det tydeligt frem, at Nygren mangler en rimelig betoning af 1. trosartikel og skabelsesteologien(jnfr. punkt 3.1.).

Også Hans Nystedt kritiserer Nygrens værdiindiferens-aspekt⁹⁷. Nystedt forstår Nygrens betoning af agapes værdiindiferente karakter som et angreb på liberalteologiens tale om "menneskesjælens uendelige værdi"⁹⁸. Indholdet i Nygrens værdiindiferens-aspekt ser Nystedt klarlagt i modsætningen: Gud elsker på trods af ikke på grund af. Men når dette er sagt, vender Nystedt sig mod "Nygrens ofta onyanserade underkännande av människovärdets begrepp..."⁹⁹. For Nystedt indebærer agape ikke en afvisning af menneskeværdets begreb, men en nytolkning, fordi menneskeværdet har en etisk funktion. Her må der skelnes mellem fortjeneste og værdi¹⁰⁰. P.d.e.s. kan man udfra et retfærdighedsbegreb tænke på, hvad et menneske fortjener, før man handler. Tanken om, at alle mennesker har egenskaber, der motiverer vore handlinger, opponerer Nygren imod. P.d.a.s. har det værdi i sig selv at hjælpe et menneske, som ikke fortjener det. Her har man indset menneskets værdi og særstilling fremfor dyrene. Nystedt konkluderer, at værdiindiferensen

"....innebär sålunda blott ett avvisande av tanken att tjänandet av medmänniskorna skall graderas efter deras förtjänst och personliga värde"(101).

Hele kritikken kan sammenfattes i sætningen: Nygrens værdier er meritoriske. Ikke at dette er forkert; det er bare ikke at gøre ret overfor værdi-begrebet. Igen kritiseres Nygren for at have reduceret skabelsesteologiens betydning for menneskets værdi. Konsekvenserne for retfærdighedsbegrebet er blevet antydnet. I det følgende udfoldes disse.

Som tidligere nævnt har agape prioritet over retfærdighedsbegrebet. Dette betyder, at Nygren er mere interesseret i modsætningsparret godt-ondt end i retfærdigt-uretfærdigt. Agape er jo radikalt adskilt fra al tale om retfærdighed p.g.a. frygten for motivering. Men spørgsmålet er, om Nygrens forståelse af retfærdighedsbegrebet er for snævert. Nygren tager i sit retfærdighedsbegreb kun hensyn til meritkriteriet¹⁰². At agape står i modsætning til et meritorisk retfærdighedsbegreb er indlysende. Men der findes andre aspekter af retfærdighedsbegrebet som mere eller mindre kunne forenes med agape, f.eks. ligheds- og behovskriterierne. Nygren kan med rette kritiseres for ikke at tage stilling til disse.

Outka har i et helt kapitel behandlet spørgsmålet om forholdet mellem agape og retfærdighed¹⁰³ og deres indbyrdes relation, som Outka mener er én af tre: de skal enten være modsætninger, være skelnet fra hinanden eller være identificeret med hinanden. Og ifølge Outka er Nygrens syn at finde i den første kategori: Agape og retfærdighed er modsætninger. Outka slår netop ned på Nygrens fejltagelse, som er, at han kun betragter retsprincippet, eller retfærdighedsbegrebet, som et meritorisk fortjenstligheds princip:

"We should notice at once that the principle of justice is here equated with what is elsewhere often taken as one particular conception of justice, namely, "to each according to his desert or works""(104).

Idet Nygren alene anvender et meritorisk retfærdighedsbegreb og synes at glemme de andre sider af retfærdighedsbegrebet, viser hans agape-etik sig som ubrugelig i socialetik, fordi man i social-etiske spørgsmål må arbejde med retfærdighedsbegrebet i alle dets nuancer(f.eks. m.h.t. arbejdssyn og menneskeværd).

