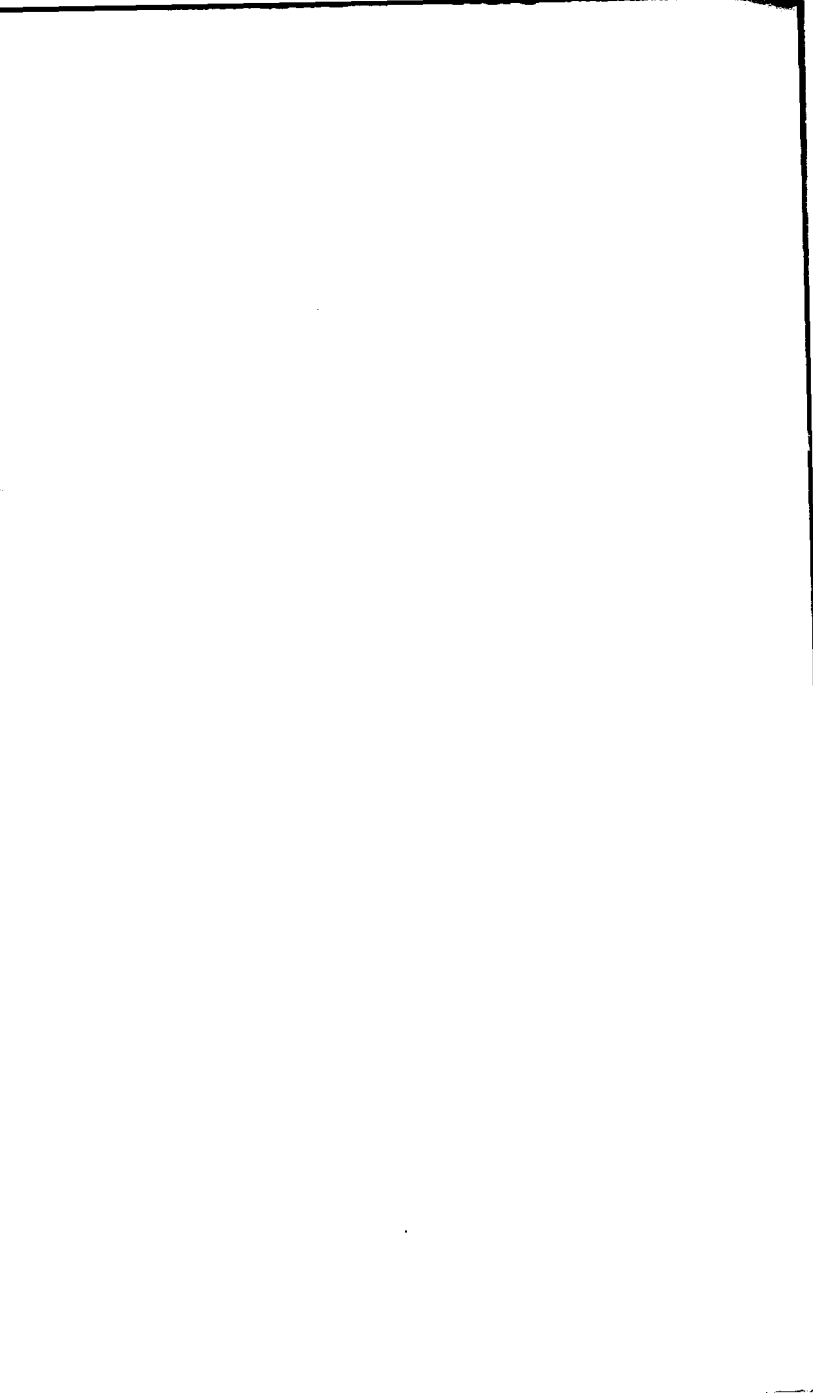


*Sven Wiklund*

DEN  
GLÖMDA VAGEN

---

*SVEN STOLPE*



DEN  
GLÖMDA VÄGEN

---

*SVEN STOLPE*

---

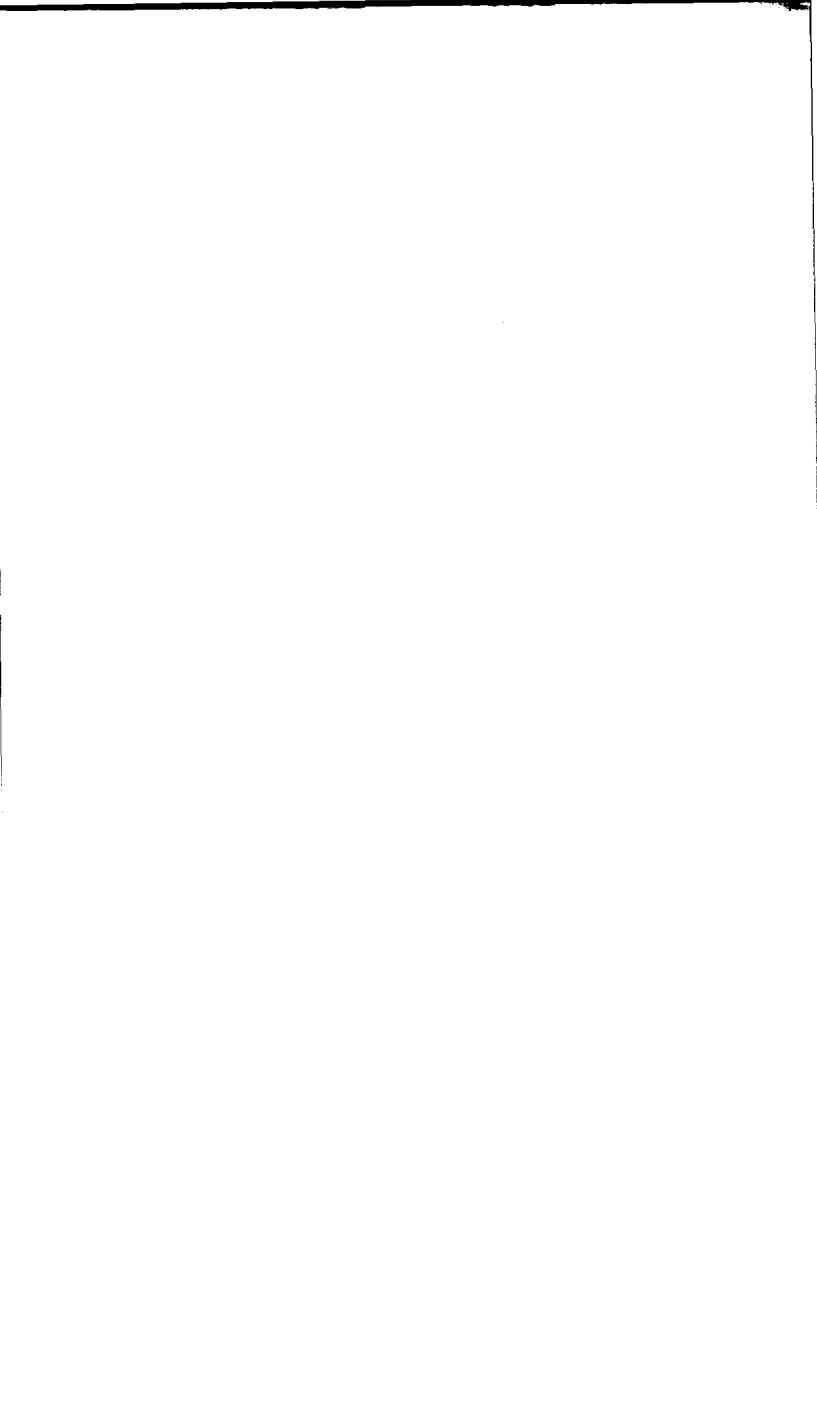
NORLIN FÖRLAG A.-B. • STOCKHOLM



Copyright by Norlin Förlag AB • Stockholm  
Sweden

Tryckeri AB. Framtiden i Malmö, 1949

*Tillägnas fäderna i Abbaye Sainte-Marie  
de Paris och kamraterna i Caux, Schweiz*



## FÖRORD

---

*Pas de croix — quelle croix!*

GRIGNION DE MONTFORT

(1673—1716)

»Den glömda vägen» behandlar väsentligen lidandets problem, delvis i belysning av Oxfordgruppens religiösa teori, som på vissa punkter förefaller ofullständig. Framställningen är medvetet ensidig. Kanske bör också ett farligt missförstånd undanröjas.

Mot passionen har i denna framställning ställts den »andliga», kravlösa kärleken, som förutsätter en tidigare förening med Kristus. Någon läsare skulle kanske av detta kunna dra den slutsatsen, att för författaren icke någon annan kärlek är den okroppsliga är religiöst legitim.

Detta vore ett svårt missförstånd. Enligt katolsk syn är äktenskapet ett sakrament, som alltså äger den djupaste andliga innebörd; till äktenskapet hör också den fysiska glädjen, åtrån, som kyrkan — i motsättning till åtskilliga protestantiska sekter — i detta sammanhang naturligtvis icke avvisar.

För den som vill orientera sig i fråga om kyrkans generösa och djupa syn på dessa frå-

gor, rekommenderas Dom Charles Massabkis bok »Le sacrement de l'amour», som ger en pålitlig och auktoritativ framställning av katolsk syn både på den andliga och den äkten-  
skapliga kärleken.

*Författaren*



I

RONALD FANGEN  
OCH OXFORDGRUPPEN

---

1

En gång under Oxfordgruppens första år stod Ronald Fangen och talade till ett house-party på Modum bad i Norge. Han var vältalig, patetisk, gripande — som nästan alltid, då han fritt kunde utveckla sina reaktioner och erfarenheter; han nådde sannolikt aldrig som skribent så högt som konversatör och talare; den som icke mött honom personligen, kan icke av vad han skrivit få en rätt föreställning om hans geni.

Han talade bland annat om lidandet, och det var tydligt, att han talade av egen erfarenhet. Han berörde det oförklarliga lidande, som aldrig kan tolkas såsom straff för en skuld — så t. ex. när det drabbar ett oskyldigt barn. Han försökte med tanken komma till rätta med detta problem för att till sist stanna inför det paradoxala: den kristne måste acceptera *alla* lidanden, även dem som ter sig orimliga, såsom utslag av Guds kärlek.

De närvarande skandinaverna kände, att de lyssnat till en stor diktares maskerade be-

känneelse; alla var gripna. Icke så några av de närvarande anglosaxarna. En av dem, om jag minns rätt f. d. garagevakt någonstans i Sydafrika, en öppen, frisk pojke, som nu ägnade samma iver åt kristet förvandlingsarbete som tidigare åt att stjäla bensin, sökte omedelbart efter mötets slut upp den norske författaren, som råkade stå vid min sida. Ronald Fangen var trött efter sitt anförande — han hade berört pressande och svåra saker, han hade talat ur sitt innersta. Den lille engelsmannen räckte inte upp — annars skulle han ha slagit norrmannen på axeln. Hans ansikte strålade av vänlighet och glädje, men han var egentligen inte alls belåten. Han uttalade, att vad Fangen yttrat omöjligen kunde vara »checkat», d. v. s. kontrollerat i ett team, som gemensamt sökt ledning. Detta visade sig heller inte vara fallet. Han tillade, att enda förklaringen till att Fangen framfört dessa sorgliga funderingar måste vara, att han själv icke var »fri». Han satt fast i någon synd av personlig art. I stället för att sprida sin melankoli och reflexerna av sitt nederlag vidare till andra, borde han behålla allt detta för sig själv och däremot i redlig delning försöka komma underfund med *varför* han talade om sorg och lidande i stället för om glädje och frihet.

