

# Gud är kärlek, men vad är kärlek?

De delade åsikterna om den kristna kärlekstanken

## Abstract

Uppsatsens syfte är att undersöka huruvida den romersk-katolska kyrkans, och de protestantiska kristnas, uppfattningar av vad som konstituerar den kristna kärleken överensstämmer. De båda lägren är definitivt enade om att kärleken är den absoluta grundpelaren i kristendomen, och då de bekänner sig till samma religion borde de ha en samsyn på hur grundpelaren i den ser ut.

Den allmänna åskådningen hos protestantiska kristna är att Guds kärlek helt och hållet är agape. Ett omfattande verk om hur och varför den är det, har en svensk teolog vid namn Anders Nygren författat på 1930-talet.

För ungefär två år sedan utgav den nuvarande påven en encyklika som redogör för den romersk-katolska kyrkans syn på den kristna kärleken. Till den encyklikan har jag ställt frågan ”Är Guds kärlek ren agape, enligt den samtida romersk-katolska kyrkan?”. Genom en analys av texten har jag funnit att Guds kärlek inte är ren agape, enligt den romersk-katolska kyrkan. Således drogs slutsatsen att de båda lägrens uppfattningar om vad som konstituerar den kristna kärleken inte överensstämmer.

# Innehållsförteckning

1 Inledning.....	4
1.1 Bakgrund .....	4
1.2 Syfte .....	5
1.2.1 Frågeställning .....	6
1.3 Material och metod.....	6
1.4 Disposition .....	7
2 Begreppsgenomgång .....	7
2.1 Eros.....	7
2.1.1 Erostanten som frälsningslära .....	8
2.1.2 Platon om själen .....	9
2.1.3 Platon om eros.....	10
2.1.4 Den himmelska eros enligt Nygren.....	12
2.2 Agape .....	13
2.2.1 Agape enligt Nygren .....	13
2.3 Kärleken med nya ögon.....	17
2.4 Orden på mikronivå.....	19
2.5 Caritas.....	20
3 Analys av encyklikan .....	22
3.1 Encyklikan <i>Gud är kärlek</i> av Benedikt XVI.....	23
3.2 Eros och Agape enligt Benedikt XVI.....	23
3.3 Människans kärlek.....	27
3.4 Guds kärlek .....	29
3.5 Det dubbla kärleksbudet.....	31
4 Slutdiskussion.....	33
5 Litteraturförteckning .....	36

# 1 Inledning

Inledningskapitlet av uppsatsen syftar till att presentera vad undersökningen kommer att handla om, och även att orientera läsaren om uppsatsens disposition.

## 1.1 Bakgrund

Kärlek är ett ord som de flesta av oss stöter på ganska tidigt i livet och kärlek är något som alla för resten av sina liv tvingas förhålla sig aktivt till. Rimligtvis har alla dessa människor en bestämd föreställning av vad kärlek är och vad den innebär, men vid en förfrågan om en definition av begreppet står många rådvilla. Trots detta kan de flesta ge en ganska god beskrivning av sin föreställning. Vissa av dessa beskrivningar är säkerligen snarlika, men vi ställs förmodligen också inför faktumet att många beskrivningar även är mycket motsägande, vilket lätt leder till både förvirring och förtvivlan. Önskan om klarhet om begreppet kärlek väcks.

Inte minst inom teologin och filosofin har ämnet debatterats vilt långt tillbaka i historien. Redan i Platons texter kan läsas om hur Sokrates utger sig för att berätta sanningen om kärleken (Gästabudet, 1993, s. 49).

Att kärleken är central i den kristna religionen vittnar de bibliska böckerna om, och den nyfikne ställer då frågan om kyrkans syn på kärleken, men inte ens inom kristendomens murar har konsensus nåtts i den diskussionen.

I teologisk och filosofisk kontext har begreppet kärlek definierats på ett flertal olika sätt, eller som vissa vill framhäva, existerar ett flertal olika typer av kärlek. Vissa är mer kända än andra, och vissa är undergrupper till andra. Även på frågan hur många olika typer av kärlek som existerar lämnar olika tänkare olika svar. Somliga talar om två (exempelvis Anders Nygren), andra talar om tre (exempelvis André Comte-Sponville) och även om vissa är överens om antalet existerande typer av kärlek så är de inte alltid överens om vilka som bör inräknas.

I uppsatsen kommer fyra stycken huvudtyper av kärlek att vara aktuella, varav även någon av dessas underkategorier kommer att göra sig gällande.

För att kunna hålla isär de olika typerna av kärlek har de benämnts olika. De som figurerar i uppsatsen går under beteckningarna eros, agape och filia som alla är ord hämtade från grekiskan. Den fjärde typen av kärlek i uppsatsen betecknas caritas, vilken är den latinska översättningen av agape, men som också visat sig vara en fjärde typ av kärlek. Eros är den huvudtyp som också kommer att styckas ned i undergrupper. Filia är en typ av kärlek som blir mindre aktuell i empiridelen av uppsatsen, men som ändå kommer att presenteras i teorikapitlet för att ge en heltäckande bild.

Allt sedan Luthers protester mot påvestolen på 1500-talet, som utmynnade i en delning av den västeuropeiska kyrkan i huvudsakligen två läger, den romersk-katolska kyrkan och de protestantiska kyrkorna, har dessa skolor varit oense i en rad frågor rörande kristen teologi. På 1930-talet utgav en svensk teolog i luthersk tradition, vid namn Anders Nygren, en genomarbetad skrift som avhandlade den kristna kärlekstanken. Boken har sedan utgivningen lämnat tydliga avtryck i den kristna debatten i många länder. I texten hävdar Nygren inte bara att en av de olika kärlekstankarna, agape, är den kristna trons grundmotiv, kärnan i kristen tro (Nygren, 1966 s. 29), utan påstår också att den romersk-katolska kyrkan har uppluckrat agapetanken och beblandat denna med den andra kärlekstanken, eros (Nygren, 1966 s. 34-40).

Trots att den romersk-katolska kyrkan och de protestantiska kyrkorna är oense i vissa frågor bekänner de sig till samma religion och borde då vara överens om vilka grunder religionen vilar på.

## 1.2 Syfte

I den här uppsatsen tas inte ställning till huruvida Nygrens påstående om kristendomens grundmotiv utgörs av agape, men den skrivs på grund av Nygrens klander av den romersk-katolska kyrkan. Intresset riktas således mot huruvida den samtida romersk-katolska kyrkans uppfattning av den kristna kärleken, sedan Nygrens påstående, har förändrats och månne bättre korresponderar med Nygrens och protestantismens.

### 1.2.1 Frågeställning

Är Guds kärlek ren agape, enligt den samtida romersk-katolska kyrkan?

## 1.3 Material och metod

I uppsatsen kommer Anders Nygren med sin bok *Eros och Agape – Den kristna kärlekstanken genom tiderna* (1966) betraktas som företrädare för den protestantiska kyrkan, och påve Benedikt XVI med sin första encyklika *Gud är kärlek* (2006) som företrädare för den samtida romersk-katolska kyrkan. Denna encyklika kommer vara undersökningens forskningsobjekt.

Metoden för att fastställa om den romersk-katolska kyrkans uppfattning av kärleken har förändrats sedan Nygrens boks utgivning är att analysera Benedikts encyklika och kategorisera den kärleksuppfattning som i den skriften gör sig gällande.

Eftersom Benedikts encyklika är föremål för analysen och även är den text som undersökningen i huvudsak riktar intresset mot kommer en hel del citat från encyklikan att återges för att tolkning även ska göras möjlig för läsaren.

År 1930 utkom Anders Nygrens bok *Den kristna kärlekstanken I*. Sex år senare utkom den andra delen i arbetet, *Den kristna kärlekstanken II*. Dessa har sedan fogats samman till en bok med titeln *Eros och Agape – Den kristna kärlekstanken genom tiderna*. I huvudsak har jag använt mig av denna senare och bara använt de tidigare utkomna böckerna som komplement, då notapparaten är utesluten i den senare. I förordet till 1966 års upplaga intygar Nygren att den gestaltar de tidigare upplagorna ”i väsentligen oförändrat skick”. (Nygren, 1966, sida 7)

För att analysen ska bli begriplig för läsaren kommer denna att möta en ganska omfattande begreppsgenomgång innan analysen inleds. I begreppsgenomgången kommer Nygrens uppfattning vara central eftersom det är mot hans beskrivning som Benedikts uppfattning kommer att jämföras, men för att nyansera och fördjupa beskrivningarna av de olika typerna av kärlek kommer även andra författare att anföras.

## 1.4 Disposition

Efter detta inledningskapitel kommer den ovan nämnda begreppsgenomgången med förklaringar av de olika kärlekstankarna att följa. Därefter väntar analysen av encyklikan som kapitel tre. Slutligen dras slutsatser om frågeställningen i kapitel fyra, Slutdiskussion.

## 2 Begreppsgenomgång

För att läsare ska ha något utbyte av texter är en förutsättning att författare och läsare talar samma språk och förstår centrala begrepp på samma sätt. Avsikten med det här kapitlet är således att presentera de olika typerna av kärlek som nämndes i föregående kapitel. Detta för att gagna läsaren i sina överväganden i den kommande analysen av den romersk-katolska kyrkans kärleksuppfattning.

Jag har under mitt arbete funnit att det inte är en liten mängd text som skrivits i detta ämne. Något som kanske kommer som en ringa överraskning då kärleken har visat sig vara ett av de allra största mysterierna för människan.