Er der nu gjort ret mod Nygren i dette spørgsmål? Hvordan kan han svare kritikken? En mulighed ville være at indføre den lutherske skelnen mellem coram Deo et coram hominibus, således at man lod tanken om den totale værdiindiferens gælde guds-relationen. Og i de medmenneskelige relationer kunne man tænke sig, at talen om retfærdighed og menneskeværd havde berettigelse. Om Nygren ville pege på denne mulighed, kan jo ikke fastslås. Han synes ikke at ville, fordi han gerne vil lade forholdet mellem Gud og mennesket og forholdet mellem mennesker være af samme karakter; altså præget af agape-kærligheden. Endvidere løser ovenstående mulighed ikke Nygrens svage skabelsesteologiske position.

Igen må det konstateres, at Nygren er bundet af sin metodologi. I forsøget på at finde det, der giver kristendommen sit specifikke præg og indhold, er andre genuine kristne tanker bortelimineret, f.eks. menneskets værd i kraft af skabtheden, forsøget på at opnå størst mulig ret-

færdighed i samfundet m.fl.

3.4. Hvordan virkeliggøres agape-etikken?

Dette spørgsmål viser sig som yderst vigtigt, ikke blot for agape-etikken, men for enhver etik. På dette spørgsmål må der kunne gives et svar, ellers er etikken anvendelighed begrænset.

For agape-etikken er dette spørgsmål blevet yderligere relevant p.g.a. dens særlige karakter. Nygren har vist, at agape-kærligheden har Gud som subjekt, ikke bare for den guddommelige kærlighed, men også for den kristne næstekærlighed, hvor den kristne fungerer som et rør, hvorigennem Guds kærlighed flyder ud til næsten. Men er Gud subjekt for næstekærligheden, hvad bliver der så af det kristne menneskes subjekt? Og hvor bliver opfordringen til at vise kærlighed af, hvis kærligheden i virkeligheden er Guds? Hvor bliver pligten af?

Thomas afviser, at næstekærligheden har Gud som subjekt. Næstekærligheden bygger på Guds kærlighed og finder heri sit forbillede,

"But this does not mean that love of neighbor is really not the love of a man for his neighbor but the love of God in and through a man for his neighbor. One of the most dangerous errors in Nygrens treatment of the New Testament idea of "agape" love is to be found at this point"(105).

Det menneskelige subjekt må altså, ifølge Thomas, ikke udraderes, da dette uundgåeligt vil medføre, at mennesket fratages moralsk ansvarlighed og frihed. Thomas mener, at næstekærlighedsbudet bliver meningsløst. I stedet for Nygrens forståelse af agape-kærligheden som "pneumatisk fluidum", foreslår Thomas, at den kristne næstekærlighed betragtes som

"man's voluntary and free response, in gratitude and joy to God's love in Christ"(105).

Outka er ligeledes kritisk overfor Nygrens tanke om den kristne som et rør, en kanal for Guds kærlighed, fordi han frygter, at den implicerer en lære om nådens uimodståelighed("irresistible grace"). Ligesom Thomas skelner Outka mellem at hævde, at næstekærligheden har en guddommelig kilde, og at hævde en identifikation mellem næstekærligheden og Guds agape. Outka mener, at Nygren hævder begge.

"Nygren appears to mean both that the source of human agape is outside man's own power of initiation and sustenance and that the subject in all genuine neighbor-love is actually God"(106).

Dette er grund nok til at forkaste Nygrens opfattelse af den kristne som et rør. Outka er kategorisk:

"..the depiction of the Christian as a tube or channel makes nonsense of every part of ethics, neighbor-love included"(107).

Endelig finder Outka støtte for sin afvisning af Nygren på dette punkt hos Barth. Barth forkaster "rør"-tanken og kalder den "theomoni-

stisk", en forlængelse af Guds kærlighed, som ikke svarer til Barths radikale skelnen mellem Gud og mennesket¹⁰⁸. Derfor vil Barth hellere tale om Guds kærlighed som "Grund" end som "Ursprung"¹⁰⁹.

Endvidere er der nogle nytestamentlige indvendinger. Warnachs undersøgelse af agape-termen i NT viser, at Nygrens forståelse af Gud som subjekt for al agape ikke er fuldtud i overensstemmelse med det bibelske materiale. Warnach gør opmærksom på, at agape kan være menneskets kærlighed ifølge 1.Tess.1,3 og Fil.1,9¹¹⁰.