Ronald Fangens väldiga bröstorg lyftes ett par gånger. Den lille engelsmannen — som han annars tyckte mycket om — anade inte,

att ett oväder var i annalkande. Men den replik, som — det kände jag — redan tagit form i Ronald Fangens huvud, uttalades aldrig. Han visste, att varje diskussion här var meningslös. Han svarade bara: »Jag är säkert en syndig människa. Kanske var jag behärskad av synd också, då jag nyss talade. Och nu. Men det var icke av synd som jag talade om lidandet.» Och han nämnde orsaken: ett svårt lidande, som drabbat en av hans närmaste, och som han och hans familj f. ö. med oändligt tålmod och oändlig kärlek bar in i det sista.

Den lille engelsmannen lyssnade med strålande ögon. Han meddelade, att allt det där nog var riktigt. Men det hindrade inte, att det var alldeles fel att tala på det sättet till andra kristna eller blivande kristna.

Kunde det vara fel att beröra det kristna livets innersta hemlighet? frågade Ronald Fangen, mörk i ansiktet av upprördhet. Ville engelsmannen förneka, att tillvaron för varje människa, som icke är ytlig eller cyniker, måste te sig som ett lidande? Är icke den kristna kampen med lidandets problem ett av de viktigaste kapitlen i teologien? Vad vore Kristi och hans lärjungars liv utan deras lidande?

Engelsmannen log. Det kristna livet var glädje, icke sorg. Han kunde bara råda Fangen att snarast möjligt försöka genom delning komma till botten av sig själv och därmed bli fri från detta band.

Han gick sin väg. Vi stod en stund tysta. Jag minns icke Ronald Fangens replik till mig. Men jag minns min egen reaktion: jag var och skulle för alltid vara tacksam mot dessa unga män, som konkret fört mig och så många andra fram till Kristus. Men var de icke — barn? Var det verkligen så, att de icke anade det kristna livets verkliga problem? Nöjde de sig med det allra första stadiet av avgörelse och beslut?

Jag kände en djup oro. Och denna oro har icke släppt mig en dag under alla de år jag arbetat tillsammans med Oxfordgruppens strålande lag av internationella kamrater.

Ronald Fangen kände problemet kanske ännu starkare. Han förnekade aldrig sin tacksamhetsskuld till gruppen. Hans närmaste vänner var in i det sista norrmän, som genomgått samma erfarenheter som han själv. Men att han mycket snart icke längre samarbetade med Oxfordgruppen, icke deltog i house-parties, undvek gruppens offentliga demonstrationer, berodde, såvitt jag kan bedöma, framför allt på detta: han såg med förfäran, att Oxfordgruppens folk var blinda för en hel rad av det mogna kristna livets djupaste problem.

Naturligtvis accepterade Ronald Fangen icke denna situation. Han satte sig till våldsam motvärn. Läser jag igenom de brev, jag bevarar av honom, får jag ett överväldigande intryck av hans förtvivlan och hans häftiga försök att väcka sina nya vänner till besinning

om att de försummade någonting väsentligt, då de i bönen, den stilla stunden och meditationen endast såg ett avlyssnande av Guds omedelbara handlingsorder. Även i Ronald Fangens kristna böcker kan den uppmärksamme lätt upptäcka denna hans oro.

Varför lyckades han aldrig hävda sina synpunkter? Varför tvangs han att så snart lämna Oxfordgruppens aktioner för att i stället dels fördjupa sig i mystiskt-meditativt liv, dels bli en energisk arbetare på den rent kyrkliga fronten i Norge?

## 2

I Oxfordgruppen talas aldrig om lidandet. Inriktningen är en alltigenom annan.

Med en utomordentlig psykologisk säkerhet förmår Oxfordgruppens i tusentals kampanjer tränade unga ledare under delningsamtal uppspara — eller låta motparten själv upptäcka — var han är bunden. När väl detta skett, följer det avgörande: »överlåtelser», accepterandet. Allt detta är klassisk kristendom. Men den som iakttar Oxfordgruppens män efter tio år, gör en egendomlig upptäckt, som icke går att förena med intrycken av mogna kristna personligheter av t. ex. katolsk typ: oxfordmännen står kvar på alldeles det nybörjarstadium, där de stod för tio år sedan; de är på ett egendomligt sätt opräglade, ofördjupade. Detta har sin utom-

ordentliga charm. Jag trotsar någon annan kristen gruppering att kunna uppvisa ett sådant vimmel av fräscha, öppna, lojala och lösta unga sinnen. T. o. m. den som har sitt hjärta tämligen ensidigt bundet vid franska kloster, erinrar sig, hur han har kunnat någon gång bli snäst av en munk i portluckan. Och den som läst Ida Görres' bok om den heliga Teresa av Jesus-barnet, »Das verborgene Antlitz», erinrar sig, vilka fall av elakhet, trångsinne och missunnsamhet som där på sina håll förekommer bland de nunnor, som omger helgonet och som dock alla lever i en helgad och renad atmosfär. Man skall förgäves söka någonting liknande i Oxfordgruppens generalstab i Caux. Närvarande munkar och katolska präster har alla betygat, att de sällan råkat en så renad atmosfär. En känd fransk dominikan uttalade, att han aldrig tänkt sig möjligheten av en så fri, fräsch, kärleksfull gemenskap utanför ett klostrets murar. I själva verket är »manstukten» inom Oxfordgruppen beundransvärd; det är bara Frank Buchman själv, som icke underkastar sig denna disciplin utan fritt låter sin natursida spela — på gott och ont.

Det står också för mig klart, att även om man — vilket är fel — inskränker Oxfordgruppens uppgift till att vara en kindergarten för avkristnade nutidsmänniskor, så är denna uppgift stor nog. Var annat än i Caux finner man dessa hundra- och tusentals konkreta

exempel på försoningar i Kristi namn mellan arbetare och arbetsgivare, kommunister och kapitalister, hinduer och engelsmän, svarta och vita, belgare och tyskar? Ingenstädes. Om den saken är alla lojala iakttagare fullkomligt ense; endast ond vilja kan förneka, att Oxfordgruppen i stor skala utför just det försoningsverk, som alla människor säger sig önska.

Men detta självklara erkännande kan på intet vis förringa vidden av den iakttagelse, som Ronald Fangen på ett tidigt stadium gjorde: Oxfordgruppen saknar — i varje fall ofta nog — sinne för och erfarenhet av *dju-  
pare* andliga realiteter. Den förefaller veta för litet om det onda, om demonien. Den tycks icke se eller vilja erkänna, att även om individuellt renade och lojala människor gör sitt yttersta för att samarbeta, så utrotar detta på intet vis det ondas *överindividuella* makt i världen. Framför allt förefaller Oxfordgruppen — naturligtvis mer eller mindre i olika fall — vika undan för den fruktansvärda verklighet, som heter *lidandet*.

Icke, som om man icke kände — *offret*. Var och en som är förtrogen med Oxfordgruppens arbete vet, vad dess ledande män offrat: privatlycka, karriärer, förmögenheter, ekonomisk trygghet, intellektuella och konstnärliga triumfer eller njutningar. Oxfordgruppens slagkraft beror just på att dess ledande och drivande krafter samtliga satt in

allt de äger i detta arbete. I tio år har jag känt en skotte — sist såg jag honom sysselsatt i banken i Caux — utan att ana, att han är en framstående teolog; det var av en ren tillfällighet jag fick veta, att han nyligen erbjudits en professur hemma i Skottland men efter en timslång stilla stund med svettig panna till sist kommit till det resultatet, att han är mer trogen sin kallelse, om han uträttar också det skenbart obetydligaste arbete i Oxfordgruppen, än om han återgår till sin vetenskapliga lidelse. Sådana fall vimlar det av. Nog känner dessa män och kvinnor offret.

Är då icke detta detsamma som att säga, att en mängd av dem också är förtrogna med lidandet? Naturligtvis. Men deras *syn* på lidandet är icke alldeles den klassiska kristendomens. Man skulle inte ha rätt att anföra detta som en kritik, om man endast betraktade Oxfordgruppen som en del av fronten, ett kapell i kyrkan, en speciell, tidsbetonad, aktivitet, som på intet vis vill ersätta *hela* kyrkans verksamhet. Men som jag i ett annat sammanhang skall utreda, förhåller det sig tragiskt nog så, att Oxfordgruppen på denna punkt numera *icke* är lojal mot sin första inställning: den betraktar sig faktiskt såsom Kristi sanna kyrka. Och så fort detta sker, så fort Oxfordgruppen hävdar sig som representerande *hela* den kristna erfarenheten, blir dess ofördjupade syn på de kristna mysterierna, särskilt lidandets, komprometterande, ja, farlig.



När det gäller en rörelse som Oxfordgruppen, vilken ännu saknar teologi, och där alla tänkbara schatteringar och varianter utger sig för att vara identiska med rörelsens huvudström, har det naturligtvis sina risker att begynna kritisera själva rörelsen. Man kan nämligen vara viss om, att man från alla håll skall få repliken: »Ja, men icke är *detta* typiskt oxford?! Tvärtom — *hos oss* har vi alltid ansett...» Har man emellertid under många år noga följt detta arbete, är det vissa huvudtendenser, som förefaller ha stabiliserat sig, vissa generella tankegångar och vissa allmänna psykologiska synpunkter, som alltmer fixerats. När det gäller att psykologiskt ta ställning till den lidande, förefaller det mig troligt, att man har rätt att såsom för gruppen karakteristiskt anföra följande:

»Du lider. Det beror antingen på din egen synd eller på andras; kanske bådadera. Lider du av andras synd, har du ingenting annat att göra än att överlåta deras skuld mot dig, välsigna dem och gå vidare. Lider du av egen synd, så måste du göra dig av med denna synd. I båda fallen är rätta vägen den att du en gång för alla fattar ditt beslut att icke följa den egna viljans utan Guds viljas utslag och att därefter i möjligaste mån vända dig själv ryggen för att i kärlek, energi och generositet ta itu med andra människors problem och plågor. Den människa, som släpper sina egois-

tiska krav på livet, skall efter några års intensivt arbete för andra upptäcka, att hennes egna problem krympt, därför att de alla stått i relation till det egna jaget, vilket fått allt mindre intresse. Det enda som nu intresserar, är Guds vilja, särskilt hans vilja med den mäktiga världsrorelsen MRA.»