Beträffande min forskningsbakgrund är den ett urval av en del av den litteratur jag har stött på under arbetets gång. Selektionen har gjorts mot bakgrund av texternas relevans för uppsatsens syfte.

### 2.1 Eros

Anledningarna till att jag börjar med att redogöra för eros är av det enkla motiv att eros är den äldsta kärlekstanken av dem som figurerar i uppsatsen (Nygren, 1966, s. 34).

Eros är den benämning som representerar Platons definition av kärleken och som kommer till uttryck i Platons dialog *Gästabudet*, eller *Symposion* som texten heter på originalspråket

grekiska, i vilken Sokrates innehar huvudrollen. Också i *Faidros*, som är en annan av Platons dialoger, definieras eros (Platon, 1955).

Trots att texterna är Platons är det inte han själv som är grundare till kärlekstanken eros. Den är en tanke om kärleken som var vida spridd i den hellenistiska världen och låg som grund för en religiös åskådning i dessa trakter under Platons levnadstid. Erosläran betraktades som inget mindre än en dåtida frälsningslära. Dess främsta karaktärsdrag är längtan eller begär. (Nygren, 1966, s. 124-127)

Redan nu vill jag omtala att Nygren utfärdar en liten varning för att eros i vissa sammanhang har blivit utsatt för en förvandling till något som den hos Platon inte är. Att vad Platon menade med begreppet eros har glömts bort beror delvis på Freuds användning av ordet (Nygren, 1966, s. 31). Eros, i Freuds terminologi, har en tydlig sexuell prägel (Sjögren, 1989, s. 99).

Till viss del kan detta sägas om begreppet även i Platons skepnad, men det är viktigt att betona att hos Platon har eros en mycket vidare mening (Nygren, 1966, s. 31). Det sexuella begäret är en del av eros men en ganska liten och perifer. Platon skiljer nämligen på två slag av eros. Det är den folkliga eller vulgära eros och den himmelska eros (Platon, 1993, s. 30).

Den folkliga eros kan beskrivas som ett begär till det sinnliga eller kroppsliga, medan den himmelska eros kan beskrivas som ett begär till det andliga eller gudomliga. Detta förklaras mer ingående i ett senare avsnitt (2.1.3), men fortsättningsvis syftar jag vid alla tillfällen jag talar om eros, då inget annat anges, på den himmelska eros.

### 2.1.1 Erostanten som frälsningslära

Eftersom eros var en grundpelare i en religiös åskådning, som Nygren (1966, s. 127) kallar mysteriefromheten, återfinns dess ursprung i en myt, faktiskt i en myt om skapelsen av människan. Enligt denna fanns ett antal kända gudar varav en var Zeus, och det fanns de i grekisk mytologi välbekanta titanerna. Vid ett tillfälle tillfångatogs Zeus son Zagreus (Dionysius) av titanerna varefter de åt upp honom. För att hämnas dödade Zeus titanerna, men ur deras aska skapade han människan. Därför är människan till en del gudomlig och till en del jordisk, som titanerna. Det gudomliga arvet i människan är själen. (Nygren, 1966, s. 127-128)



Föreställningen om människans dubbla väsen, om själens gudomliga ursprung och kvalitet samt om dess frigörelse från sinnligheten och uppstigande till dess ursprungliga gudomliga hemvist är den grundval, på vilken varje erosåskådning vilar.

(Nygren, 1966, s. 128)

Ovan hävdar Nygren att idéerna om själens ursprung och eros är intimt förknippade med varandra. För förståelse för Platons eroslära blir således en redogörelse för hans teorier om själen nödvändig, varför en sådan nu följer.

### 2.1.2 Platon om själen

I Platondialogen *Faidros* redogör Sokrates för sin vän vid samma namn som dialogen för bland annat om själens beskaffenhet. Den består av tre delar som liknas vid två bevingade hästar som drar en vagn och en körsvan som styr hästarna. Den ena hästen är lydlig medan den andre är olydig, och körsvanen personifierar det mänskliga förnuftet. Därmed är förnuftet själens styresman och styr själen mot det rätta, med varierande grad av möda beroende på i vilken utsträckning körsvanen tuktat den olydiga hästen. (Platon, 1955, s. 146-152) Så vitt jag förstår tuktas den olydiga hästen med hjälp av utbildning av själen, som bebor en människokropp. Konkret sett är det alltså personen, den enskilda människan, som måste utbildas.

Själen är odödlig och vandrar runt i ett kretslopp som består av olika levnadslopp (Platon, 1955, s. 146-150). Som jag förstår saken kan ett levnadslopp delas i tre stadier. I det första stadiet får själen möjlighet att tillsammans med någon av gudarna flyga upp till krönet av himmeln och skåda idévärlden, det sanna varat. Därefter följer det andra stadiet, i vilket själen placeras i en människo- eller djurkropp i sinnevärlden. Beroende på hur mycket av det sanna varat själen lyckades skåda blir den placerad i olika goda kroppar. Den bästa kroppen för själen att bli placerad i är i en manlig som ägnar sig åt filosofin. Detta stadium, då själen är placerad i en kropp, sträcker sig över en längre tidsperiod än den som kroppen kan hållas vid liv. Därmed genomlever varje själ, under detta stadium, ett flertal kroppars liv. När ett visst antal år förflutit ställs själen inför en dom angående dess leverne i de olika kropparna, och beroende på utfallet i domen blir själen placerad i himmeln med gudarna, eller i underjorden.

Efter ytterliggare ett antal år får själen välja sitt nästa levnadsförlopp. Den period som själen var placerad i himmeln eller i underjorden är det tredje stadiet. (Platon, 1955, s. 149-152)

Sokrates ger en betydligt mer detaljerad redogörelse för den här saken, med specificerat antal år i de olika stadierna, men den är också till viss del oklar och svår att se som en helhet. En så detaljerad beskrivning ger också en känsla av naivitet hos författaren och det blir svårt att ta utläggningen på riktigt allvar. Emellertid påpekar Nygren (1966, s. 130) att den filosofi som Platon och hans samtida företrädde inte kan skiljas från religiös övertygelse. Detta borde kunna fungera som försvar för Platons räkning då han blir väl specifik.

Som jag förstår saken är idévärlden synonymt med det gudomliga. Gudomligheten är alltså inte himmeln som bebos av gudarna, utan den platsen bakom himmelns krön.

Alla själar strävar ständigt efter att återförenas med idévärlden, det sanna varat, speciellt när själarna befinner sig i sinnevärlden, även om denna strävan kan vara omedveten hos människan som själen bebos, men olika själar strävar olika mycket efter att återförenas med det sanna varat. I vilken utsträckning de strävar avgörs på grundval av hur mycket de lyckades skåda, eller hur mycket de minns, av idévärlden i stadiet då de tillsammans med en av gudarna flög till himlens krön. (Platon, 1955, s. 146-154)

Det finns en sak som hjälper själen att minnas, när den befinner sig i sinnevärlden, och det är anblicken av sköna ting. Detta på grund av att de är bristmässiga kopior av det sköna idé, som finns i idévärlden. En upptäckt av ett skönt ting i sinnevärlden väcker ett begär i själen till detta sköna ting, ett begär som Platon menar att människorna kallar kärlek och gudarna kallar för eros. (Platon, 1955, s. 146-154) Men nu har vi lämnat rubriken *Platon om själen*, varför vi fortsätter under nästa rubrik, även om vi inte lämnar Platons lära om själen vid tröskeln.

### 2.1.3 Platon om eros

De texter av Platon som jag läst är uppbyggda som dialoger vilket innebär att ett antal personer för en dialog om ämnet som avhandlas. En av deltagarna i dialogerna är Sokrates, vilken inte sällan utger sig för att förklara för de andra dialogdeltagarna sanningen om saken

de pratar om. Det har vållat förvirring hos mig då jag inte lyckas bli fullkomligt klar över huruvida endast Sokrates uttalande är representativa för Platons mening eller ej. Saken tycks emellertid inte vållat tolkningsproblem för Nygren då han fast och bestämt hävdar att åtminstone en sak som inte Sokrates, utan en annan av dialogdeltagarna, omtalar, ingår i Platons budskap till läsaren.

Vad jag syftar på är ett uttalande som dialogdeltagaren Pausanias gör i *Gästabudet*. Han påstår att kärleken är av två slag. Det är dels den folkliga, vulgära eros, dels den himmelska eros. (Platon, 1993, s. 29-30) Så vitt jag kunnat läsa nämner inte Sokrates något om detta i den dialogen, vilket inte heller Nygren påstår att han gör, men Nygren menar att trots att Sokrates inte säger något om saken så är det representativt för Platons uppfattning (Nygren, 1966, s. 32).

Den vulgära eros är endast ett begär till det kroppsliga, och en person som lider av den vulgära eros bryr sig inte alls om insidan, själen, hos den person vilken kärleken (den vulgära eros) riktar sig mot. Denna typ av eros, den vulgära, är ämnad för de triviala, vanliga, människorna som är obetydliga och lever obetydliga liv. Dessutom riktar sig kärleken från män till kvinnor. (Platon, 1993, s. 30) Att utelämna kvinnor som aktivt handlande ur resonemanget tycks ha varit gängse tradition under perioden i fråga.

Nygren kunde inte ha varit tydligare med att understryka att den vulgära eros inte är någon konkurrent till agape (Nygren, 1966, s. 32-33). Istället är det den himmelska eros som utövat påverkan på agape i kristen kontext (Nygren, 1966, s. 32-33).