Med henvisning til 1.Kor.3,9 og 2.Kor.6,1 peger Rist på menneskets cooperative funktion overfor Gud¹¹¹. Nygren afviser al tale om menneskets muligheder for at samarbejde med Gud. Menneskets svar er ikke dets egen handling, men blot et genskin af Guds kærlighed. Rist forstår Nygrens bekymring ved talen om menneskets mulighed for at bidrage til frelsen, men han ser en fare i sprogbrugen:

"..unless man is to be a puppet, he must be free to accept or to reject what is offered. Even if we accept Nygrens language, the language which says that man must simply reflect God's agape, we must admit that only a puppet could reflect without deciding to do so. And this decision is some kind of "cooperation"..."(112).

Hermed berører Rist også talen om den uimodståelige nåde, som Outka har kritiseret.

Hermed er det blevet undersøgt, hvad det betyder, og hvilke konsekvenser det har, at tale om Gud som subjekt for næstekærligheden. Men er overskriftens spørgsmål blevet besvaret? På sin vis: ja. Agape-etikken virkeliggøres af Gud selv. Der er ingen svar at hente ad menneskelig vej og heller ingen fordring at stille for at tilskynde mennesket til næstekærlighed. Sådan synes kritikken at kunne sammenfattes. Menneskets ansvar er skudt til side, og dette er ikke tilfredsstillende.

Hvad er Nygrens svar? Nygren hævder, at spørgsmålet om, hvordan den kristne kærlighed virkeliggøres ikke kan blive besvaret, før man har svar på, hvordan det kristne gudsfællesskab virkeliggøres?¹¹³

Det kristne gudsfællesskab virkeliggøres ikke ad menneskets vej, men ad Guds vej. Initiativet ligger alene hos Gud. Kun gennem Guds kærlighedsspontanitet kan det kristne gudsfællesskab komme i stand¹¹⁴. Spørgsmålet melder sig straks: Hvordan kan gudsfællesskabet virke befordrende for det etiske liv, når alt virkeliggøres ved Guds initiativ?¹¹⁵ Nygrens svar er vigtigt. Han henviser til det etiske ideal, som kristendommen har, nemlig kærlighedssindelaget. Da dette ikke kan kræves af "det naturlige menneske", må det kristne gudsfællesskab være grundlaget, ja endog det etiske livs kraftkilde. Altså: Den kristne kærlighed(agape-etikken eller kærlighedssindelaget) virkeliggøres, når og kun når man erfarer, at guds-fællesskabet kun virkeliggøres ved Guds gerning.

Gudsfællesskabet, troen, er kilde og grundlag for kærlighedssinddelaget. Af Luther har Nygren lært at kende forholdet mellem troen og kærligheds-sinddelaget, som er den evangeliske etiks kardinalproblem: forholdet mellem tro og kærlighed(gerninger)¹¹⁶.

Det kristne kærlighedssinddelag virkeliggøres altså på gudsfællesskabets grundvold. I gudsfællesskabet opleves Guds kærlighedsspontanitet og -sinddelag, hvilket medfører, at den kristne bliver kanal for Guds agape-kærlighed, som virkeliggøres ved Guds egen gerning. Erfaringen af gudsfællesskabet vil uundgåeligt medføre eller skabe et kærlighedssinddelag hos den troende.

Dette er Nygrens argumentation. Men er det tilfredsstillende? Svarer det til virkeligheden? Findes der f.eks. ikke mennesker, der står udenfor den kristne tro, som kan handle udaf et kærligt sinddelag, spontant og umotiveret? Og er det virkeligt sådan, at alle kristne altid handler udaf kærlighedens sinddelag? Og endelig: Gives der ingen konkrete anvisninger på, hvordan sinddelaget skal udtrykke sig? Disse spørgsmål viger Nygren udenom. Hermed er vi imidlertid gået ind på kritikken af Nygrens sinddelagsetik, som skal behandles i næste afsnit.