Otvivelaktigt fungerar detta system i många fall. Man har kunnat iakttaga, att denna enkla psykologi verkligen håller. Men den håller icke *alltid*. Det är icke *alltid* en människa kan bli fri från sitt lidande, bara därför att hon resolut vänder sig själv ryggen. Oxfordgruppen anser motsatsen. Den hävdar, stödd på en stor erfarenhet, att åtminstone i normala fall även de svåraste lidanden — sorg över fruktansvärda orättfärdigheter, förlusten av en man eller hustru, svår sjukdom etc. — om icke försvinner så dock psykologiskt reduceras, i samma mån som själen låter sig fyllas av Gud.

Detta låter ju också så obestridligt riktigt. Det förefaller psykologiskt klokt. Ändå innehåller resonemanget en farlig punkt, som i vissa fall kan bli allvarlig nog. Så allvarlig, att den stundom förefaller kunna alldeles hejda människans växt till full andlig mognad.

Kanske kan man lättast närma sig denna farliga punkt, om man påpekar följande omständighet.

Så länge oxfordmannen arbetar på ett house-party, i en MRA-kampanj eller lik-

nande, så länge han är omgiven av samstämda människor och kamrater, vilka sanerar atmosfären omkring honom och fyller varje tum av hans medvetande — så länge förmår han nog hålla undan sitt lidande. Men när han blir ensam . . . När han kommer i samma belägenhet som den de flesta människor står i, nämligen att vara utsatt för vardagslivets alla nötande bekymmer, att vara omgiven av oförstående, hätska eller avundsamma medmänniskor — hur går det då? I de flesta fall skall han då finna, att hans lidande — finns kvar. Sorgen dyker återigen fram. I själva verket har han *flytt undan* från sitt lidande — låt vara i den noblaste och generösaste av aktiviteter, det aktiva kristna kärleksverket. Men hans själ är icke botad, såret blöder alltjämt, lidandet — och i dess följd stundom det onda — har fortfarande liv.

Den vanligaste reaktionen bland oxfordfolk i denna situation är att resolut ta upp sig själv till förnyad prövning, att återigen dela igenom sitt liv, att minutiöst undersöka, var man kan ha felat, att beslutsamt ställa till rätta, vad som befinns vara oförsvarligt — och så vandra vidare. Men icke heller detta recept duger alltid.

Till det mest gripande och mest tragiska i Oxfordgruppen hör vissa människor, som efter åratals arbete och självutgivelse ändå finner sig vara tomma, pinade, trötta, oinspirerade. De är övertygade om att det icke kan

vara Guds mening, att de skall lida. Felet måste principiellt vara deras eget. Och så börjar delningen igen, den fruktansvärda inventeringen, som så lätt kan förvandlas till rutin, ja, som i vissa tragiska fall kan driva in vederbörande i nötknäpparaktig torrhet, i patenterad automatism, i ett slags själlöst delningsrabbel. Jag har icke sett många sådana fall men några tillräckligt skrämmande, där själen mist all fräschör, all ursprunglighet, därför att allt allt, varje minsta reaktion lagts i delningens och checkningens skruvstäd, tills slutligen sista droppen av humor, humör, glädje, ursprunglighet försvunnit.

## II

### OM ATT VILJA LIDA

---

#### 1

Ett i Oxfordgruppen och kanske i hela den protestantiska kristenheten mycket vanligt sätt att möta lidandet är följande:

»Ja, jag lider. Men om jag i en lugn och saklig stund granskar mitt eget liv, finner jag, att jag icke lider oförskyllt. Kanske kan jag icke se något sammanhang eller ens någon rimlig proportion mellan mitt lidande och vad jag faktiskt begått av synd och kärlekslöshet; men om jag försöker vinna en helhetsbild av mig själv och jämför den med mina ideal är mitt misslyckande, mitt nederlag och mitt svek så uppenbart, att jag icke kan klaga ens inför de ohyggligaste lidanden. Jag kan av samma skäl inte heller tänka med kritik eller avsky på dem som kallblodigt vållar mitt lidande. Sannolikt har jag själv vållat andra människor samma eller liknande lidanden. Jag har därför att rikta kritiken enbart mot mig själv, att förlåta min nästa och försöka sakligt komma vidare.»

Det ligger mycket av sanning i ett sådant resonemang. Det kan i många fall vara till

gagn, det kan föra in till djupare hemligheter i det kristna livet. Men det är ändå bara ett yt-resonemang; det saknar en viktig dimension, kanske den viktigaste.

På sitt sätt är denna syn på lidandet lika ofullständig och riskabel som den »psykologiska» synen:

»Du lider, därför att du är bunden av din synd; kasta din synd, och du skall icke längre lida!»

Ty hur vill man från dessa synpunkter komma till rätta med det viktiga faktum, som Oxfordgruppen i regel förnekar eller är ointresserad av, nämligen att människor på de högsta andliga stadier, som rimligtvis icke kan driva sina moraliska självuppgörelser längre, ändå lider?

»När människan lyssnar, talar Gud», säger Oxfordgruppen i en av sina mest diskutabla slogans och menar därmed, att människan alltid hör Guds röst. Jag skall icke tröttna att här — liksom i Caux — inskräpa, att denna formel vittnar om obekantskap med lagarna för högre andligt liv. Lyssnade icke den heliga Teresa av Jesus-barnet? Varför talade ändå inte Gud? Varför lämnade han henne i hennes nöd — alldeles som han gjorde med Jesus på korset?

I intetdera fallet duger naturligtvis förklaringen: där fanns kvar en moralisk synd, som hindrade den fulla kontakten. Man står här inför ett mysterium: lidandet som uppgift

i och för sig, som form av kristet liv, som delaktighet i Kristi försoningsverk.

Denna syn på lidandet betraktas på sina håll som mer eller mindre sjuklig. Lidandet skall bland moderna människor antingen undflys eller också stoiskt mötas — hälsas välkommet kan det endast av sjukliga eller perversa människor. En av orsakerna till att protestantismen är så stark i de andliga initialstadierna men så relativt utblottad på verkligt heliga män och kvinnor, på högre andligt liv, är denna skygghet inför lidandet som uppgift. I Luthers, i hälsans och i förnuftets namn har man hos oss i århundraden avvisat något så verklighetsfrämmande och hysteriskt. Människan är väl ändå född att vara frisk — inte att vara sjuk!

Oxfordgruppen delar i stort sett denna grundsyn. För dess uppfattning är t. ex. vissa former av munkreligiositet abnorma, ja, groteska. Man kan jämföra det aktiva, strålande, generösa Caux uppe på sitt berg, där svall av politiker, fackföreningsmän, officerare från hela världen slår in, och där tusentals ledande personer mottar starka intryck, lär sig försoningsvilja och gudomlig ledning, med t. ex. ett rent kontemplativt, från världen avskuret kloster ute på den franska landsbygden. Det finns munkar och nunnor, vilka aldrig träffar personer ur omvärlden. Kartusianerna bor under hela sitt liv tysta i sina isolerade små hus, är avskurna från sina familjer, talar icke ens

med varandra, ägnar hela sitt liv åt studier, bön, mystiskt liv. Trappisternas stränghet är bekant. Det finns en mängd andra former av munkliv, där ytligt sett ingenting sker, där människan icke i vanlig konkret mening uträttar någonting alls, allra minst för sina medmänniskors sociala svårigheter men i direkt mening inte heller för deras andliga nöd. I Oxfordgruppen kritiseras aldrig. Men meningen är inte svår att komma underfund med: allt sådant är själviskhet, låt vara i förfinad form. För Oxfordgruppen är så gott som varje bön eller stilla stund, som inte direkt utmynnar i ett handlingsbeslut eller en aktivitet, ofullständig. Oxfordgruppen är nämligen just en reaktion mot det stillastående, passiva, själviska kristna och kyrkliga livet, där man inbillar sig, att institutionerna själva skall göra't, och där under skydd av kyrklig konventionalism just ingenting annat sker, än att den gamla själviskheten och trögheten friskt blommar vidare i respektabla former. Det är ingen tvekan om att icke Oxfordgruppen har rätt i sin reaktion mot dylik skenkristendom, mot »les bien-pensants», mot all slags from fariseism. Men även den som sympatiserar med denna vilja till konkretion i det kristna livet, till blodigt allvar, till verkliga offer, måste säga sig, att här saknas sinne för den andliga dimensionen.

Det kristna livets innersta region är av andlig art, är ett mysterium.



Till detta mysterium hör också lidandet som uppgift, som gåva, som accepterad livsform.

För att ställa saken på dess spets: hur vet man, att den mest brinnande aktivitet »ut-rättar» mer i världen än en bön, som alls icke åtföljes av någon aktivitet? Hur vet man, att ett skenbart passivt, kontemplativt kloster, där munkarna icke gör någonting annat än långsamt dör, långsamt offerar sig själva för mänskligheten, i djupare mening icke är en betydligt starkare aktivitetscentral än den mest välskötta kristna organisation med kampanjer, politiska aktioner, livsförvandlingar, omvändelser och manifest<sup>1)</sup>? Ingen kan uttala sig om sådana saker med någon visshet. Men ett är visst: den som verkligen räknar med bönen som verklighet, han är skyldig att också respektera sådana människor, som för mänsklighetens skull ett helt tyst liv bär dess lidanden som sina egna, som icke önskar någonting annat än att dela Frälsarens egen plåga.

\*

Låt oss nu ett ögonblick se på kyrkoherden i Sofia i Stockholm, Karl Sandegård.

Denne personligen säkert utomordentligt hedervärde man, som jag utgår ifrån är ett

---

<sup>1)</sup> Kanske bör här tilläggas, att även de kontemplativa klostren är självförsörjande; munkarna sysslar icke bara med lovsång utan också med hårt praktiskt arbete.

mönster av pliktuppfyllelse och kärlek till sina medmänniskor, förnekar kategoriskt Kristi gudom och därmed också försoningsverket. Han deklarerar vid alla tillfällen, att Kristus icke är någonting annat än en människa, låt vara ädlare än vi andra, han förnekar kristendomens grundsanning, han avfärdar tron på Kristi uppståndelse — sällsamt nog står han trots detta kvar i svenska kyrkan som präst!

Det intressanta är emellertid sammanhanget mellan denna hans teologiska grundåskådning och hans moraliska syn. I en intervju i Stockholms-Tidningen den 22 oktober 1948 uttalade sig denne sällsamme kyrkoherde om »proväktenskap» som ett medel att få ned antalet skilsmässor. Han säger:

»Låt det t. ex. lysa första gången för ett par nu i oktober och andra och tredje gången först i oktober 1949, omedelbart följt av vigsel, om parterna känner, att de äro lyckliga med varandra. Ett sådant äktenskap har långt större utsikter att hålla i längden.

Har de två däremot under prövoåret konstaterat, att deras samliv blivit outhärdligt, går de var och en till sitt, utan att det tunga lagliga förfarandet behöver tillgripas. Det skulle förenkla så mycket för de unga och för samhället och på samma gång lyfta upp ett faktum, som vi ändå icke kommer ifrån.