Innan vi går vidare härifrån vill jag ta upp ett påpekande som förefaller ganska självklart men ändå är av betydelse för tydlighetens skull. En samtida fransman gör, i en bok som kom ut på 90-talet, en distinktion mellan begäret och eros som han påstår också finns hos Platon.

Allt begär är inte kärlek, men all kärlek (åtminstone denna kärlek: *eros*) är helt klart begär: det är det bestämda begäret till ett visst föremål, eftersom det saknar detta *specifika* föremål.

(Comte-Sponville, 1998, sida 273)

Då uppsatsens syfte förutsätter att Nygrens beskrivning av den himmelska eros återges kommer så nu att ske, men då detta inte passar sig under den aktuella rubriken går vi således vidare till nästa.

#### 2.1.4 Den himmelska eros enligt Nygren

Det är tydligt att Nygren föredrar att tala om den himmelska eros som rätt och slätt eros (Nygren, 1966, s. 32), varför jag speciellt i detta kapitel kommer att göra likadant, och även om det i nuvarande kapitlet i första hand är Nygrens beskrivning av eros som ska speglas kommer någon annan författare också få göra sig hörd.

Alla ting strävar tillbaka till sin sanna natur, och eftersom själen har ett gudomligt ursprung enligt den skapelsemyt som tidigare nämndes, och på grund av att själen har skådat det sköna i sig innan den placerades i människan, längtar den tillbaka till ursprunget och till den plats där det sköna i sig återfinns. Denna längtan är eros. Eros infinner sig som en dragningskraft uppåt, mot gudomligheten. (Nygren, 1966, s. 134-136)

Själen har alltså ett minne av det sant sköna, gudomligheten, ofta utan att människan, vars kropp själen är fånge i, är medveten om detta. Att själen har ett minne av det sant sköna är anledningen till att den inte helt uppgår i dess kroppsliga fångelse med alla de kroppsliga begär det för med sig. Precis som människan erinras en sak av anblicken, eller annan sinnesförnimmelse, av något hon förknippar med saken i fråga, blir själen påmind om det sant sköna i idévärlden genom anblicken av något skönt ting i sinnevärlden. Därför fungerar sköna ting i sinnevärlden som en gnista för eros. Det är också genom den funktionen som dessa ting får ett sant värde, inte fullständigt i sig själva, utan i sig som ansats till en resa för själen mot det gudomliga. Alla själar som ämnar lyfta sig till gudomen måste börja sin klättring genom att åtnjuta de sinnliga skönhetserna. De kan börja med att åtnjuta en specifik skön form, men måste därefter fortsätta uppåt via alla sköna former, och sen de sköna handlingarna, och sen vidare till att åtnjuta de sköna kunskaperna för att slutligen nå till kunskap om vad det sköna i sig är. (Nygren, 1966, s. 134-136) Vad som ovan menas med former förmodar jag är konkreta föremål i sinnevärlden.

Som komplement till denna utläggning om hur eros verkar kan det sägas lite om den personifikation av eros som förekommer i grekisk mytologi. Detta hjälper oss i förståelsen av varför eros har de karaktärsdrag som redogjorts för ovan.

Eros är i många avseenden ett mellanting mellan ytterligheter. Till exempel är den mytologiserade eros varken en gud eller människa utan en demon, en form av halvgud. Inte heller är eros vare sig dum eller vis, ond eller god, vacker eller ful. Eros befinner sig alltid i mitten av dessa ytterligheter, vilket medför att eros till sin natur är strävande. Någon som är vis behöver inte sträva efter vishet, och någon som är dum inser inte sin dumhet och strävar därför inte heller efter kunskap. Däremot någon som inser att visheten finns, men själv inte besitter den, saknar den, åtrår den, begär den. Denna dubbelhet av egenskaper och karaktärsdrag har eros på grund av att hans mor, Penia personifierade alla egenskapernas negativa pol medan eros far, Poros personifierade egenskapernas positiva pol. (Nygren, 1966, s. 136) (Om hur Eros kom till genom Poros och Penia, se *Gästabudet*, s. 54-55 (Platon, 1993))

## 2.2 Agape

Vi fortsätter att problematisera bilden av kärleken och gör den mer komplex. Nedan utökas den med, enligt Nygren, eros motsats, agape.

### 2.2.1 Agape enligt Nygren

Nygren menar å det bestämdaste att agape är eros fullständiga motsats. Han gör upp ett schema i sin bok (1966, s. 167) över motsatspar av egenskaper och särdrag, som eros och agape besitter, för att påvisa de båda kärlekstypernas motsats.

Agapetanken påstås av Nygren utgöra kristendomens grundmotiv (Nygren, 1966, s. 29) eller medelpunkt, ett ord som kanske uttrycker saken på ett enklare sätt. För detta påstående har han en rad belägg som han vaskat fram ur de nytestamentliga böckerna. Jag har för avsikt att återge ett urval.

Under rubriken *Agapetankens innebörd* redogör Nygren (1966, s. 54-57), i fyra punkter, för vad agape är. I den första talar han om agape som helt grundlös. Det finns inget egocentriskt

bakomliggande motiv för varför agape utövas. Under den andra punkten hävdas att agape är värdeindifferent, vilket betyder att det objekts värde som agape riktar sig mot inte är relevant. Matteus vittnar om detta i fjärde kapitlet, vers 44, där han deklarerar att Gud låter sin sol gå upp över onda och goda, och han låter det regna över rättfärdiga och orättfärdiga.

När Nygren kommit till den tredje punkten beskriver han agape som en kraft som vid utövande skapar värde hos det objekt agape riktas mot. Så snart något blir föremål för agape blir det värdefullt. Det fjärde karaktärsdrag agape har, är en gemenskapsstiftande egenskap. Det är genom agape som en gemenskap mellan Gud och människan görs möjlig. Nygren hävdar i denna punkt att det inte finns någon mänsklig väg till Gud, bara Guds väg till människan, och den utgörs av agape.

Ett annat resonemang som Nygren för om agape är om den skepsis och motvilja som det kristna budskapet mötte hos de fariseiska judarna. Det ter sig fullkomligt naturligt att denna grupp av försvarare av det rättfärdiga levernet inte alls tyckte om Jesus då han rev upp hela deras auktoritet och status genom att säga att alla människor var välkomna i Guds gemenskap, oberoende av rättfärdighetsgrad. Nygren skriver slående: ”Fariséernas kamp mot Jesus är rättsgemenskapens protest gentemot kärleksgemenskapen.” (Nygren, 1966, s. 50) I denna mening konstitueras också en av skillnaderna mellan judisk synsätt och kristet. (Nygren, 1966, s. 47-54)

Nygren (1966, s. 58-59) säger sig ha ett flertal exempel på Jesusliknelser som tjänar att förmedlar agapetanken, men han nöjer sig med att förklara två av dessa ingående. Det är liknelsen om arbetarna i vingården (Matt. 20:1-16) och liknelsen om den förlorade sonen (Luk 15:11-32). Utöver de två nämner Nygren (1966, sida 67) även Mark 4:3, Luk 15:4 och Matt 18:23 ff, som exempel på liknelser med agapetema.

Liknelsen om arbetarna i vingården handlar om en vinodlare som anställer några personer för att arbeta hos honom till kvällen. De bestämmer en dagslön, men senare under dagen anställer vinodlaren ytterliggare några personer för att arbeta i hans vingård, och på det sättet fortsätter vinodlaren ända till sista timman på arbetsdagen. När lönen ska delas ut ger han var och en av arbetarna en lika stor summa pengar, nämligen den summa han och de första arbetarna hade kommit överens om. De som började arbeta tidigt tyckte att det var orättvist, men vinodlare menade att han hållit sitt löfte om lönen och att ingen skulle klaga. (Matt. 20:1-16)

I berättelsen får läsaren möta en vinodlare som utövar omotiverad, icke-rationell kärlek, agape. Alla behandlas lika utan att hänsyn tas till deras värde. Systemet är inte rättvist men det är inte heller det som är meningen enligt Nygren (1966, s. 58-67).

I det andra exemplet, om den förlorade sonen, får läsaren möta en fader vars son, efter beviljad förfrågan fått ut sitt arv i förskott, lämnar honom och landet för att leva ett liv i slösaktighet. Efter en tid är sonen utan pengar och tvingas ta arbete under dåliga förhållanden. Han börjar inse sitt misstag och ångrar att han lämnade sin far. Han anser sig ha förbrukat sin rätt att kalla sig sin fars son, men han tror sig åtminstone kunna få tjäna som arbetare hos sin far, som avlönar många arbetare bättre än sonens nuvarande arbetsgivare. Därför bestämmer sonen sig då för att återvända hem. När han kommer hem tar fadern emot sin förlorade son med öppna armar och ställer till med en stor fest. Sonen påpekar att han svikit sin far och inte förtjänar att kallas hans son men fadern vill inte lyssna på det utan har redan förlåtit sin tidigare förlorade son. Faderns andra son blir arg på grund av orättvisan. Trots att han aldrig hade svikit sin far hade han aldrig varit anledning till någon fest. Orättvisan var uppenbar och vittnade om faderns misstag. Detta ville fadern inte lyssna på utan var glad åt att den andra sonen var tillbaka och ville fira det. (Luk 15:11-32)

Inte heller i denna berättelse är handlandet rationellt. Fadern visar sin son som svek honom en kärlek som sonen inte gjort sig förtjänt av, och brodern, den gode sonen, behandlas orättvist. Även detta är ett exempel på agape. (Nygren, 1966, s. 58-67) Berättelsen illustrerar också rättsgemenskapens protest mot kärleksgemenskapen i den gode sonens missnöje.