3.5. Kritik af Nygrens sinddelagsetik.

Fordi Guds agape-kærlighed er udtryk for, hvilket sinddelag Gud har overfor mennesker, og fordi vores næstekærlighed skal have Guds sinddelag som forbillede, så er det rigtigt at kalde Nygrens kristne etiske ideal en sinddelagsetik. Ifølge Nygren er gudsfællesskabet en forudsætning for både idealets opstilling og dets virkeliggørelse. Ingen andre end den kristne kan have agape-sinddelaget som sit ideal, fordi ingen andre kan indse dets gyldighed, fordi de ikke har oplevet Guds agape. Der er flere spørgsmål, der bliver relevante i denne sammenhæng.

For det første: Nygren synes at mene, at man kun skal spørge efter sinddelaget, når det skal afgøres, hvad der har etisk værdi. Nystedt hævder, at Nygren hermed har indsnævret sin forståelse af, hvad der er godt, og hvad der har etisk værdi¹¹⁷. Nygren afviser legalistisk etik og formålsetik, idet han betragter sinddelaget som den eneste afgørende faktor ved den etiske bedømmelse. Hverken selve handlingen eller dens formål(eller konsekvens) bærer etisk værdi, ifølge Nygren. Dette sidste opponerer Nystedt imod, idet han hævder, at selvom man ikke har et godt sinddelag, så er man stadig pligtig til at handle ret, og denne rette handling har også etisk værdi¹¹⁸.

Dernæst er spørgsmålet: Hvordan er det sinddelag, som Nygren kræver? Hvilken karakter har det kristne sinddelag? Som tidligere nævnt, er det kristne sinddelag præget af Guds eget sinddelag, som er spontan, umotiveret,

værdiindiferent, uselvvisk, opofrende osv.. Kun det sindelag er godt, som har disse træk. Nystedt peger her på et afgørende punkt, hvor Nygrens etik har en stor svaghed. Nystedt henviser til talen om Gud som subjekt for næstekærligheden. Svaret på spørgsmålet om, hvilket sindelag er godt, må altså blive: Guds sindelag er godt, ikke egentlig den kristnes¹¹⁹. Hermed bliver Nygrens tale om kristen kærlighed unddraget empirisk iagttagelse. Kristen kærlighed er ikke længere en psykologisk beskrivelig størrelse, men en transcendent virkelighed¹¹⁹.

For det tredje: I begyndelsen af forrige afsnit stillede spørgsmålet: Hvor bliver pligten af, når det er Guds eget sindelag, der skal virkeliggøres på Guds initiativ? Nygrens svar hertil er ifølge Nystedt: Pligten består i at handle udfra et godt sindelag¹²⁰. Men er det ikke urimeligt at befale et godt sindelag? Jo, men Nygren skelner her mellem en formal pligtetik og den kristne sindelagsetik, idet han indser, at et sindelag indrettet på opfyldelse af pligten aldrig kan blive et spontant kærlighedssindelag¹²¹. For den kristne etik er det meningsløst at tale om pligt eller imperativisk etik, fordi det gode sker med indre nødvendighed, dér hvor Guds agape har fået lov til at fylde et menneske. Alt sker af lyst og tilbøjelighed, ligesom Luther har beskrevet forholdet mellem tro og gerninger. En kristen handler godt af natur, ligesom det er solens natur at skinne og træets at bære frugt.

Dette tangerer det fjerde spørgsmål: Er det kristne sindelags ideal altid en følge af agape-kærligheden og det kristne gudsfællesskab? Er det sådan, at gudsfællesskabet med nødvendighed medfører et spontant kærlighedssindelag hos den kristne, hvor menneskets naturlige selvkærlighed er ophævet?¹²² Og kan man slutte udfra en brist i kærlighedssindelaget hos den kristne til en brist i gudsfællesskabet?¹²³ Nystedt, som selv har formuleret spørgsmålet, tager dog Nygren i forsvar, idet Nystedt ser, at det billede, Nygren har tegnet, er et billede af den ideale kristne, og at Nygren mener, at ingen når op til idealet, og at alle har behov for tilgivelse. Nystedt tilskriver Nygrens sort-hvid fremstilling hans metodologi¹²².