De eventuella barn, som föds under detta prövoår, skulle, oberoende av om det blir

vigsel eller ej, förklaras ha äktenskaplig börd och i rättsligt avseende räknas såsom sådana.»

Man vet icke, vad man mest chockeras av i detta otroliga aktstycke. Kanske är det den psykologiska blindheten? Kanske är det den totala oförmågan att bedöma saken praktiskt, att förutse de hiskliga konsekvenserna? Nej, det mest chockerande i aktstycket är, att dess författare, en man, som tror sig vara en kristen präst och en Kristi lärjunge, icke anar kristendomens djupaste mysterium: offret, lidandet, försoningen.

Det avgörande för detta resonemang är motviljan mot, skräcken för, det som gör ont. Det enda viktiga är, att de stackars unga är »lyckliga med varandra». Befinns det, att den sexuella njutningen inte är alldeles så perfekt, som man önskat, försöker man på annat håll. Man låter sig — med kyrkoherdens samtycke — ledas av hundraprocentig själviskhet, man prövar ut sina bekanta som njutningspartner och ratar dem alltefter deras prestationer. När en man till slut prövat sig fram och ratat en fem, sex unga kvinnor — som han mer eller mindre försett med barn, och vilkas framtida öde han tydligen icke har något större ansvar för — råkar han slutligen den ideala partnern, vars sexuella charm sannolikt är så perfekt, att den under inga förhållanden får förödas genom sådana besvärliga saker som havandeskap. . .

Allt detta ligger utanför kristendomens gränser, är förfallssymptom.

2

»Plus on est cher à Dieu, plus on souffre dans ce monde.» Ju mer Gud älskar oss, dess mer måste vi lida i denna världen.

Detta är ett utalande av en av modern katolicisms störste, benediktin-abboten *Dom Columba Marmion*, vilken i ett stort, redan klassiskt författarskap utvecklat kristendomens största mysterier. Han har bland annat skrivit en rad »lettres de direction», som delvis finns tryckta. I dessa brev till frågande eller nödställda kristna bröder och systrar har Dom Columba Marmion framlagt en lära, som står i klar kontrast till kyrkoherde Sandegårds teorier.

I det brev ur vilket ovanstående sats är hämtad, fortsätter Dom Columba Marmion:

»Jesus, Guds älskade son, har lidit så som ingen människa har lidit. Maria, vår moder, är smärtornas moder. Varför? Därför att Gud är så god. Åt de icke troende, åt syndarna, som icke kommer att bli delaktiga av lyckan att uppleva hans paradys, ger han denna världens goda, värden som varar ett par år, men som sedan försvinner för alltid. Men sina vänner ger han det eviga goda, ty varje litet lidande, som vi accepterar för Gud och i för-  
ening med Jesus kommer att skänka oss en ovansklig belöning för evigheten. Det är där-

för Maria är så arm; det är därför hon fick lida som en martyr hela sitt liv, allt sedan gudsmannen Simeon hade förutsagt henne hennes sons lidanden.»

Och han fortsätter till sin korrespondent:

»Försök därför, kära barn, att förena alla er kropps och ert hjärtas lidanden med Jesu heliga hjärta, ty det är denna förening som ger dem hela deras förtjänst.»

I ett annat liknande brev påminner han en svårt ansatt korrespondent om att Jesus dock bara behandlar henne, som han behandlat sin egen mor, och som han behandlar alla dem han skänker sin speciella kärlek. En gång kommer ett rike, som icke känner tårar, skilsmässor, plågor. Men för att nå dit måste vi lida här nere; »det är därför som Guds närmaste vänner så ofta får lida mycket på jorden: för att de icke skall fästa sig vid denna världens ting».

Frågan är i grunden denna: är den kristne, eller är han icke, kallad att samverka med Kristus i dennes försoningsgärning?

Man skall här icke försöka en kompromiss genom att säga, att allt liv är pina och plåga, att vi tjäna Gud bäst genom att förbli i vårt kall etc.; sådant för bara *förbi* frågan. För hela bedömningen av lidandet måste frågan besvaras med ett klart ja eller ett klart nej.

Svarar man nej, är saken klar: då är lidandet en trist sak, som man bör försöka i möjligaste mån undvika och komma förbi; då är

det en frisk och »naturlig» människas första plikt att vara belåten och lycklig och mätt — och då hamnar man snart nog i kyrkoherde Sandegårds läror.

Men kanske kan det sägas, att det verkligen *är* vår uppgift att dela Kristi lidanden. Evangeliet förefaller här ge besked. Om någon vill följa Kristus, måste han ta på sig sitt kors. Och icke stoiskt, psykologiskt, utan just i dess egenskap av kors. De stora helgonen nådde så svindlande långt, att vi knappast förmår följa dem. De tackade Gud för varje ny plåga. Det finns helgon, som hela sitt liv tackat för de ohyggligaste sjukdomar. Men även om vi inte lyfter blicken till dessa höjder utan håller oss till mer ordinära mänskliga erfarenheter, skall det visa sig, att det stoiskt mötta lidandet är en helt annan sak än det kristet accepterade lidandet. Det förra för även i sina finaste former bort från Kristus; det senare är den enda vägen till Kristus.

Jag läser i en roman en psykologisk analys av en man, som tidigt blivit bedragen av den rätt vulgära men egentligen beskedliga kvinnan, han är gift med. Han är född kristen, och han drömmer aldrig om att skilja sig. Han vet, att äktenskapet är en helig sak, och att han är skyldig att förlåta. Han inser också, att han sannolikt själv begått minst lika stora synder, låt vara på andra områden. Och han arbetar i tjugo år energiskt och systematiskt på att acceptera sin situation. Till det yttre

går det förträffligt. Han har ingen svårighet att leva i harmoni med sin familj, han har accepterat dottern, som om hon vore hans eget barn, och känner inte ens någon svårighet att älska henne. Även med hustrun känner han ett slags trivsel. Frågar man hustrun, svarar hon tacksam och glad, att hennes man är underbar och för länge sedan har förlåtit henne. Och så går åren.

Först efter tjugo år upptäcker han sitt misstag, då utsatt för en ny konfliktsituation. Först då råkar han en annan kvinna, vilken han älskar, och vilken älskar honom. Även hon är emellertid kristen; ingen av dem drömer om en skilsmässa. De skiljs också, vilket dels vållar honom ett nytt fruktansvärt lidande, dels blåser liv i hans gamla förödmjukelse. Under denna svåra press råkar han röja hemligheten med barnets börd för dottern; dennas reaktion blir: ursinnigaste hat mot modern. Hemmet rasar långsamt sönder, trots hans förtvivlade ansträngningar att hålla det tillsammans. Boken ger en fruktansvärd bild av hur nästan för varje dag det rent psykologiska förfallet ökar, tills katastrofen är inne och han tar sitt liv — därmed begående en oändligt större synd, än om han varit sin hustru otrogen, stulit eller förfalskat.

Den humanistiske läsaren av denna bok måste säga sig: mannen är rätt sympatisk, han handlar rätt, men hans uppgift är olöslig. Han är full av kritik mot sig själv, han gör allt

han kan för att förlåta, han accepterar sin situation och strävar efter att i varje fall handla, *som om* han hyste verklig kärlek till sin hustru. Att det hela går över styr, måste för den humanistiske läsaren vara hustruns fel.

Vad kyrkoherde Sandegård skulle säga, är ganska klart:

»Kära hjärtans, vänner, skilj er bus bas; det här går ju inte alls, inte skall ni plåga er så här...»

Men felet är ett annat. Tragiken i denne mans öde är, att han verkligen gör heroiska ansträngningar, utomordentliga offer — som är värde- och resultatlösa! Han gör dem nämligen av alldeles orimliga motiv. Han ser det som en plikt mot sig själv, mot sina löften, mot sin ära, att hålla ut. Han är icke på ytplanet högmodig, än mindre högfärdig<sup>1)</sup>, men i själva verket är hans viktigaste handlingsmotiv rena högmodet. Det är *av hänsyn till sig själv* han handlar, som han gör. Han vill inte svika de krav han en gång ställt på livet och på sig själv. Hans ära tillåter det inte.

Men var inte mannen kristen?

Jo, på sätt och vis. Han håller både sitt intellektuella och sitt emotionella liv tämligen

<sup>1)</sup> I profan svensk prosa är *högmod* ofta identiskt med *högfärd*. I teologisk prosa betyder högmod emellertid någonting annat, nämligen egenvilja. Man kan vara besatt av högmod utan att vara det ringaste högfärdig.



nära Kristus, kanske rent av mer än de flesta. Han är en ganska trogen kyrkobesökare, och han går icke ofta men regelbundet till nattvarden. Men detta hindrar inte, att han aldrig kommit i rätt förhållande till just lidandets mysterium. Han accepterar att lida, av det skälet att en hederlig man icke bär sig illa åt, därför att andra burit sig illa åt mot honom. Hans motivering är självisk, låt vara inte av ytligaste slag. Det är för sin egen skull han handlar, som han gör, inte för t. ex. hustruns. Han respekterar henne på många sätt, han kan visa en viss sorts ridderlighet och ett påfallande stort mått av överseende, men han älskar henne icke, känner ingen skyldighet att älska eller hjälpa henne. Genom sitt brott är hon en gång för alla stämplad, tillhör inte egentligen hans liv, även om han för sin heders skull uppehåller detta sken. Typiskt är, att han aldrig tänker den tanken, att han kunde vara skyldig hjälpa sin hustru att inse sin synd och komma andligt vidare. Hans tanke snuddar aldrig vid den möjligheten. Vad har han med hennes öde att göra? Även om hon skulle föras till helvetet som straff för sina synder, skulle det innerst inne inte beröra honom; han skulle egentligen känna ett slags stillsam, halft omedveten tillfredsställelse: det finns i alla fall en rättvisa! När han själv undviker att ställa henne till rätta eller att straffa henne genom en skilsmässa, betyder detta icke, att han förlåter henne, utan att han

överlämnar sin hämnd till en annan, som kan ta den så mycket grundligare — och för evigt. Detta är kanske inte medvetet, men motivet finns där och är egentligen allenarådande. Det är först när hela hans värld rasar, som han ser sanningen: hans hustru drivs kanske mot förfärliga straff, och han har aldrig försökt rädda henne; han har själv trott sig tämligen säker, därför att han så fullständigt uppfyllt sina plikter och mer än så — nu finner han, att alla dessa prestationer saknar varje värde, trots att de delvis haft en intellektuell kristen motivering.

De saknar värde, därför att de är framprungna ur någonting helt annat än kärlek, nämligen ett slags väl maskerat, raffinerat, innerst isande högmod.

Denne mans ställning till lidandet är intressant.