Dock kan här tilläggas att en samtida svenska författare vid namn Grenholm har riktat kritik mot Nygrens påstående att denna andra berättelse har ett agapetema, och jag är beredd att ställa mig på Grenholms sida. I exemplet är det fråga om en far och son, vilket är en relation som påverkar båda parter att handla på ett sätt som de inte gjort i ett annat, liknande fall. En far som förlåter sin son på sättet som beskrivs i berättelsen är inte omöjligt att tänka sig. Det är inte fullständigt irrationellt som fallet med vinodlaren är. (Grenholm, 2005, s. 139-140) Det är tydligt att den andra berättelsen inte alls med nödvändighet måste tolkas som ett exempel på agape.

Emellertid ska vi inte uppehålla oss med att diskutera Nygrens eventuella misstag utan fortsätta odysseen som ämnar utröna hur Nygren definierar agape och varför.

Det är föga överraskande att Nygren (1966, s. 80-94) menar att Paulus har en central roll att spela i arbetet med att utveckla och förtydliga agapetanken i kristendomen. Ihop med evangeliernas vittnesbörd om agape som Jesus budskap, blir Paulus så kallade korsteologi ännu ett penseldrag i målningen av agape som kristet grundmotiv, enligt Nygren.

Innan vi kommer in på korsteologin ska vi emellertid se på Paulus själv som exempel på att Guds kärlek täcker både rättfärdiga och syndare. Nygren (1966, s. 82-86) lär oss att Paulus själv skriver om detta. Paulus pekar på sig själv och säger att den mannen, minst av alla, gjort sig förtjänt av Guds kärlek. (1 Kor 15:9) Trots sin oförrätt mot de kristna, som han aktivt utövade då han som jude förföljde dem, skänktes honom den enorma äran att bli kallad till kristen apostel. Detta verk av Gud är i sig själv ett omisskännligt exempel på Guds agape.

Som jag har förstått korsteologin är den Paulus tolkning av vad Jesus korsfästelse betydde, vad dess syfte var. Nygren kallar ett avsnitt i sin bok (1966) för *Agape och korsteologien*, vilket jag nedan ska sammanfatta.

Korsfästelsens syfte är att skänka de syndiga människorna, det vill säga alla människor, Guds kärlek och därmed Guds förlåtelse. Det är en kärlek som människorna inte gjort sig förtjänta av utan den är helt omotiverad, i meningen att det inte finns något egocentriskt bakomliggande motiv, och även självuppoffrande. För denna tes åberopar Nygren (1966, s. 87-94) ett stycke ur Romarbrevet som han kallar ”det klassiska stället för korsets agape”. För enkelhetens och tydlighetens skull gör jag som Nygren och återger det som citat, dock citerar jag Bibel 2000.

Medan vi ännu var svaga dog Kristus för alla gudlösa, när tiden var inne. Knappast vill någon dö för en rättfärdig – kanske går någon i döden för en som är god. Men Gud bevisar sin kärlek till oss genom att Kristus dog för oss medan vi ännu var syndare. Då vi nu har gjorts rättfärdiga genom hans blod skall vi av honom så mycket säkrare bli räddade från vreden.

Rom 5:6-10



Korsfästelsen är i sig ett uttryck för Guds omotiverade kärlek, agape, och händelsen kompletterar och fördjupar Jesus kärleksbudskap. Först berättar evangelierna om Jesus lära, sen berättar Paulus om Jesus korsfästelse och vad den syftade till. (Nygren 1966, s. 87-94)

Ännu ett avsnitt i bibeln är viktigt för Nygrens tolkning av den gudomliga kärleken som absolut grundval i kristendomen, och den kallar han för den johanneiska identifikationen mellan Gud och agape. I bibelavsnittet möter läsaren en direkt vittnesbörd över att Gud personifierar kärleken. Två gånger görs detta med orden: ”Gud är kärlek” (1 Joh 4:8 och 4:16) Härmed har Johannes dragit det slutgiltiga penseldraget i målning av den urkristna agape tanken som således blir fullkomlig. (Nygren, 1966, s. 114-117). Nedan (2.4) ska vi se på hur den frasen lyder på originalspråket.

## 2.3 Kärleken med nya ögon

För att få lite nyans i beskrivningen av kärleken vill jag ta hjälp av en fransk filosof vid namn André Comte-Sponville. Hans agape- och erostanke kommer vi känna igen från Nygren och Platon, då Comte-Sponville till stor del bygger sin uppfattning av de kärlekstankarna på just de författarna. Viktigt att inte glömma under läsning av Comte-Sponville är att han hela tiden har ett mer mänskligt perspektiv på kärleken, och att han i första hand intresserar sig för kärleken så som människor utövar den gentemot varandra.

Enligt honom (Comte-Sponville, 1998, s. 260-343) existerar tre olika typer av kärlek. Det är eros, agape och filia, och alla dessa ser han som kärlek som utövas av människan, i varierande grad. Ur hans text kan man utläsa en gradering av kärlekstyperna. Han klassar eros lägst och agape högst.

Comte-Sponville (1998, s. 330) talar om att människan i början av sitt liv utövar eros, men alltmedan människan mognar kan hon övergå till att utöva filia och slutligen i vissa fall även agape. Detta visar tydligt att Comte-Sponville har en uppfattning av att det råder någon form av enhet mellan de olika typerna av kärlek och att de kan rangordnas hierarkiskt.

En sådan beskrivning tar Nygren, som sagts, starkt avstånd ifrån. Han påstår (1966, s. 30-35) att eros och agape är två helt skilda saker och att eros aldrig kan förädlas och på så vis övergå

till att vara agape. Eros är det högsta på sin skala, och agape befinner sig på en annan skala, på vilken den är det högsta. Eros och agape är två helt olika saker. Eros är uppåtstigande och sökande sitt eget väl medan agape är nedåtriktad och givande på bekostnad av sitt väl.

Som sagts känns Comte-Sponvilles beskrivningen av agape igen från Nygren. Likaså återfinns Comte-Sponvilles beskrivning av eros hos Platon, varför dessa bara sammanfattas kort nedan.

Karaktäristiken av agape är att den inte inger utövaren någon som helst lycka eller tillfredsställelse, vilket både eros och filia gör. Tvärtom innebär Agape en förlust för sin utövare. Utövaren av agape offerar sig för dess objekt på bekostnad av sig själv. Agape utövas av Gud gentemot människorna, inte på grund av oss, för människorna har inte gjort sig förtjänta av Guds kärlek, utan på grund av att Gud konstitueras av kärlek. (Comte-Sponville, 1998, s. 327-328)

Vad som utmärker eros är ett begär till ett specifikt föremål eller en specifik person som utövaren saknar. Betoning på specifikt bör uppmärksammas. Att bara känna ett allmänt begär till att äga en häst, vilken som helst, är inte samma sak som att hysa eroskänslor för en häst, då dessa måste vara riktade mot en speciell häst. Vidare är eros en egocentrisk kärlek och älskar tingen för utövarens egen skull, inte för tingets skull, vare sig tinget gjort sig förtjänt av att älskas eller inte. Tinget är sekundärt. Det är begäret som är fokuserat. (Comte-Sponville, 1998, s. 266-284)

Comte-Sponville anser att Nygrens beskrivning av kärleken som antingen eros eller agape är för enkel. Kärleken är inte så svart-vit som Nygren vill få den till. (Comte-Sponville, 1998, s. 329) I detta sammanhang plockar Comte-Sponville in en tredje typ av kärlek, filia.

Tanken om filia tar sin utgångspunkt i ett tvivel på att kärlek som utövas för subjektets vinning alltid är en brist. "[...] fadern älskar sin son, och sonen fattas honom inte!" (Comte-Sponville, 1998, s. 288)

Filia är en tanke om, eller definition av, kärleken som samtidigt både givande och tagande. Människan utövar filia mot en annan dels för sin egen skull, dels för den andres skull. På grund av att en person själv kan känna glädje bara av att glädja den person hon tycker om,

kommer en kärlek till stånd som verkar för båda de inblandade parternas väl. När en person är glad att vara tillsammans med någon, åtnjuter någons sällskap, så begär den personen just det som den har, samma sak som personen redan besitter. Då en sådan känsla av välbehag kan finna sig existerar en kärlek som begär något den inte saknar.

Att vara förälskad i någon förknippar Comte-Sponville (1998, s. 284-313) med eros, en vild kärlek, men att älska en person förknippar han med filia, en kärlek som tager och giver på samma gång, för att den typen av kärlek närs och växer av att nå sitt mål, vilket är att glädja personen som utövar den och personen den riktar sig mot. Eros däremot, förgörs, eller åtminstone avmattas, genom att nå sitt mål.

Det unga kärleksförhållandet utgörs till stor del av eros, som emellertid med tiden utvecklas och senare till stor del utgörs av filia. Men nästan alla kärleksförhållande innehåller de båda ingredienserna under hela dess tid, i varierande mått. (Comte-Sponville, 1998, s. 302-311)

Inte för att filias betydelse förtjänar att förringas i en debatt om vad kärlek är, men då undersökningen i större utsträckning handlar om spänningen mellan eros och agape i kristendomen finns ingen anledning att gå djupare in på filia.