Hermed berøres det sidste spørgsmål i dette afsnit: Indebærer Nygrens sindelagsetik, at det kun er kristne, der kan handle udfra et godt, spontant sindelag? Kan ikke-kristne have et spontant kærlighedssindelag? Kan de ikke-kristne elske uselvvisk, umotiveret?

Nygren skelner mellem kristen kærlighed og naturlig, almen-menneskelig kærlighed. Den naturlige kærlighed er ifølge Nygren en motiveret kærlighed, som kun gælder den, som elsker igen. Nygren anerkender, at ikke-kristne kan handle uselvvisk, men han tager forbehold m.h.t. fjendekærlig-

heden. Her påstår han, at kun den kristne kan elske sin fjende. Men, spørger Nystedt, svarer dette til virkeligheden? Har det almen gyldighed?¹²⁴ Nystedt hævder, at man kan ikke konkludere udfra et menneskes gudsforhold, hvilket forhold han har til sine fjender. Hvordan klarer Nygren dette problem? Nygren må for at forklare, hvordan ikke-kristne kan have et spontant og kærligt sindelag også overfor fjender, gribe til at sige, at al spontan kærlighed oprindeligt kommer fra den kristne tro og det kristne gudsfællesskab. Nystedt har her fanget Nygren i en inkonsekvens, idet Nygrens skarpe skel mellem kristen og naturlig kærlighed hermed er svækket¹²⁵.

Sammenfattende kan det siges: Nygrens kristne etik er en sindelagsetik, som kun lader sindelaget have etisk værdi. Det sindelag, det drejer sig om, er egentlig Guds sindelag, som kommer til udtryk gennem den kristne. Dette sker med indre nødvendighed, hvorfor al tale om pligt er meningsløst. Kritikken af Nygren vender sig netop mod tanken om dette umiddelbare forhold mellem sindelaget og dets udtryk: gælder det for alle kristne, at de per definition har Guds sindelag? og endelig: hvordan forstås et uselvsk og spontant ofrende liv hos ikke-kristne? Nygrens svar bygger på en skarp distinktion mellem kristen kærlighed og naturlig kærlighed.

4. KONKLUSION.

Det, Nygren ville, var at finde frem til kristendommens grundmotiv; det, der specifikt præger kristendommen. Hertil benytter han en motivforskningsmetode. Nygren finder, at agape-motivet er dette grundmotiv, fordi det er radikalt forskelligt fra alle andre kærlighedsbegreber.

Agape har fået sin særlige karakter først og fremmest i kraft af, at den er Guds kærlighed. Guds kærlighed har følgende kendetegn: spontanitet, offer, selvudgivelse, fremvældende, umotiveret, opofrende, uselvsk, værdiindifferent, værdiskabende. Det etiske liv har således gudsfællesskabet som grundlag og kilde. Som følge heraf er Nygrens kristne etik en sindelagsetik, hvor det gælder om at have Guds kærlighedssindelag.

Der er næppe tvivl om, at Nygren virkeligt har ramt et centralt motiv i kristendommen, når han lader agape-motivet være kristendommens grundmotiv. Det er vigtige ny-testamentlige tanker, han har peget på. Kristen kærlighed er uselvsk og gældende for alle uden hensyn til fortjeneste, og gudsfællesskabet og troen er drivkraft for næstekærligheden osv.

Desværre overser Nygren den fare, der ligger i alt for ensidigt at betone ét aspekt i kristendommen. Men Nygrens metode har netop den svaghed, at den ved at lægge vægt på ét centralt motiv ikke yder ret overfor andre væsentlige temata i den kristne tro.

Vi har set på nogle af disse aspekter udfra sekundærlitteraturen. Selvkærligheden, som Nygren forkaster i alle dens former, må have en vis plads i kraft af selvets skabthed. Her peger kritikken på Nygrens stærkt reducerede skabelsesteologi.