Han undflyr det inte, som kanske de flesta skulle göra. Han möter det däremot stoiskt — han prövar sin kraft mot det, han är besluten att övervinna det, slå sig igenom, klara sig själv. Och i social och mänsklig mening lyckas han: han beundras av de initierade som en hjältemodig, tålig man, och han skapar tack vare sin förmåga av anpassning en dräglig harmoni i sitt hem. Men det finns icke spår av kärlek i hans personlighet. Det är sin egen vilja han realiserar, icke Guds. Han har aldrig försökt finna Guds vilja annat än rent lagiskt-formellt. Han gör handlingar,

som skenbart är kärlekens. Kanske skulle han egentligen inte handla stort annorlunda, om han haft kärlek. Men ändå är skillnaden radikal: i ena fallet en man, som bara handlar för sin egen del, för att skydda sig själv; i det andra fallet en man, som är ointresserad av sig själv, som kapitulerar inför Gud och säger: »Ske icke min vilja, utan din.» Som med andra ord accepterar lidandet, skammen, nesan såsom sänd av Gud, som en Guds tuktan, i vilken han har att foga sig, trots att han ännu icke kan se, vart Gud vill föra honom. En man som inser, att det är hans egenvilja, som är hans synd, och att hans enda väg till befrielse och frälsning är att, till vilket pris det vara må, göra sig fri från detta högmod för att i stället låta sig fyllas av Guds vilja.

Priset är: acceptera din skam och ditt lidande som bevis för att Gud vill dig väl, av kärlek vill tukta och förändra dig! Erkänn, att du utan denna tuktan icke kan komma ett steg framåt! Kyss den hand, som slår dig!

Detta är en usel slavmoral för var och en, som *icke* räknar med Kristi försoningsverk som den innersta av alla verkligheter. Men den kristne vet, att när Kristus fullbordat sin gärning, så återstår för hans mystiska kropp, kyrkan, de heligas samfund, att också bära sitt lidande. När Simon från Cyrene bär Kristi kors, symboliserar han just denna uppgift:

som medlemmar av Kristi mystiska kropp är vi skyldiga att också bära vår del av lidandet.

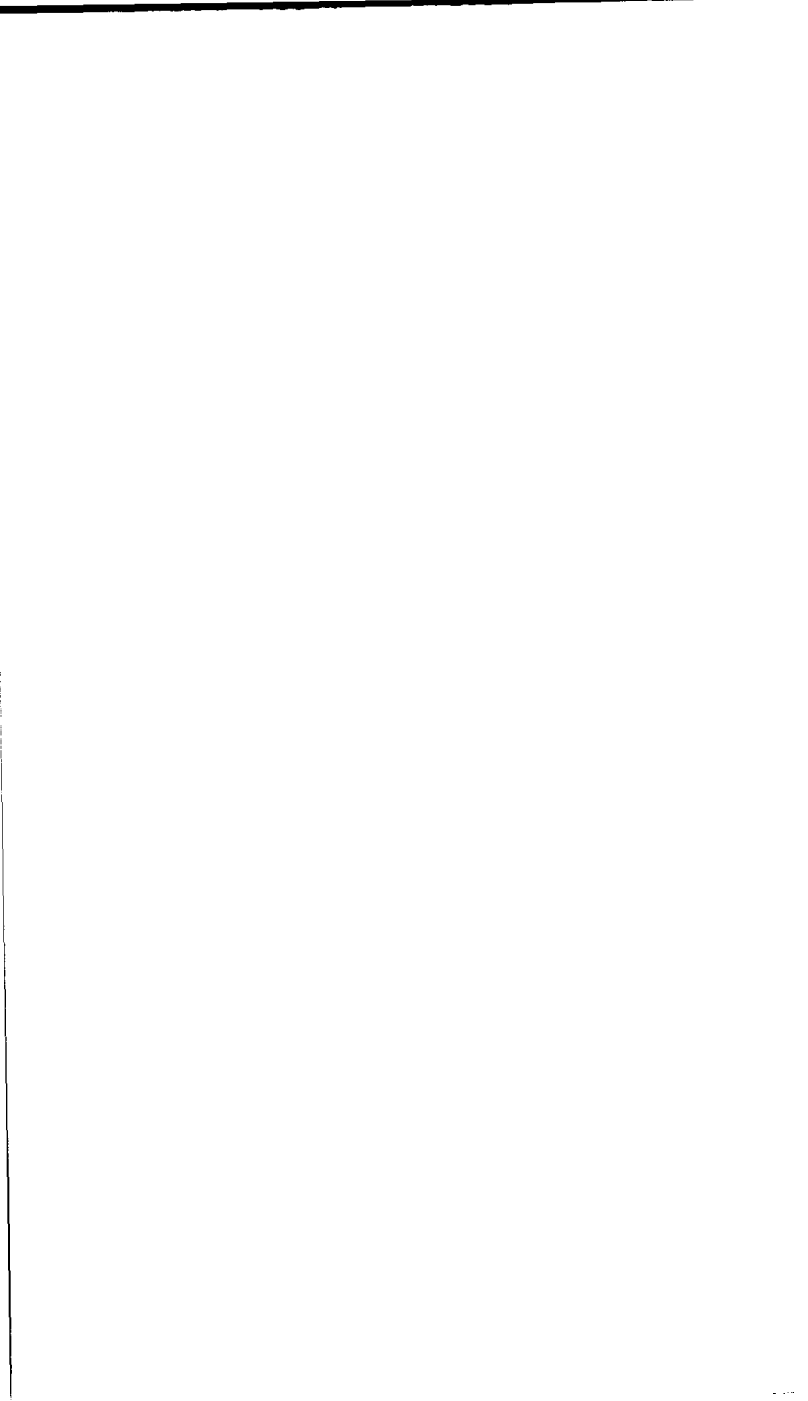
Har man en gång sett detta perspektiv, kommer frågan i ett nytt läge. Det är nu icke längre fråga om att avväga lidandets rimlighet eller rättfärdighet, mänskligt sett. Lidandet ter sig som ett övernaturligt faktum, som icke kan diskuteras eller mätas. Den som vill följa Kristus måste förneka sig själv och ta sitt kors på sig. Paulus säger mer än så: han vill bli delaktig av Kristi lidanden, ja, han vill bli hans like in i döden. I själva verket kan det knappast tänkas ett enda steg framåt i det andliga livet, i riktning mot gemenskap med Kristus, utan lidande. Varför? Därför att varje steg framåt betyder en reduktion av det syndens jag, vi är födda med och släpar på. Och sällsamt nog känner vi icke bara jubel utan minst lika mycket smärta, när vi steg för steg befrias från vår synd; så korrumpad är vår natur.

För en modern, sekulariserad syn är den enda rimliga aspekten på lidandet den hygieniska. Man mår illa — därför skall man dra sig undan och slå sig fri. Bakom en sådan syn ligger en målsättning, som är helt inomvärldslig: målet är att må bra, kunna njuta av livet och stå till sina medmänniskors förfogande.

Men om målet är övernaturligt, är vår förening med Gud, blir synpunkten en annan: långt ifrån att vika undan eller stoiskt-högmodigt bära lidandet, skall vi tåligt gå in

i det och i denna tålighet komma Kristi kärlek något närmare. Kristus själv är vårt höga föredöme. Han bespottades i ordets egentligaste mening — man spottade honom i ansiktet. Men han svarade honom icke — ett av evangeliets mest skakande ord. Den kristne vet, att han aldrig är närmare Gud, än just då korset faller på hans skuldror. *Passionibus Christi per patientiam participamus*, genom tålamod skall vi taga del i hans lidanden. Varför? För att nå innerligare gemenskap med honom, som var idel kärlek. Dom Columba Marmions stående råd till de olyckliga och plågade människor, som anförtrodde sig åt honom, var därför, att de skulle acceptera att »lida i tysthet». Marmion säger en gång: vi kanske inte genast förmår älska korset självt, men vi förmår i varje fall älska Kristi hand, som lägger det på oss. Vi tror alla, att just *vårt* kors är det tyngsta. Det måste te sig så — vi kan aldrig äga en så fullständig intuition av en annan människa, att vi helt förmår dela hennes smärta.

Men än en gång: även det hjältemodigaste accepterande av lidandet är utan mening, om det icke inspireras av kärlek. Om också min kropp skulle överlämnas åt flammorna, så vore det värdelöst, om jag saknade kärlek. Å andra sidan: för den som har mycket älskat, är alla hennes tidigare synder med en gång utplånade; medan ett helt livs stoiska disciplin icke kan hjälpa en människa en tum närmare Gud, om där icke finns kärlek.



### III

#### »DET FINNS BARA EN VÄG...»

---

Ändå är härmed lidandets kristna problem bara antytt. Fördjupar man sig i vad en sådan syn på lidandet drar med sig, skall man finna, att hela det kristna livets problematik rullas upp. I det följande skall endast ett par synpunkter anläggas.

»Om man ger sig helt till Vår Herre, så begår man en stor oförrätt mot honom, varje gång man sedan oroar sig — för vad det vara månde.»

Denna känsla av absolut avhängighet återfinner man hos alla stora kristna. Den heliga Teresa av Jesus-barnet ville vara en leksak, som det lekande Jesus-barnet bröt sönder. T. o. m. själva frågan: »Varför sker detta med mig?» bortfaller såsom orimlig, ty själen vet, att den aldrig är Kristus så nära, som då den lider och accepterar sitt lidande. Så fort perspektivet blir inomvärldsligt, är det naturligt att jämföra plågan (straffet) med dess orsak, att tala om rättvisa eller icke rättvisa, att peka på andras synd som större etc. Men i och med att perspektivet är övernaturligt, kan ingen annan jämförelsepunkt komma ifråga än Kristus själv, som befallt oss att

vara fullkomliga. Om blicken en gång fixerats på Kristus så hårt, att den icke i någon situation kan släppa honom, blir alla frågor om lidandets svårighet eller rimlighet meningslösa: ingenting kan vara meningslöst, som Gud ålägger mig; jag vet, att han finns bakom varje skiftning i mitt liv; jag vet, att det icke finns någon annan trygghet än den som ligger i att alltid kunna säga: »Ske din vilja.»

En nunna som hade besvärligheter med en bikt-fader, som icke förstod henne, skrev till sin far:

»Jag säger till Herren: allt detta är ditt, jag vill inte oroa mig: *fiat voluntas tua in aeternum*: må din vilja ske i evighet. Jag låter allting passera på samma sätt som vattnet, som rinner tillbaka till havet: allt som är Guds, ger jag genast tillbaka till Gud; och jag lever i frid; om jag frestas, skänker jag mig på nytt till Gud och väntar hans hjälp och hans ljus; på det sättet går allting bra. Du bör därför aldrig känna någon oro för min del, även om det skulle ryktas, att jag är sjuk eller befinner mig i ångest: ty jag vet inte, vad oro i mitt hjärta skulle vara för någonting, eftersom allt är kärlek och jag inte fruktar mer än en enda sak: att få dö utan att lida.»

Till den heliga Mechtilde talade Jesus en gång och sade:

»Om någon vill ge mig en behaglig gåva, så bör han försöka att icke söka skydd undan



svårigheterna hos någon annan än hos mig, att icke beklaga sig över sina sorger inför någon utan helhjärtat anförtro åt mig all den oro, som plågar hans hjärta. Jag kommer aldrig att överge den människa, som handlar så.»