## 2.4 Orden på mikronivå

En intressant aspekt att se närmre på är den som rör ordval och översättningar. På någon form av mikronivå är det ju trots allt här som diskussionen eros och agape har sitt ursprung. Jag stötte på problem i min läsning av Platons texter om eros, och det verkade som att mitt problem låg just i ordval och översättning. Inte är det konstigt att missförstånd inträffar mellan parter när de inte använder samma vokabulär, snarare är de att vänta! När jag gav mig in i undersökningen som i grunden handlar om begreppen eros och agape tänkte jag inte på att min okunskap om språk skulle bli ett hinder, men det är precis vad som visats sig vara fallet. Dock hoppas jag kunna ta mig runt hindret, men det har jag inte för avsikt att göra tyst och försiktigt med förhoppningen att ingen upptäcker de haltande stegen.

Den himmelska eros är en benämning på en viss kärlek som i religiös kontext var förhärskande under antiken, nämligen den som Platon företrädde ungefär 400 år innan Jesus

gjorde sig gällande. När vittnesbörden av Jesus kärleksbudskap skulle dokumenteras, i de texter som senare blev kanoniserade i bibeln, användes inte på ett enda ställe, i någon av de olika vittnesbörderna ordet *eros* (Comte-Sponville, 1998, sida 337) (Nygren, 1966, sida 13) (Benedikt, 2006, sida 12).

De gammaltestamentliga böckerna skrevs i original ned på hebreiska. Dessa översattes till grekiska och samlades i Septuaginta. I denna version av gamla testamentet förekommer ordet *eros* två gånger (Benedikt, 2006, sida 12). I det nya testamentet, som i originalversionen skrevs ned på grekiska direkt, förekommer ordet *eros*, som sagts, inte någon gång alls. För ordet *kärlek* användes här uteslutande ordet *agape* (Benedikt, 2006, sida 12).

I ett tidigare kapitel (2.2.1) nämnde jag i förbifarten att vi skulle se på hur ett stycke ur nya testamentet såg ut på originalspråket grekiska. Det är Comte-Sponville som ger oss den möjligheten. ””Gud är kärlek: *ho Theos agape estin*”” (Citerat från Comte-Sponville, 1998, sida 317, som i sin tur citerar 1 Joh 4:8) Här ser vi att det ord som i den svenska bibeln översätts till kärlek är *agape*.

På 400-talet översattes nya testamentet och Septuaginta från grekiska till latin i bibelversionen Vulgata (Carlsson, 2003, sida 14). För det grekiska ordet *agape* används oftast det latinska ordet *caritas* i den bibelversionen, som i sin tur till franska översätts med ordet *charité* (Comte-Sponville, 1998, sida 317-318). Så länge jag läst i den svenska bibel 2000 har jag inte påträffat vare sig ordet *eros* eller *agape* utan uteslutande funnit ordet *kärlek*, vilket, som vi har sett, har en betydligt mindre preciserad betydelse, vilket vållar problem för läsaren.

Emellertid är detta mark som jag inte ämnar beträda i större utsträckning än som gjorts ovan. Av det korta avsnitt som Comte-Sponville ägnar åt saken förstår jag att området är digert och för mig, åtminstone inom tidsramen för uppsatsen, ogripbart.

## 2.5 Caritas

Nygrens huvudtes är att den romersk-katolska kyrkan har omformat begreppet den kristna kärlekstanken från att ursprungligen ha varit *agape* till att vara en sammanblandning av *eros* och *agape*. Han ägnar ett par hundra sidor till att förklara på vilket sätt detta skett i den

romersk-katolska kyrkans historia och beskyller i första hand Augustinus som omtolkare. Nedan ska jag sammanfatta den kritik Nygren riktar mot Augustinus sätt att förstå den kristna kärleken.

Ovan sades att *caritas* var det ord som fick beteckna *agape* i Vulgata, men *caritas* är också beteckningen på ett nytt begrepp. Det var Augustinus som var upphovsman till denna nya kärlekstanke. Då han ägnade sitt liv åt att teoretisera och förstå kristendomen gav han sig självklart i kast med att också reda ut den kristna kärleken. Problemet var bara att Augustinus var så pass influerad av den hellenistiska erosvärlden att han inte helt kunde överge den, varför han i sitt tänkande kombinerade den kristna kärlekstanken, *agape*, med den hellenistiska, *eros*, och på det viset skapade han en ny kärlekstanke, *caritas*. (Nygren, 1966, s. 384-386) Observera att det endast är den himmelska *eros* som hos Augustinus är aktuell.

Denna *caritastanke* om kärleken är en syntes, en sammanblandning, av *eros* och *agape*. Även andra synteser av de olika kärlekstankarna gjordes, också i konstellationer av kärlekstankar som förbigåtts i uppsatsen, men ingen av de andra synteserna fick lika stor genomslagskraft som Augustinus *caritas*. *Caritas* har utövat ett enormt inflytande på den kristna kärlekstanken genom hela historien efter dess tillblivelse. Ingen annan person i den kristna idéhistorien har dragit in *eros*stanken i lika stor utsträckning som Augustinus. (Nygren, 1966, s. 383-393)

Men Augustinus ska inte behöva känna endast skam. Samtidigt som han har dragit in *eros* i kristendomen har han fördjupat *agape*tanken i den samma. (Nygren, 1966, s. 394) Vad Nygren bland annat baserar det på är att Augustinus lagt märke till ett av Paulus ord "Men Gud bevisar sin kärlek till oss genom att Kristus dog för oss medan vi ännu var syndare" (Rom. 5:8). (Nygren, 1966, s. 402)

På vilket sätt *eros* och *agape* förenats i *caritastanken* har jag inte lyckats bli helt klar över. När jag läser Nygren förstår jag saken som att människan utövar *eros* gentemot gud i sin längtan efter denna, men hon kan aldrig nå ända fram till Gud. Dock når hon en bit på vägen vilket leder till att hon drabbas av *hybris* på grund av sin bedrift, men där stannar hon, nöjd i sin okunskap och sitt *hybris*rus. Då blir det upp till Gud att skänka sin *agape* till människan om en gemenskap ska göras möjlig, vilket Gud också gör, men hade det inte varit för människans brist, högmodet, skulle Guds *agape* inte vara nödvändig för att en gemenskap dem emellan skulle göras möjlig. (Nygren, 1966, s. 398-408)

Slutsatsen jag drar av detta är att Nygren hävdar att Augustinus i sin caritasteologi menar att människan och Gud tillsammans gör gemenskapen dem emellan möjlig genom att de på var sitt håll utövar respektive kärlek gentemot varandra. Och i denna syntes av de båda kärlekstankarna uttrycker Nygren att Augustinus tanke tilldelar eros en mer central plats än agape. Agape underordnas eros.

Agape infogas inom eros` ram. Agape kommer till såsom ett nödvändigt korrektiv, varförutan eros icke för till målet.

(Nygren, 1966, s. 405)

Jag tror att Nygrens uppfattning är att det endast är upp till Gud om en gemenskap mellan Gud och människorna ska vara möjlig, emellertid är jag inte alls säker på att jag förstått saken rätt. Nygren som för övrigt uttrycker sig klart och tydligt blir mer dunkel i detta kapitel.

Härmed har alla olika kärlekstankar som jag valt ut avhandlats, och det beredes därför plats för analysen av Benedikts encyklika.

### 3 Analys av encyklikan

Då har vi nått fram till den del vari vilken typ av kärlek Benedikts encyklika ger uttryck för, ska utredas. Men innan vi ger oss i kast med det ska vi försöka att skapa oss en uppfattning av vad en encyklika är för något.

Till att börja med kan sägas att en encyklika är en officiell text som uttrycker påvestolens åsikt om en sak, och texten kommer till genom ett samarbete mellan teologer och en rad experter inom ämnet som encyklikan avhandlar. Till sist sätter påven, som självklart också är delaktig i samarbetet, sin signatur på encyklikan. När encyklikor avhandlar teologiska frågor kallas uttalandena som görs för ex cathedra, vilket innebär att vad som sägs betraktas som ofelbart och Guds egen åsikt. (Olivestam m.fl., 2007, s. 95-97)

Hur ofta encyklikor publiceras varierar lite, men någon gång per år, eller vart annat år, kommer vanligen en ny encyklika ut. Vissa påvar är flitigare än andra och även valen av ämne

varierar. Ibland kan en encyklika handla om sociala frågor eller fredsfrågor, andra gånger är de mer orienterade kring teologi (Olivestam m.fl., 2007, s. 95-97), som den vi har att göra med i uppsatsen.

När vi nu vet vad en encyklika är kommer en kort presentation om den aktuella på sin plats.

### 3.1 Encyklikan *Gud är kärlek* av Benedikt XVI

Encyklikan *Gud är kärlek* är påve Benedikt XVI:s första encyklika och den skrevs under av honom den 25 december 2005.<sup>1</sup> I en inledning avslöjas att två syften med texten föreligger. De är (1) att förklara innebörden i den kristna kärleken och (2) att förklara Guds vilja angående hur kärleken ska praktiseras av människor. (Benedikt, 2006, s. 6) Att encyklikan har två syften resulterar i att den är delad i två delar, del I *Kärlekens enhet i skapelsen och i frälsningshistorien* och del II *Caritas Kyrkans kärleksgärning som en "kärlekens gemenskap"*. Det är endast den första som är av intresse för undersökningen och således kommer endast denna att användas.