Nygren er endvidere ikke adækvat med det bibelske materiale, når han underordner kærligheden til Gud under Gudskærlighed og næstekærligheden. Kærligheden til Gud er det første og største bud, står der. Nygren forsøger imidlertid at sætte den i en kategori udenfor agape-begrebet.

M.h.t. værdiindifferensen går kritikken ligeledes på Nygrens svage skabelsesteologiske standpunkt. Hos Nygren savner mennesket totalt værdi, hvis det ikke møder agape-kærligheden.

Angående retfærdighedsbegrebet ser Nygren ensidigt på det meritoriske aspekt, mens bl.a. ligheds- og behovsaspektet er glemt. Eftersom Nygrens værdi- og retfærdighedsbegreb udelukkende er meritorisk, har agape ingen mening i social-etiske spørgsmål. Agape-etikken er ubrugelig i socialetik.

Som sindelagsetik forstår Nygren agape som Guds sindelag, hvorfor Nygren har svært ved at pege på konkrete handlinger, som etikken fordrer. Virkeliggørelsen sker nemlig på Guds initiativ. Menneskets subjekt og ansvar er skudt til side og udraderet. Nygren kan ikke svare kritikken.

Sammenfattende kan det siges, at Nygrens agape-begreb er særdeles centralt, men at hans metodologi tvinger ham til at rendyrke det, hvorved andre væsentlige motiver ikke kommer til deres ret. Det er derfor metodologien, motivforskningsmetoden, der er det væsentligste kritisable punkt. Et opgør med denne er imidlertid en hel anden opgave.

NOTER:

- 1) Opgavedefinitionen tillader ikke en nærmere undersøgelse af problemstillingen eller af begrebet "kristen etik". Der henvises til Urban Förell, Finns det en särskild kristen etik? Arken Tryk, KBH. 1982.
- 2) Nygren, A.: Filosofisk och kristen etik, Lund 1923. (herefter FK).
- 3) Nygren, A.: Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape bd.1., Lund 1938² (herefter EA).
- 4) En undersøgelse af motivforskningen og dens metode ligger udenfor denne opgaves disposition. Der kan henvises til Nygrens "Filosofi och motivforskning", Stockholm/Lund 1940 (herefter FM) og til relevante artikler i Kegley, C.W. (ed.), The Philosophy and Theology of Anders Nygren, Illinois 1970 (herefter Kegley).
- 5) EA 12ff.
- 6) som f.eks. eros-motivets forudsætninger i orficismen (EA 137ff) eller

eros i aristotelisk og nyplatonisk omformning (EA 156ff). Vi må holde os til den platoniske eros, som også er den mest karakteristiske.