Detta betyder icke en hemlig stoicism. Det har inget värde att jag försöker bortförklara lidandets existens: det *gör* verkligen ont; det är sant, att livet förefaller mig värdelöst; efter dessa sorger kan jag icke längre se, att livet blommar; jag känner mig till mitt livs slut som invalid. Just så *känns* det — för de flesta. Allt detta skall erkännas, skall accepteras, som det är, och det behövs alls inga disciplinära hjälteprestationer. Vi har att gå till Jesus med hela vår smärta utan att försöka förringa eller bortförklara den men mitt under påfrestningen säga: »Herre, dig älskar jag; kan jag föras närmare dig genom detta, så är jag villig.»

Märk en annan sak: det är rena blasfemien att inbilla sig, att Jesus är likgiltig för vårt lidande! Vi vet, att Kristus är väl förtrogen med alla våra smärtor — han har burit dem alla. »Det är inte för ro skull som jag lidit för dig» — den kristne gör klokt i att ofta erinra sig de orden.

Helgonens bekännelser och uppenbarelser innehåller en outtömlig rikedom av upplevelser, som här kan vara en hjälp. Den heliga Teresa säger en gång:

»Vår gudomlige Herre kommer då att vända sina ögon, som är fulla av tårar, mot dig; men i denna blick — vilken gudomlig skönhet, vilket ömt medlidande! Han kommer att glömma sin egen smärta för att trösta din, och detta endast och allenast, därför att du har kommit för att söka tröst hos honom, och därför att du vänder huvudet åt hans håll och ser på honom.»

Dom Columba Marmion skrev till en hårt prövad vän:

»Om Jesus begär någonting av dig, så vägra aldrig; men om hans begäran förefaller för hård för din natur — bed, bed tills han ger dig sin nåd!

Må Gud välsigna dig och göra dig till ett kärlekens offer, som förenar sig med den korsfäste Guden!»

Förutsättningen är en ständig inriktning åt detta håll, ett omböjande av alla impulser till en enda villighet att lyda.

Dom Columba skrev en annan gång:

»Jesus är ständigt i ditt hjärta; lägg hundra gånger om dagen hela ditt jag för hans fötter; låt honom fritt förfoga över dig! *Och när han då tar dig på orden, när han skär i det levande köttet — skälv, ja, men kyss den Guds hand, som förbereder dig till den gudomliga föreningen med den korsfäste!*»

På så sätt blir hela vårt liv icke någonting

annat än ett amen, ett: »må så ske.» Och särskilt gäller detta lidandet.

— — —

Alltför många människor kommer aldrig ens med aningen utanför egenviljans sfär; alltför många förmår aldrig ens intellektuellt fatta sanningen i att en människa icke vill, vad hon själv vill. För de flesta är detta en »moral-sjukdom», en perversitet: ett artificiellt överjag, som terroriserar oss, som vill, vad vi egentligen icke vill, och som därför föröder vår hälsa och våra lyckomöjligheter.

I den inomvärldsliga sfären är också ett sådant resonemang riktigt. Men den som en gång sett ned i den nya dimensionen, upptäckt det andra perspektivet — han avvisar tanken, att mitt liv är till för att i självisk lyckohunger centreras kring min egen vilja och dess pockande krav. Har han en gång fått smaka den frid, som sammanhänger med lydnaden för Guds vilja, har han en gång fått uppleva hur hans liv läggs till rätta för högre syften, så kan han därefter aldrig rätt trivas i egenviljans eller kompromissens eller de själviska lyckokravens värld. Bland annat redan därför att denna värld aldrig förmått realisera sin teori: var finns den människa, som vann sann frid genom att generöst mata sin egenvilja? Var finns den människa, som blev sund genom att ge efter för drifternas krav och kasta moralen som en sjukdom och en perversitet?

Sann frid är en stor hemlighet — har man en gång smakat dess ljuvhet, får själen sedan aldrig ro. Där, bara där är mitt sanna hem! Dit skall jag, om jag någonsin mer skall få ro i mitt hjärta! Vad som för de inomvärldsliga människotroende eller livsdyrkande nutidsmänniskorna ter sig som verklighetsflykt, som driftsskräck, som rädsla för den glupande egna jagviljan — det är någonting helt annat, som bara icke kan översättas på de inomvärldsligas språk. Det är hemlängtan och realism.

»Å, mitt barn, att lida tillsammans med Jesus är den sanna lyckan», skriver Dom Columba Marmion.

Och en annan gång, till en nunna i de svåraste plågor:

»Jag lider av att veta, att ni lider, men jag skulle icke vilja frigöra er från det kors, där ni finner er brudgum: han är för er en *sponsus sanguinis*.»

En modern kommentator har säkert lätt sin karakteristik i ordning: se, hur den förträngda sexualiteten väller upp icke bara hos den arma vilseledda nunnan utan också hos hennes andlige ledare!

I själva verket kan man överallt i helgonens skrifter finna samma språk. Det står också var och en fritt att här tala om förljugethet eller självbedrägeri. Men den som är en smula förtrogen med den lugna hälsan och den stora realismen hos helgonen, var och en som själv provat på den frid, som kapitula-

tionen för Guds vilja ger, vet bättre. Han försöker icke komma med logiska bevis. Hur skulle han kunna det? Det är här frågan om en helt ny erfarenhet, som förvånade honom själv lika mycket, när han första gången ställdes inför den. Hur skulle han då kunna förvåna sig över att andra på samma sätt blir chockerade eller misstänksamma? Ingen kan ha varit mer häpen än vi själva, då vi första gången insåg, att vi aldrig var mer eller sannare oss själva, än när vi ersatte vår egenvilja med Guds vilja; att sann och mogen mänsklighet, paradismänniskans eller Kristusmänniskans fulla mänsklighet, är lydnad och frid och kravlöshet, medan egenviljan, som för den fallna människan ter sig så naturlig, så sund, så legitim, ingenting annat är än en inflammation, en kliande sjuka, som till sist skall föröda hela vår mänskliga substans.

»Jag är alldeles säker på», skrev Dom Columba Marmion en gång, »att när denna prövning har fullgjort sin uppgift i er själ, kommer den att försvinna, och att ni då skall komma att njuta av en frid och en förening med Gud, som ni aldrig tidigare känt. En av de viktigaste frukter, som Gud genom detta kors vill skänka er själ, är en absolut resignation och underordning under hans heliga vilja. Försök att åstadkomma detta, och ni skall finna, att prövningen kommer att försvinna betydligt snabbare.»

Sådana ord står stick i stäv med västerlandets hela patos, allt som heter manlig egenvilja, stursk jagiskhet, bålstort maktmedvetande. Vad är detta för feghet, för ömklig underkastelse under nödvändigheten, under livsterrorn?!

Den kristne har en gång tänkt alldeles detsamma. Men nu vet han bättre. Ser icke den arma mänskligheten efter alla egenviljans tragedier i historien, att det är en annan väg, som för till hälsa och frid?

Smärtan, skammen, den olidliga förödmjukelsen ansätter dig. Du tror, att aldrig en annan människa känt en värre plåga. Antingen flyr du i panik undan smärtan, eller också sätter du dig till motvärn i stursk stoicism.

Det finns en tredje väg. Det är att genom de ohyggliga smärtorna, just som allting vacklar och all vår motståndskraft är uttömd, tätt intill sig känna Jesus och hans kärlek och förstå:

»Var icke rädd, jag är dig nära; håll ut, det är därför att jag älskar dig, som jag låter dig plågas, så som jag själv lät mig plågas för att göra min faders vilja.» —

Och plötsligt blir lidandet på ett mysteriöst sätt till glädje. Efter den stunden smakar ingen annan glädje som glädje. Sann glädje är oskiljaktig från smärta. Sann glädje är egenviljans kapitulation för Guds vilja. Och så hårt vilar förbannelsen över oss alla, att

vi icke förmår böja vår egenvilja in under Guds vilja utan den våldsammaste smärta. Men i samma ögonblick det sker — stora frid, ojämförliga trygghet!

»Det finns bara en väg som för till Jesus — det är korsvägen», säger den vise Dom Columba.





## IV

### DET HÄNDE I OXFORDGRUPPEN

---

#### 1

I Oxfordgruppens ledning finns — världen runt — en rad studenter från de engelska universiteten, särskilt Oxford. Många av dem har avbrutit lovande akademiska karriärer. En del av dem hann dock bli präster, innan de beslöt att kasta allt för att följa Frank Buchman i hans arbete. I regel är dessa män av hög intellektuell kvalitet, låt vara icke skolade i den franska intellektuella drillen utan präglade av sitt lands stora traditioner: föga intresserade av abstrakta resonemang, kunniga på sina specialområden, med en bakgrund av solid klassisk bildning.

När Oxfordgruppen talar sitt geniala barnspråk till världen — förenklar mysterierna till fyra absoluta krav, hävdar, att varje ärligt lyssnande människa kan höra Gud tala, etc. —, så kan den utomstående därav lätt dra den slutsatsen, att gruppen måste ledas av hederliga men naiva och intellektuellt oskolade män och kvinnor. Detta är inte fallet. Tvärtom rymmer den närmaste staben omkring Frank Buchman — som däremot själv

icke kan kallas en intellektuell — en mängd lysande huvuden. Men erfarenheten har visat dessa män, att de icke kan tala till världen vare sig så, som de gjorde i engelska kyrkor, eller som de gjorde i sin ungdoms akademiska diskussionsklubbar. För att bli förstådda av avkristnade nutidsmänniskor bland riksdagsmän, fackföreningsledare, affärsmän, politiker är de *tvingade* att förenkla sitt språk, utbilda en ny terminologi, som är barnsligt lättfattlig, och som ofta arbetar med medvetet förenklade formler eller slagord. För de intellektuella, som kommer i beröring med Oxfordgruppen, är detta något av en prövning. Men saken har också en allvarigare sida. Risken finns, att Oxfordgruppen — som är oöverträffad, när det gäller att fånga in moderna människor av nyss angiven typ — alltför länge håller dem kvar i förenklingarna och glömmer de svåra problem, som förr eller senare möter en kristen människa, som befinner sig i andlig utveckling och växt.

Icke minst gäller detta om lidandets problem.

\*

I Oxfordgruppen fanns sedan lång tid tillbaka en ung präst, ett mönster av disciplin, självpoffring, god vilja. Han hade på flera olika håll i världen utträttat ett ypperligt arbete, och trots att hans biskop gång på gång försökte återkalla honom till hans kyrkliga plikter, stannade han kvar i det lilla land, dit

hans ledning fört honom, och där han var centrum i Oxfordgruppens begynnande arbete. Detta betydde naturligtvis stora svårigheter, som säkert skulle ha knäckt de flesta. Han hade inga inkomster, eftersom Oxfordgruppen icke äger någon kassa eller någon organisation. Han var helt hänvisad till frivilliga gåvor. Han blev med tiden gift och fick barn — med de resor och aktioner, som hans arbete krävde, förbrukade han trots den mest spartanska sparsamhet dock åtskilliga hundra kronor per månad. Det visade sig nu — som alltid i Oxfordgruppen — att han aldrig behövde lida nöd: pengarna kom in, i regel i småposter från de mest skilda och mest oväntade håll. Han var många gånger i kritiska situationer och fick lära sig att be Gud om pengar. I sista stund löstes hans problem: hyran kunde betalas, räkningarna likvideras. Han lärde sig att sätta all sin lit till Gud och att även i de orimligaste situationer icke förtvivla.