Benedikts syn på eros och agape är mer nyanserad och betydligt mer komplex och svårgripbar än Nygrens. Det är rent av svårt att tala om en erostanke och en agapetanke hos Benedikt på grund av att han sammankopplar dem väldigt tätt. Medan Nygren kategoriskt skiljer dem åt som motsatser pekar påven på dem som två av varandra beroende element som tillsammans utgör den fullständiga kärleken. En kärlek som endast utgörs av eros eller endast utgörs av agape är ett haltande fenomen som alltid saknar en vital del. Då Benedikt inte skiljer dem åt vill inte jag filtrera hans budskap genom att behandla de båda typerna av kärlek under olika rubriker, vilket är anledningen till att jag bryter det mönster jag tidigare i huvudsak hållit mig till i uppsatsen.

### 3.2 Eros och Agape enligt Benedikt XVI

---

<sup>1</sup> Denna information har jag funnit på följande Internetadress:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/index\\_en.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/index_en.htm)  
Upplagan jag har använt är dock en översättning och trycktes under 2006.

Innan Benedikt ger sig i kast med att förklara den kristna kärlekstanken uppehåller han sig kort vid en reflektion kring ordet kärlek och dess olika betydelser. I raden av alla typer av kärlek människan talar om, såsom syskonkärlek, fosterlandskärlek och kärlek till ett yrke, lyfter Benedikt fram kärleken mellan kvinna och man som den främsta, kärlekens urtyp, som han kallar den. (Benedikt, 2006, sida 11)

Som Nygren tidigare gjort klart för oss har användning av ordet eros på senare tid allt för ofta förknippats med en kroppslig lidelse (se kapitel 2.1). Innan vi går vidare är det för tydligheten skull lämpligt att påtala att inte heller Benedikt talar om eros med en erotisk underton. Det är den himmelska eros som utövar påverkan på den kristna kärlekstanken (Nygren, 1966, s. 34-36) och så också då Benedikt för eros på tal. Nygren ägnade ett avsnitt åt att förtydliga detta genom att påpeka att den typ av eros som för honom är bekant preciserades av Platon som den himmelska eros. Benedikt ödslar inte utrymme på något specifikt avsnitt om saken som Nygren, men lyckas ändå få budskapet att nå fram till läsaren. Han hävdar att den sanna, spontana, ur fullständig irrationalitet sprungna kärleken mellan man och kvinna, av grekerna benämndes eros.

Kärleken mellan man och kvinna, som inte är ett resultat av tanke och vilja, utan som något som blir människan övermäktigt – åt denna kärlek har grekerna gett namnet *eros*.  
(Benedikt, 2006, s. 12).

Grekernas övertygelse var också att denna kraft (eros) var förmögen att lyfta människan från det jordliga livet till något som jag tolkar som ett euforiskt tillstånd där kontakt med gudomen görs möjlig.

Grekerna [...] har i *eros* sett berusningen, ett ”gudomligt raseri”, som blir förnuftet övermäktigt, som rycker människan ur hennes snäva tillvaro och låter henne i detta överväldigande av en gudomlig makt få erfara den högsta sällheten.  
(Benedikt, 2006, s. 13).

Med hjälp av ovanstående beskrivningar av eros kan vi sluta oss till att ett likhetstecken kan ställas mellan Nygrens eros, som är tillika Platons himmelska eros, och Benedikts eros.

Benedikt (2006, s. 14) menar att eros, kraften som gör sig gällande mellan man och kvinna, på vissa håll blivit förvanskad och förvrängd och, till skillnad från Nygren, berättar han hur detta



inträffade för mycket länge sedan. Så vitt jag förstår redan under den tid då även den himmelska eros var vitt utbredd, med andra ord under den förkristliga tiden. Fokus hade i dessa grupper förflyttats från det själsliga till det kroppsliga, vilket resulterade i diverse fruktbarhetskulter som utgett sig för att dyrkat eros.

De gammaltestamentliga texterna tar starkt avstånd från dessa religioners uppfattning, men de har aldrig släppt taget om eros i dess ursprungliga form. När eros förvanskas på detta sätt lyfter eros inneboende kraft inte alls människan uppåt mot gudomen, utan förstör henne istället och bidrar till hennes förfall. Det enda som slutligen består av människors syn på varandra är då den som objekt, och då är människan förstörd. (Benedikt, 2006, s. 14)

Det är alltså av största vikt att eros inte missbrukas, men, fokus får heller inte, som vi ska se, förflyttas till att bara cirkla kring anden eller själen. Människan består av två fullkomligt nödvändiga delar, kroppen och själen. Detta får aldrig förringas. För att människan ska kunna lyfta sig och komma vidare måste kroppen såväl som själen inkluderas.

När människan enbart vill vara ande och så att säga befria sig från kroppen som ett blott animaliskt arvegods, då förlorar både ande och kropp sin värdighet. Och om hon förnekar anden och anser materien, kroppen var den enda verkligheten mister hon återigen sin storhet.

(Benedikt, 2006, s. 15)

Det föreligger alltså en dualism i människans väsen. Människan utgörs av två delar. Det är tydligt att Benedikt förordar en medelväg i fråga om vad som bör uppmuntras. De kroppsliga begären ska tillgodoses, med måtta, och likaså de själsliga.

Benedikt upprepar sitt mantra om medelvägens tungt vägande betydelse. Han skriver att den ena saken är dum varpå, innan han knappt hinner ta nästa andetag, snabbt tillägger att även sakens motsats är lika dum. Man får nästan uppfattningen att han är rädd att läsaren ska slå ihop boken efter halva meningen och enligt logik handla analogt till påvens uppfattning av det felaktigas motsats, vilket logiken till trots, inte är vad påven hoppats på. Nedan återges ett exempel.

Idag förebrår man ofta gångna tiders kristendom dess kroppsfiendlighet, och det har alltid funnits tendenser i denna riktning. Men den grad av kroppens förhärligande som vi upplever idag är bedräglig. Den till "sex" degraderade *eros* blir till en vara, till en "sak" rätt och slätt.

(Benedikt, 2006, s. 15)

Benedikts utläggning om de två beståndsdelars nödvändighet (2006, s. 15) påminner om Aristoteles filosofi angående essensen i föremål. (För vidare läsning om Aristoteles filosofi kring detta se Nordin, 2003, s. 97-102.) Benedikt ger uttryck för en övertygelse om att människan har ett bestämt mål att utvecklas mot, och för att målet ska nås är de båda nämnda beståndsdelarna okompromissbart nödvändiga. ”Människan blir då helt sig själv först när kropp och själ finner sin inre enhet.” (Benedikt, 2006, s. 15)

Benedikts redogörelse (2006, s. 16) om jämviktens betydelse utmynnar i tesen att eros är en mycket stark, positiv och uppåtriktad kraft som, rätt praktiserad, lyfter människan till det gudomliga. Men inte nog kan vikten av rätt praktik betonas. Eros måste tyglas. Om den släpps lös att härja fritt slår den allt för lätt över i en avart vars fokus ensidigt riktas mot kroppslig njutning, vilket är en allvarlig synd.

I *Höga Visans* sånger finner Benedikt (2006, s. 17) vägledning i hur kärleken ska utövas. *Höga Visan* i det gamla testamentet beskriver den äktenskapliga kärleken mellan man och kvinna och dess utveckling. Till en början benämns kärleken med ordet ”dodim”, men senare i sångerna med ordet ”ahaba”. Dodim är ordet för en sökande, obestämd kärlek, medan ”ahaba” är det ord som senare översattes till grekiskans ”agape”. (Benedikt, 2006, s. 17) Det sker alltså en utveckling hos makarnas kärlek för varandra att från början tagits eros uttryck till att sen övertagit agapes uttryck. Den tidigare betonade jämvikten mellan eros och agape tycks Benedikt inte längre prioritera. Möjligen menar han inte att den ena typen av kärlek helt och hållet ersätts av den andra men i så fall lämnar han den tanken underförstådd.

Att ”dodim” är ordet som senare översattes till ”eros” på grekiska uttalar Benedikt inte, men jag förmodar att så är fallet. Åtminstone överensstämmer egenskaperna hos de båda begreppen med varandra. Vad Benedikt inte heller serverar läsaren är en beskrivning av ordet ”ahaba”, men en sådan kan kanske, liksom i fallet med översättningen av ordet ”dodim”, anses överflödig. Emellertid delger han läsaren sin syn på vad agape är och vad som är dess kännetecken. Denna beskrivning klingar sedan begreppsgenomgången (kapitel 2) bekant i våra öron.

Kärleken blir nu omsorg om den andre och för den andra. Den söker inte längre sig själv genom försjunkande i lyckans berusning. Kärleken vill det goda för den älskade. Den blir försakelse, till offer, ja, kärleken vill det. (Benedikt, 2006, s. 17)

I sin text ställer Benedikt den retoriska frågan: ”Hur måste kärleken levas, så att dess mänskliga och gudomliga löfte kan uppfyllas?” (Benedikt, 2006, s. 16) som han sen besvarar med att hänvisa till *Höga Visans* tematik. Den transformering av kärleken som beskrivs i *Höga Visan*, från att vid sin begynnelse varit sökande och obestämd (eros), till att senare utvecklas till att vara agape, och allt vad som därmed följer, är alltså enligt Benedikt vad som krävs för att kärlekens mänskliga och gudomliga löfte ska kunna uppfyllas. Problemet är bara att jag inte lyckas utröna vad detta löfte är för något. Detta är ett mycket tydligt exempel på hur encyklikan är otydlig och svårtolkbar.