- 7) EA 30ff. 8) EA 34ff. 9) EA 141ff. 10) EA 152 11) EA 48
 12) EA 50 13) FK 250 14) FK 251 15) EA 51 16) EA 56
 17) EA 57 18) EA 57 19) EA 58ff. 20) EA 59 21) EA 61
 22) EA 61 23) EA 61ff. 24) jfr. pkt.2.2 25) EA 71 26) EA 73f.
 27) Nygrens forståelse af kærlighedens til Gud vil blive uddybet under pkt.3.2. Dette blot som en foreløbig bestemmelse.
 28) EA 74ff. 29) EA 77ff. 30) EA 78 31) EA 80 32) EA 81
 33) EA 81 34) EA 88 35) EA 92f. 36) EA 93ff. 37) EA 95
 38) EA 97 n.1 39) EA 97 40) EA 100 41) EA 103 42) EA 101
 43) pistis-begrebet uddybes under pkt.3.2., jfr. note 27.
 44) EA 105 45) EA 106 46) EA 107 47) EA 109 48) EA 122ff.
 49) EA 123 50) EA 125 51) EA 127ff. 52) EA 174. Om Nygren har forstået Nietzsches udtryk i den rigtige sammenhæng er tvivlsomt; når Nietzsche bruger dette udtryk er det fordi hans overbevisning om, at Gud er død, kræver det. 53) EA 174 54) EA 185 55) EA 188
 56) EA 186 57) EA 189f. 58) FK 192f. 59) FK 193-206 60) FK 207
 61) FK 216ff 62) FK 228 63) FK 228. Var det handlingerne, der var det afgørende, ville der jo være tale om legalistisk etik. 64) FK 250ff.
 65) FK 266f. 66) FK 268 67) FK 288 68) Thomas, G.F.: Christian Ethics and Moral Philosophy, New York 1955 (herefter Thomas) pp.55ff.
 69) Thomas 56 70) Warnach, V.: Agape in the New Testament. Kegley 148
 71) Ferré, N.F.S.: Nygrens Theology of Agape. Kegley 253ff.
 72) Kegley 255-257. 73) Rist, J.M.: Some Interpretations of Agape and Eros. Kegley 169ff. 74) Kegley 171 75) Kegley 173 76) Outka, G.: Agape. An Ethical Analysis, London 1976² (herefter Outka) p.56ff.
 77) Outka 8 78) Outka 21 n.24 79) Heri har Outka Kierkegaards støtte. Outka 23f. 80) Outka 34ff 81) Outka 36. Ferré har et lignende synspunkt: "Perfekt love is never one-directional. It is always a matter of loving and being loved. Love is a two-way affair". Kegley 253.
 82) Outka 175 83) EA 72ff. 84) Indførelse af pistis-begrebet har ført til en kritik af problemstillingen "eros og agape", idet man har ment, at problemet faktisk er forholdet "eros og pistis". Dette har Nygren argumenteret imod i "Filosofi och Motiv-forskning", Stockholm/Lund 1940 pp.90-102. 85) Outka 47ff. 86) Outka 48 (understregningen er min)
 87) Outka 49 88) Kegley 149 89) Kegley 150 90) Kegley 172
 91) Kegley 252. Hvad det betyder, at menneskets kærlighed til næsten heller ikke er dets egen, ifølge Nygren, vil blive taget op under pkt.3.5..
 92) Thomas 43 93) Thomas 43 94) EA 61ff. 95) I denne forbindelse

se bemærker Warnach, at NT faktisk udtrykker agape med en motiveret karakter (se Kegley 149 for henvisningerne). 96) Thomas 52

97) Nystedt, H.: Plikt och Kärlek. Stockholm/Kristianstad 1951 (herefter Nystedt) p.109ff. 98) jnfr. p.5nederst - 6øverst i denne opgaves tekst.

99) Nystedt 110 100) Nystedt 111 101) Nystedt 112 102) EA 66,68,69

103) Outka 75ff. 104) Outka 77 105) Thomas 54 106) Outka 149

107) Outka 50 108) Outka 235 109) Outka 237. Se noten for henvisningen til Barth (non vidi). 110) Kegley 148f. 111) Kegley 169

112) Kegley 171 113) FK 276ff. 114) FK 280 115) FK 282

116) FK 295 117) Nystedt 76 118) Nystedt 131 119) Nystedt 82

120) se Nystedt 136 121) Nystedt 164 122) Nystedt 127

123) Nystedt 116 124) Nystedt 118 125) Nystedt 119.

LITTERATURLISTE.

- Nygren, A.: Den kristna kärlekstanken genom tiderna.
Eros och Agape bd.1.
Lund 1938² (1.udg. 1930). 194
- Filosofi och motivforskning.
Stockholm/Lund 1940.
pp.90-102. 13
- Filosofisk och kristen etik.
Lund 1923.
pp.1-14 og 160-315. 169
- Kegley, C.W.(ed): The Philosophy and Theology of Anders Nygren.
Illinois 1970.
pp.143-173; 238-259 og 347-375. 79
- Nystedt, H.: Plikt och kärlek.
Studier i Anders Nygrens etik.
Stockholm/Kristianstad 1951.
pp.68-168 og 219-234. 115
- Outka, G.: Agape. An Ethical Analysis.
London 1976² (1.udg. 1972). 312
- Thomas, G.F.: Christian Ethics and Moral Philosophy.
New York 1955.
pp.42-82 41

ialt 923