För en utomstående är en sådan livsstil ofattbar. Inom Oxfordgruppen är den banalt självklar. Alla Oxfordgruppens aktioner, även de största — som tusenmanskampanjer i främmande land, inköp av jättehotellet i Caux eller Westminster-teatern i London — sker på alldeles samma sätt: är det Guds vilja, att vi skall fortsätta detta arbete, kommer han också att skänka oss medlen, förutsatt att vi avstår från själviska personliga krav. Undantagslöst

har detta system visat sig fungera. Man frågar aldrig i Oxfordgruppen, om en eller annan aktion är ekonomiskt genomförbar. Man försöker utröna, om Gud vill den — därefter sätter man igång, viss om att medlen skall komma.

Den unge prästen hade den rikaste erfarenhet av sådan gudomlig hjälp.

Ändå hände en vacker dag någonting överraskande.

Utan märkbar anledning lade sig över hans liv den svartaste depression. Plötsligt var allting meningslöst, all hans kraft var förbrukad, uppgifterna gled honom ur händerna, han kände sig oförmögen att ta emot den enklaste ledning av Gud. Hans förhållande till kamraterna försvårades. Han kunde ofta icke längre fatta deras motiv; han kunde inte se, att deras handlingar var »ledda».

Till en början hälsade han denna depression med ett lugnt leende: en ny attack av det onda. Han undersökte, om han inte möjligen var fysiskt överansträngd; han unnade sig en smula vila; han talade ut om saken med några engelska och amerikanska vänner.

Men saken visade sig vara allvarligare, än han trott. Ty nu svartnade hela hans värld. Han kände en oändlig leda inför sitt kristna arbete; han underkände allt han dittills hunnit med; han kände ångest och oro inför det mesta han medverkat i; och för framtiden

kunde han icke känna någon som helst trygghet.

Nu var denne man van att handla efter de enkla regler, som han dittills i sitt liv tillämpat. En av dessa regler var maximen: »När människan lyssnar, talar Gud.» Men Gud talade ju icke längre! Enligt Oxfordgruppens enkla teologi måste han då säga sig, att detta icke kunde ha mer än en enda orsak: någon form av personlig synd. Någonstans inom honom satt kvar den synd — kanske högmod, kanske orenhet, kanske oärlighet —, som blockerade hans förbindelse med Gud och med medmänniskor. Ingen kan mer minutiöst ha granskat sig själv; ingen kan ha varit mer villig att ge upp sig själv. Det var bara det, att han ingenting fann! Icke så, som om han skulle ha ansett sig fullkomlig: tvärtom. Han såg tydligt sin egen brist. Men han såg inte den punkt, där han icke var villig att helt överlämna sig till Gud. Han kunde icke upptäcka den punkt, där hans egenvilja gjorde motstånd. Han gick naturligtvis till sina gamla beprövade vänner, och man tillgrip Oxfordgruppens klassiska medel för lösningen av ett sådant problem: nya bottendelningar, nya, stränga rannsakingar av alla motiv. Ett och annat klarnade kanske; här och var såg han ting, som icke var som de skulle; men varken han själv eller hans erfarna vänner kunde se huvudorsaken. Han sjönk därför allt djupare ned i sin depression, vilken — efter-

som han innehade en nationell nyckelställning — kom att få utomordentligt viktiga konsekvenser för hela arbetet i landet.

2

Hade denne man varit katolik, skulle han kanske bara behövt ett samtal med en erfaren präst eller med sin biktfar för att genast få icke bara förklaringen på sitt tillstånd utan också en anvisning om vägen ut ur den.

Prästen skulle nämligen ha sagt honom, att vad han nu upplevde var det normalaste av allt, någonting, som nästan med naturnödvändighet inträffar i alla kristnas liv — och särskilt när de nått vissa andliga högstadier.

I den klassiska kristna litteraturen finns alla dessa problem noga behandlade. Redan i Nya testamentet talas det på flera ställen om en djupare, en ny omvändelse. Lärjungarna i Matteus' adertonde kapitel är naturligtvis enligt Oxfordgruppens terminologi »förvandlade» — eller enligt svensk pietistisk terminologi »frälsta». Detta hindrar inte, att Jesus efter att ha lyssnat till deras teologiska diskussion om vem som är störst i himmelriket, kallar till sig ett barn, som han ställer i deras mitt, varefter han säger:

»Sannerligen säger jag eder: Om I icke omvänden eder och bliven såsom barn, skolen I icke komma in i himmelriket.»

Vad är detta för en omvändelse? Vi vet ju av andra texter, att lärjungarna hunnit

relativt långt i sin andliga utveckling. Ändå måste de genomgå en ny omvändelse.

Ännu tydligare ser man samma omvändelse i Lukas' tjuogoandra kapitel, där lärjungarna råkar i dispyt om vem av dem som bör räknas som den främste i kretsen. Jesus svarar, att den förnämste vare såsom en tjänare. Så vänder han sig till Simon Petrus och säger:

»Simon, Simon! Se, Satan har begärt att få eder i sitt våld för att kunna sålla eder såsom vete; men jag har bett för dig, att din tro icke må bliva om intet. Och när du en gång har omvänt dig, så styrk dina bröder.»

Petrus var givetvis »förvandlad» i samma ögonblick han fattade sitt beslut och följde Jesus. Ändå krävs av honom en andra omvändelse.

Det räcker icke med att här tala om det självklara behovet av en »daglig omvändelse». Ser man på de stora kristnas erfarenheter, skall man finna, att här liksom på andra områden av det andliga livet möter vissa lagar, som icke kan negligeras. Jesus pekar i detta sammang påfallande tydligt på behovet av ödmjukhet, och det är ett barn han ställer fram som lärjungarnas modell.

Katarina av Siena har i sin »Dialog» några gånger behandlat detta problem. Hon pekar en gång på Petrus. Jesus säger till henne, att det icke är av fruktan utan av kärlek som lärjungarna är bundna vid honom. Han tillägger:

»Men denna kärlek förblir ofullkomlig, därför att vad de söker i detta tjänande, är sin egen nytta, sin egen tillfredsställelse eller den glädje, som de själva kan finna i mig. Samma ofullkomlighet ser man i deras kärlek till nästan. Och vet du, vad det är som bevisar ofullkomligheten av deras kärlek? Så snart de berövas den tröst, som de fann i mig, är denna kärlek dem icke längre nog; den vissnar och kan icke hålla sig i liv.»

Fortsättningen är av utomordentlig vikt:

»Den vissnar och kallnar allt mer i deras förhållande till mig, när jag för att öva dem i dygden och befria dem från deras ofullkomlighet berövar dem denna andliga tröst och i stället sänder dem kamp och svårigheter. Men så handlar jag, endast därför att jag vill föra dem till fullkomligheten, för att lära dem att känna sig själva på allvar, att inse, att de intet är, och att de av sig själva icke äger någon nåd.»

Det framgår, att övergången till denna andra omvändelse ofta är förenad med en stor tomhetskänsla, ungefär av den art vi nyss beskrivit i ett konkret fall.

Johann Tauler säger:

»När Gud på detta sätt förföljer oss, födes en mycket stor ångest. Å, mina barn, när människan sjunker ned i denna ångest och kommer underfund med att Gud på detta sätt jagar hennes själ, *då* är det som Jesus vinner insteg hos henne. Men om man inte märker



denna Guds jakt och icke känner denna ångest, då kommer Jesus icke.»

Detta stadium i den kristnes utveckling kallar den helige Johannes av Korset »sinnenas — bättre vore att översätta: känslans — natt». Johannes av Korset inskräper, att detta stadium är helt normalt, förekommer hos de flesta kristna nybörjare. Man har frigjort sig från världen, och man finner sin tröst utslutande i Jesus. Men ser man närmare på denna bundenhet, visar det sig, att vad man älskar icke är Jesus själv utan den tröst man finner i honom, den trygghet och lycka han skänker! Oftast kan själen icke ensam urskilja dessa nyanser. När själen på detta sätt hamnat i ett slags religiös gourmandise, händer det, att den plötsligt tröttnar och i stället råkar in i vad de gamle kallade *acedia*, ett fruktansvärt tillstånd, då både världen och nåden blir döda, då det förefaller alldeles likgiltigt, om jag bemödar mig om ytterligare fullkomning eller icke. Egendomligt nog kan denna *acedia* stundom förenas med ett slags den kristne specialistens förakt för mindre erfarna kristna: på dessa farliga stigar tränger synden åter in i själen och erövrar den.

»Från dessa fel», säger Johannes av Korset, »kan själen aldrig befria sig, innan Gud placerat henne i den mörka nattens passiva rening... Trots sina egna bemödanden kan själen icke av egna resurser nå fram till att helt rena sig; inte på minsta sätt förmår den

göra sig värd en förening med Gud... Det krävs, att Gud sätter till sin hand och renar själen i denna eld, som för själen själv är dunkel.»

Själen hamnar därför i en tomhet och ett mörker, som känns utan gräns. Den moraliserande pietismen står hjälplös inför detta dilemma. I själva verket behöver orsaken alls inte vara något moraliskt eller annat felsteg, någon konkret synd som nyligen inträffat. Själen liksom slocknar. Tusentals kristna känner till den speciella ångest, som griper själen, när detta inträffar: man har lämnat världen och varje annan möjlighet till lycka eller trygghet, man har i åratals satt allt sitt hopp till Jesus — plötsligt är han borta, och själen är övergiven i en stor tomhet.

»Orsaken till denna torka», säger Johannes av Korset, »är, att Gud till själen överför sinnenas resurser och krafter, och eftersom sinnena och naturen inte förmår assimilera de andliga värdena, blir de lämnade utan näring, i torka och tomhet. Den sensitiva apparaten förmår naturligtvis inte ta emot, vad som är av rent andlig natur. Vad beträffar själen, som steg för steg mottar denna näring, så stärks den, den blir starkare och bemödar sig allt mer att icke kränka Gud. Om den icke från första stund får känna andlig hälsa och glädje utan tvärtom torka och leda, så beror detta på att förändringen just börjat... Substansen i denna andliga näring är ansatsen

till en dunkel kontemplation, som känns bitter för sinnena, och som förblir dold och hemlig även för vederbörande själ . . . När de andliga människorna hunnit till detta stadium, skulle de i glömskan av allt kunna känna ljuvheten i denna inre näring . . . Den är emellertid av så subtil art, att den själ, som vill uppleva den, vanligen icke kan göra detta . . . Om själen i denna situation vill handla efter eget skön (ledd av det egna förnuftet), ställer den sig snarast hindrande i vägen för det gudomliga verket. Detta försiggår i själen, medan sinnena icke upplever annat än torka.»