*Höga Visan* består av sånger vilkas yttersta syfte har tolkats som att de beskriver relationen mellan Gud och människan. Därmed betraktas de, och används de, som en källa för kunskap om relationen mellan Gud och människan. Sångerna talar om för läsaren att det finns en förening, en enhet, mellan Gud och människorna, vilken skapar kärlek. (Benedictus, 2006, s. 25)

Ja, det finns en människans förening med Gud [...] men denna förening är ingen sammansmältning, ingen undergång i det gudomligas namnlösa ocean, utan är en enhet som skapar kärlek, [...]. (Benedikt, 2006, s. 25)

För på vilket sätt enheten skapar kärlek ger Benedikt ingen, åtminstone explicit, förklaring.

### 3.3 Människans kärlek

Som deklarerats vägrar Benedikt att skilja på eros och agape. Han är väl medveten om att de betecknar motsägande egenskaper, såsom uppåtstigande och nedåtstigande, begärande och utgivande, och att det tidigare i teologiska diskussioner sagts att agape är den kristna kärleken och att eros är den grekiska kulturens kärleksbegrepp, men han fortsätter, trots detta, hävda eros och agapes oskiljbarhet. Hans förklaring till det är att eros är en del av människans natur. (Benedikt, 2006, s. 19) Om en åtskillnad av eros och agape i kristen kontext skriver Benedikt som följer.

Om man radikalt skulle genomföra detta motsatsförhållande, skulle kristendomens egentliga väsen avskiljas från människans grundläggande livssammanhang och bli till en värld för sig, som man visserligen kan beundra, men som vore avskuren från helheten av den mänskliga existensen.

(Benedikt, 2006, s. 19)

Benedikt fortsätter med att hänvisa till de mänskliga villkoren. Ingen människa kan ge förbehållslöst hela tiden. Hon är också i behov av att få, hon har ett begär till detta, människan behöver eros. Genom att tillägna sig Guds utgivande kärlek, agape, får även människan möjlighet att utöva agape riktad mot sina medmänniskor, men att först dricka ur Guds källa är för henne fullkomligt nödvändigt. (Benedikt, 2006, s. 20) Benedikts hänvisningar till bibeln är här flera (2006, s. 21). Förutom allegorin om vattenkällan ovan från Johannesevangeliets sjunde kapitel (vers 37-38) tolkar han två avsnitt från Korintierbrevet (1 Kor 9:22 och 2 Kor 12:2-4) som tecken på att människan är beroende av Guds agape för att själv kunna utöva agape. Han tar även upp hur Moses går in i det heliga tältet för kontemplation och sedan kommer ut och utövar agape mot sina medmänniskor.

Att eros är så fundamentalt förankrat i människan grundar sig i skapelsen av henne. Efter att Gud skapat Adam kände Adam sig ensam och behövde någon vid sin sida. Han saknade något. Berättelsen visar att människan på grund av sättet hon är skapad har ett obrytbart band till eros som hon aldrig helt kan frigöra sig från. Eros är rent av en del av människans natur. (Benedikt 2006, s. 26-27) Benedikt förstärker argumentet genom att citera en bibelvers i avsnittet. ”Det är därför en man lämnar sin far och sin mor för att leva med sin hustru, och de blir ett.” (Mos 1 2:24) Detta visar att människan på egen hand inte är en enhet utan att hon blir det först i gemenskapen mellan mannen och kvinnan. (Benedikt, 2006, s. 27).

Ur detta, att människan inte är en enhet förrän hon förenats med sin andra hälft, drar Benedikt slutsatsen att människan, i kraft av eros, är hänvisad av Gud till äktenskapet mellan man och kvinna.

Alltifrån skapelsen hänvisar *eros* människan till äktenskapet, till en bindning dit unicitet, exklusivitet och slutgiltighet hör.

(Benedikt, 2006, s. 27)

Människan lever alltså under vissa villkor som hon bär med sig sedan skapelsen av henne. Ett av dessa villkor är att hon aldrig kan befria sig från eros. Den typen av kärlek bär hon alltid med sig och kommer aldrig att sluta utöva.

### 3.4 Guds kärlek

Att människans kärlek till en viss del består av eros, som bland annat *Höga Visan* illustrerar, är begripligt. Vad som förbryllar är att Benedikt (2006, s. 23) påstår att även Guds kärlek delvis består av eros.

Benedikt (2006, s. 22-23) fastslår att Gud är skaparen av hela verkligheten, i vilken också människan måste inkluderas. Från detta, som han anser vara ett faktum, härleder han att Gud älskar människan som sin skapelse.

Det betyder att denna hans skapelse är kär för honom, därför att han själv har velat den, har "gjort" den. Därmed framträder nu det andra grundläggande elementet: denne Gud älskar människan.

(Benedikt, 2006, s. 23)

En berättigad fråga född ur ovanstående påstående är vilken typ av kärlek det är Gud riktar mot människan. Det säger, åtminstone inte i samband med citatet, Benedikt inte.

Visst låter det logiskt att Gud skapade världen och människan på grund av att Gud ville dess existens. Samtidigt motsäger denna vilja, en form av längtan, Gud som fullkomlig. Ett väsen som är fullkomligt kan per definition omöjligt sakna något, och skulle således inte ha någon anledning, såsom saknad eller längtan, att skapa något. Detta är ett mycket logiskt argument.

Vad som möjligen skulle kunna vara fallet är Gud inte skapade människan på grund av att Gud saknade något, utan på grund av ren god vilja att skänka människan hennes existens, blott för hennes egen skull. Ett av Guds medel för att skänka människan lycka kan vara att ge henne hennes existens. Denna handling tyder på att Gud hyser en kärlek till människan, och till och med att Gud på något underligt vis hyste denna kärlek till människan redan innan hon skapades.

Det är emellertid fortfarande oklart vilken typ av kärlek det är frågan om, vilket är centralt i för undersökningen då den delvis syftar till att kategorisera Benedikts tankar om den kristna kärleken. Det vore svårt att förklara att den helt och hållet är *agape*, eller att den helt och hållet är *eros*, och rådligt låter Benedikt bli att göra ett försök till det. Istället påstår han att Guds kärlek konstitueras av både *eros* och *agape* på samma gång.

Han älskar, och denna hans kärlek kan man absolut beteckna som *eros*, som emellertid på samma gång helt och hållet är *agape*.

(Benedikt, 2006, s. 23)

Men då yttrar sig ännu en gång tvivlet angående huruvida det är en motsägelse att påstå att Gud hyser *eros*. *Eros*, som vi vet, uttrycker ju en form av längtan till något, en saknad av något, och Gud kan omöjligt ha dessa brister. Som vi minns förklarade Platon att *eros* var en demon och inte någon gud, på grund av att gudar inte saknar något, vilket *eros* gör. Om då hävdas, som föreslogs ovan, att det inte är fråga om saknad eller dylikt, utan bara om en vilja att göra gott, blir ett möte med en absolut återvändsgränd oundvikligt, eftersom att det då inte längre är *eros*! *Eros* har ett drag av sökning efter något som subjektet, som utövar *eros*, fattas (Benedikt, 2006, s. 17).

Till citatet ovan fogar Benedikt en not som hänvisar vidare till Pseudo-Dionysius Areopagitas verk *De divinis nominibus*. Jag har inte följt upp referensen men om Pseudo-Dionysius Areopagita kan några ord sägas.

Det är en författare vars identitet inte är fastställd men som på grekiska har skrivit ett antal teologisk-filosofiska texter som inte finns i svensk översättning. De bevarade är *Om de gudomliga namnen*, *Om den mystiska teologin*, *Om den himmelska hierarkin* och *Om den jordiska hierarkin*. Texterna innehåller nyplatoniska drag och på ett säreget sätt identifieras den platoniska idévärlden med änglavärlden. Dessa texter har påverkat den medeltida västeuropeiska kyrkan och framför allt Thomas av Aquino. (www.ne.se) För övrigt är Pseudo-Dionysius Areopagita en av de personer som Nygren (1966, s. 39) betecknar som omtolkare av den kristna kärlekstanken.

I sin argumentation för att Guds kärlek delvis är *eros* hänvisar Benedikt (2006, s. 23) till profeterna Hosea och Hesekiel i gamla testamentet. Ingen mer precis hänvisning än så ges.

Vad han syftar på i de två profetiska texterna är att de ”har med djärva erotiska bilder beskrivit denna Guds lidelse för sitt folk. Guds förhållande till Israel framställs under bilderna av brudgum och brud och äktenskap.” (Benedikt, 2006, s. 23) Denna källa för kunskap om förhållandet mellan Gud och människan använder, i likhet med Höga Visan, mannens och kvinnans äktenskap för att illustrera relationen.

Hänvisning till Hosea inkluderar även en förklaring till att hur och varför Guds kärlek delvis är agape. Av anledningen att Gud inte straffar det israeliska folket då det svikit Gud, utan istället fortsätter att älska det, är denna kärlek agape (Benedikt, 2006, s. 24). Men att Guds kärlek är agape är oomtvistat. Vad som är intressant är om, hur och varför Guds kärlek till viss del är eros.

Som vi tidigare sett anser Benedikt att eros är och förblir en del av den kärlek som människan kan och är ämnad att utöva (se 3.2.1), och även att eros, tillsammans med agape, ingår i äktenskapet mellan kvinna och man så som Gud tänkt sig det. Om nu Guds kärlek för sitt folk, som inkluderar alla människor, liknas vid brudgummens och brudens kärlek måste rimligtvis denna Guds kärlek bestå av både eros och agape, vilket också är den övertygelse som Benedikt håller fast vid.

### 3.5 Det dubbla kärleksbudet

Något som vi ännu inte berört är Benedikts tal om det dubbla budet om kärleken, vilket uppmanar oss att älska Gud och vår nästa. Med ”vår nästa” inbegrips alla människor (Benedikt, 2006, s. 31). Benedikt (2006, s. 32-33) skriver att genom att rikta kärlek mot vår nästa utövar vi också kärlek mot Gud. Ur det följer också att ingen människa kan älska Gud medan hon hatar en medmänniska. Påståendet finner Benedikt fog för i bibeln.

”Om någon säger: `Jag älskar Gud` men hatar sin broder, då ljuger han. Ty den som inte älskar sin broder, som han har sett, han kan inte älska Gud, som han inte har sett” (1 Joh 4:20).

(Benedikt, 2006, s. 32)

Citatet från bibeln som Benedikt återger kommenterar han med orden: ”Det oskiljaktiga bandet mellan kärleken till Gud och kärleken till nästan betonas där.” (Benedikt, 2006, s. 33)

Precis som Nygren tilldelar också Benedikt, som tidigare sagts, kärleken den absoluta hedersplatsen i kristendomen. I jämförelse med alla andra former av kristendomspraktik placerar Benedikt det som uttrycker kärleken som det i särklass viktigast.

Om jag ur mitt liv helt och hållet utesluter omsorgen om min nästa, och bara vill vara ”from”, bara uppfyller mina ”religiösa plikter”, då förtorkar också mitt förhållande till Gud. Då är det bara ”korrekt”, men utan kärlek. Bara min beredvillighet att gå min nästa till mötes, att bevisa honom min kärlek, gör jag mig också känslig och mottaglig för Gud.

(Benedikt, 2006, s. 36)

Vi har redan varit inne på att Benedikt hävdar att för att människan ska kunna utöva agape mot medmänniskor måste hon tillgodogöra sig den agape som Gud först riktat mot människan. Han utpekar den konkreta eukaristin (nattvarden) som det enda sättet att tillgodogöra sig Guds agape, vilket kanske kan anses lite underligt.

I denna kommer Guds *agape* kroppsligen till oss, för att i oss och genom oss verka vidare. Bara utifrån denna kristologiskt-sakramentala grundval kan man rätt förstå Jesu lära om kärleken.

(Benedictus, 2006, s. 30)

Att eukaristin ensam skulle vara den kanal genom vilken människan kan tillgodogöra sig Guds agape kan tyckas märkligt, men på något annat sätt kan inte citatet ovan tolkas.

Även om eukaristin är den viktigaste ritualen i kristendomens repertoar spelar även de andra riterna och klassiskt kristna aktiviteterna stor roll, även i samband med kärleken. Vid sidan av att understryka vikten av eukaristin betonas andra riter och aktiviteter i Guds namn.

I kyrkans liturgi, i hennes bön, i de troendes levande gemenskap erfar vi Guds kärlek, tar vi vara på den och lär oss också att förnimma hans närvaro i vår vardag.

(Benedikt, 2006, s. 34)

Budet som uppmanar oss att älska alla medmänniskor, vän som fiende, kan upplevas som ett oöverstigligt hinder. Det har även Benedikt uppmärksammat (2006, s. 32-35). På grund av att det kan verka svårt för många att följa budet anser Benedikt att det ligger på hans ansvar att förklara hur det är möjligt för alla människor att realisera detta bud.



Detta är bara möjligt utifrån det inre mötet med Gud, som har blivit en viljans gemenskap och som sträcker sig ända till känslan. Då lär jag mig se den andre, inte bara med mina ögon och känslor, utan i Jesu Kristi perspektiv. Hans vän är min vän.

(Benedikt, 2006, s. 34)

Benedikts utläggning på området landar elegant i slutsatsen att Guds dubbla bud om kärleken är ett och samma bud, och de båda buden om kärleken möjliggörs genom att Gud älskar människan först. ”De utgör ett enda kärleksbud.” (Benedikt, 2006, s. 36-37)

Härmed anses tillräcklig information om Benedikts syn på den kristna kärleken vara funnen för att slutsatser angående syftet är möjliga att dra. Sannolikt kan ännu mer information om saken härledas ur encyklikan, men av anledning att datamaterialet anses tillräckligt övergår vi till nästa kapitel.

## 4 Slutdiskussion

Vissa svårigheter uppkom under analysen av encyklikan. Det mest problematiska var att texten sammantaget var ganska rörig, vilket gjorde sig påmint genom att flera mindre problem uppstod. Ibland var det svårt att följa Benedikt i resonemanget och ibland fick jag känslan av att han lämnade vissa teman oavslutade. Dessa incidenter i min läsning går inte heller obemärkta förbi i min text, vilket underminerar analysens tillförlitlighet. I vilken grad detta sker är upp till var läsare att avgöra.

Trots de brister som analysen innehåller är vissa bitar i encyklikan, som analysen också visar, mycket svåra att tyda på olika sätt, varför slutsatsen ändå bör betraktas som rimlig.

En annan sak som också gjorde läsningen och analysen av encyklikan svår var att Benedikt pratar endera om Guds kärlek, endera om människans kärlek. Ibland kunde avgörandet angående vem kärlek ett stycke handlade om vara svårt, något som är av största vikt då det vore fullkomligt meningslöst att jämföra Guds kärlek hos Nygren med människans kärlek hos Benedikt.

Benedikts encyklika bär titeln *Deus caritas est*. Ser man till att ordet *agape* i Vulgata översattes till ordet *caritas* borde en korrekt beskrivning av *caritas* i encyklikans titel vara ”helt omotiverad, på egen bekostnad offrande kärlek”. Nu vet vi att *caritas*, åtminstone i vissa sammanhang, inte är en rak översättning av *agape* utan att begreppet har en annan betydelse.

Med tanke på att både den romersk-katolska och den protestantiska kyrkan hävdar att kärleken är fullkomligt central i kristendomen kan man minst sagt antaga att de har en samsyn på kärleken, då de tillhör samma religion! Att Nygren på 1930-talet kom fram till att så inte var fallet kan man, ännu en gång, minst sagt antaga lett till att de båda kyrkorna under tiden som passerat diskuterat saken och enats, eftersom de båda fortfarande ser på varandra som medlemmar i samma familj.

Då titeln på Benedikts färskaste encyklika skvallrar om något annat formulerades frågan ”Är Guds kärlek ren *agape*, enligt den samtida romersk-katolska kyrkan?”

Mitt svar är nekande. Encyklikan speglar att Benedikt har en föreställning av att Guds kärlek är en sammanblandning av *eros* och *agape*. I analysen ovan finns exempel som på ett mycket tydligt sätt påvisar den saken. Ett av de allra svåraste att säga emot är kanske det då Benedikt rakt upp och ned uttalar att Guds kärlek är både *eros* och *agape* samtidigt.

Han älskar, och denna hans kärlek kan man absolut beteckna som *eros*, som emellertid på samma gång helt och hållet är *agape*.

(Benedikt, 2006, s. 23)

Citatet talar för sig själv. Det kan knappast sägas tydligare. Benedikt utesluter inte *eros* ur Guds kärlek, som Nygren, utan menar att *eros* har en berättigad plats däri.

Innehållet i Benedikts encyklika definierar hans syn på begreppet Guds kärlek, och titeln på encyklikan avslöjar vilket ord han applicerar på det begreppet. Ordet han väljer att använda är *caritas* (titeln: Gud är kärlek – *Deus Caritas Est*), och begreppet han syftar på innefattar en sammanblandning av *eros* och *agape*. Jag vill akta mig för att dra allt för stora slutsatser, men faktum är att, om man får tro Nygren, Augustinus på 400-talet lade precis samma innebörd i begreppet.

Härmed kan vi utan några större problem sluta oss till att Benedikts uppfattning om den kristna kärleken inte överensstämmer med Nygrens. Klyftan emellan 1930-talets katolska kyrka och Nygren är i stort sett oförändrad då Benedikts kristna kärleksuppfattning påminner väldigt mycket om den som Augustinus företrädde, vilken är en av herrarna Nygren beskyller som omtolkare av den kristna kärlekstanken. (För verifiering av Nygrens påstående om Augustinus som omtolkare av kärleksåskådning se Nygren 1966, sida 384.) De senaste decenniernas samtal mellan den romersk-katolska och de protestantiska kyrkorna tycks inte ha givit någon större utdelning i fråga om kärlekstanken.

## 5 Litteraturförteckning

Benedikt XVI (2006) *Gud är kärlek*. Malmö: Veritas Förlag

Carlsson, L (2003) *Lär känna gamla testamentet*. Malmö: SAM-Förlaget

Comte-Sponville, A (1998) *Liten avhandling om stora dygder*. Stockholm: Norstedts Förlag

Grenholm, C (2005) *Moderskap och kärlek*. Riga: Bokförlaget Nya Doxa

[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/index\\_en.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/index_en.htm) 2008-05-26

[www.ne.se](http://www.ne.se) 2008-05-21

Nordin, S (2003) *Filosofins historia*. Lund: Studentlitteratur

Nygren, A (1966) *Eros och Agape Den kristna kärlekstanken genom tiderna*. Stockholm: Aldus/Bonniers

Olivestam, C-E m.fl. (2007) *Från kyrka till wellbeing*. Malmö: Studentlitteratur

Platon (1955) *Faidros*. Uddevalla: Forum

Platon, (1993) *Gästbudet*. Lund: Studentlitteratur

Sjögren, L (1989) *Sigmund Freud Mannen och verket*. Södra Sandby: Natur och Kultur