Johannes av Korset tillägger en viktig sak.

I denna sinnenas rening brukar också uppträda en oförmåga att meditera eller att över huvud med hjälp av fantasien och tanken tränga in i de religiösa mysterierna. Alla ansträngningar blir nu resultatslösa:

»Orsaken är den, att Gud nu börjar meddela sin närvaro, icke längre som tidigare genom sinnena eller genom tanken, som mobiliserade och ordnade de olika erfarenheterna, utan med hjälp av allenast själen själv, där det inte finns någon logisk uppfattning utan där Gud uppenbarar sig genom en akt av enkel kontemplation.»

Detta innebär alltså, att själen ännu står ovan och häpen inför en ny ansats av nåden och icke ännu förmår ställa om sig. Det är frågan om en *contemplatio infusa*, som själen

icke kan mottaga utan att först passera detta stadium av utblotning och tomhet.

Genom en port av lidanden och ångest träder själen in över tröskeln till det mystiska livet.

## 3

Jag har behandlat denna fråga och anført några stora kristna kännare så pass utförligt för att ställa den nyss nämnde unge prästens kamp i rätt belysning.

Ty hur handlade *han* i alldeles denna situation?

Han föll tillbaka på de psykologiska grepp och de religiösa metoder, som han i hela sitt liv levat på, och som han också själv — med stor framgång — tillämpat i sin ledning av andra själar. Han fasthöll vid att orsaken till att Gud icke talade måste vara hans egen synd; och denna synd sökte han med en sådan frenesi, att hela hans psykiska apparat höll på att skaka sönder. Ändå kom han inte ur fläcken. Det tragiska är icke hans lidande, utan att han själv var orsak till detta lidande. Hans svårigheter sammanhängde med att han stödde sig på en teologi, som är ofullständig eller felaktig, Oxfordgruppens oskrivna teologi. Denna är ypperlig för de första kristna stadierna, för den första omvändelsen. Men den är oduglig för den andra omvändelsen. På ett mycket tidigt stadium upptäckte erfarna kristna, som kom i beröring med Oxford-

gruppen, denna egendomliga brist. Teologer i Schweiz, präster i Norge, intellektuella i England och Sverige har alla kunnat iakttaga detta problem och heller inte tvekat att fästa Oxfordgruppens uppmärksamhet på nödvändigheten av en revidering. Utan att här kunna tala med absolut visshet har jag ett intryck av att alla sådana bemödanden varit totalt fåfänga. Oxfordgruppen har haft så unika framgångar, att den icke törs gå en millimeter utanför det schema, som betingat dessa framgångar. Den vet, att i Caux — och endast där — sker sådana underverk som att röda brigadchefer från spanska inbördeskriget blir kristna, tyskhatande belgiska officerare blir gripna av en stor kärlek till fiendelandet, hinduer och engelsmän möts som bröder. Detta skapar en orubblig tillförsikt: av egen kraft förmår vi icke detta, det måste vara Gud, som använder oss som sina instrument. Ingen kan heller bestrida, att det förhåller sig så. Men detta hindrar alls inte, att den kristne efter sin förvandling förr eller senare ställs inför sin »andra omvändelse» och då råkar in i sinne-  
nas mörka natt, för att tala med den spanske mystikern. I detta läge står oxfordmannen hjälplös, om han icke har tillgång till andra erfarenheter, annan vägledning. Han söker förtvivlat ledning, okunnig om att Guds politik just är att göra honom utblottad, därför att han skall lära sig komma vidare: nu är han nämligen mogen att kunna älska Gud och vara

honom trogen, även om han icke känner hans närvaro, även om han icke på minsta sätt kan »fungera» i hans tjänst. Det enda han här har att göra, är att acceptera sitt lidande, sin tomhet. Men Oxfordgruppen accepterar aldrig lidandet som en uppgift. Lidandet är en följd av synd, och synden kan med raska grepp upptäckas, inringas, belysas, avväpnas och avskaffas...

Det är denna metod, som förklarar de svårigheter, jag berört. Det är också denna metod, som gör Oxfordgruppen oslagbar i första rondan men särdeles sårbar i den andra — för att tala ett språk, som dess medlemmar kanske bättre förstår än den spanska mystikens hemlighetsfulla tungomål. Här är också orsaken till den — i och för sig bedårande fräscha — ungdomlighet eller pojkkaktighet som utmärker Oxfordgruppens allmänna mentalitet. Av själens vår, av de första andliga upptäckterna, av glädjen över att för första gången känna Kristi kärlek — av allt detta ger Oxfordgruppen ett intryck, som man aldrig kan glömma. Det finns inget svek, inget fusk i denna ungdomliga, glada, säkra form av kristendom. Men det kristna mysteriet är icke uttömt med vare sig de svenska sekternas känsloupplevelser eller Oxfordgruppens konkreta holmgång med de enklaste bondsynderna och dess på dessa uppgörelser grundade religiös-politiska världsaktion. Kvar står som ett oroande mysterium — lidandet. Det var icke

i första rummet genom välberäknade aktioner, som Jesus vann sitt mål — han vann det genom att passiv utsätta sig för lidande och död. Den ojämförliga andliga sprängkraften i hans gärning ligger i denna ödmjukhet och villighet. Förvisso kan dessa egenskaper förenas med brinnande aktivitet — det visar kyrkans historia tusen exempel på sedan Paulus. Men det förekommer också kristna öden — och nästan i varje själs historia vissa andliga stadier —, då det alls inte är frågan om aktivitet utan om villighet att lämna aktivitetens tröst och glädje, då uppgiften för-enklas till att i tålmod uthärda torka och tystnad. Den som i en sådan situation sätter in en teknik, syftande till att avlägsna lidandet och återföra själen till dess forna aktivitet, handlar i strid med Guds egen vilja och lem-lästar själen.

Detta är den största fara Oxfordgruppen löper. Den är fylld av en sådan tacksamhet över sin ursprungliga inspiration, att den icke vågar gå ett steg utanför dess räjong. Hellre än att gå vilse, stannar den i barnskorna.

Problemet kan formuleras så:

Om Oxfordgruppen vill ersätta kyrkan, vill själv vara kyrka, är den icke bara otill-räcklig — den är en heresi, den måste förr eller senare föra sina anhängare vilse. Ingen kan nämligen i längden leva uteslutande på de — i och för sig oangripliga — kristna elementär-satser, som Oxfordgruppen bygger på och

propagerar. Detta insåg också Oxfordgruppen i sin begynnelse. Det hette då alltid: Oxfordgruppen vill endast göra sig själv överflödig, den vill endast aktivisera kristenheten, föra folk tillbaka till deras kyrkor. Särskilt i vårt land har detta också i stor utsträckning skett — från alla kyrkor i vårt land har det tacksamt erkänts. Icke desto mindre är det ett faktum, att det kristna livet i Caux visserligen visar kyrkan — eller snarare: kyrkorna — respekt, men att det icke kan sägas vila på sakramental grund. Betraktar man Oxfordgruppen som avant-garde, som förtrupp, är detta icke någon allvarlig invändning. Betraktar man den däremot som en färdig organism, som själv kallar sig kyrka och tror sig representera hela det kristna arvet, är det en *mycket* allvarlig invändning.

Lösningen kan förefalla enkel: har man icke bara att tacksamt acceptera allt vad Oxfordgruppen ger av elementär realism, av nya arbetsformer särskilt på de sociala och politiska fälten, av gemenskapsliv under ledning — och sedan inordna detta i det större sammanhanget?

Många kyrkomän har ställts inför detta problem. De har reagerat på olika sätt.

Den framkomliga vägen förefaller tydligast ha angetts av den katolska kyrkans många representanter i Caux.



## V

### OXFORDGRUPPEN OCH ROM

---

Den svenska kyrkan — och de svenska sekterna — har gentemot Oxfordgruppen intagit en mycket välvillig hållning. I regel har det dock icke varit frågan om mer än en lätt omställning av språket eller av psykologien — man har accepterat — eller efterhärmat — vissa grepp i hopp om att på så sätt komma i kontakt med befolkningsskikt, som under senare decennier i vårt land visat en tendens att vända kyrkan ryggen. Kyrkans egna män brukar betona, att denna inre stimulans varit av utomordentligt stor betydelse, och kanske kan de ensamma bedöma en sådan sak. Klart är emellertid, att det ur Frank Buchmans synpunkt alls icke är tillfredsställande. Ur hans synpunkt torde arbetet i Sverige vara ytterligt svagt, att icke säga betydelselöst. Först efter andra världskriget har — ur sträng Caux-synpunkt — ett och annat av verklig betydelse skett inom vissa svenska industridistrikt, särskilt Huskvarna.

Det finns flera orsaker till dessa svårigheter i Sverige. Jag tänker icke på pressföljelserna, som icke varit svårare än vad som är normalt. Utan på den opposition, som från

första stund rests från vissa medlemmar av den svenska Oxfordgruppen.

Om denna inre kamp har hittills ingenting skrivits; kanske är det på tiden, att så sker. I annat fall fortsätter den egendomliga situation, som nu råder, nämligen att en man som t. ex. Harry Blomberg landet runt göres ansvarig för företeelser, som han sedan sin omvändelse med all sin kraft bekämpat.

Låt mig anföra några exempel!

*Oxfordgruppens språk* är en av de egendomligaste företeelser, man kan studera. Oxfordgruppen använder många ord i en ny mening. I Caux talas sedan flera år ivrigt om en »ideologisk» kamp. En ideologisk kamp är icke något nyskapat eller egendommeligt uttryck. Det betyder på alla kulturspråk ett och det samma: en kamp icke med våldsmedel utan med abstrakta idéer, med logiska argument.

Oxfordgruppen använder ordet i en fullkomligt annan mening.

När Oxfordgruppen talar om sin ideologiska kamp mot materialismen eller kommunismen, så åsyftar den absolut inte någon idékamp, ett krig med logiska argument, utan en kamp med mänskliga och andliga medel. Oxfordgruppen talar om sin »ideologi». Detta är till ytterlighet förvirrande för alla flyktiga besökare i Caux, som med ideologi menar ett idésystem, omfattande fler eller färre många områden av kulturellt och samhällligt liv. Nazismen var en ideologi. Kommunismen

är det likaså. Men Oxfordgruppen har självfallet i denna mening ingen ideologi, eftersom den principiellt saknar icke bara teologi utan också samhällssyn, eftersom det enda den vill etablera, är ett tillstånd, där varje enskild människa söker direkt ledning av Gud. Exempel: problemet om den kristne och kriget. Oxfordgruppen borde, om den vore — eller ägde — en ideologi, kunna ta ställning till denna fråga. Den överlämnar emellertid avgörandet till den enskilde och hans ledning.

Men icke nog därmed.

När Frank Buchman kommer till ett nytt land, talar han detta sitt språk. De svenska översättarna gjorde de mest heroiska ansträngningar för att finna logiska ekvivalenter till hans underliga formler, men han upptäckte mycket snart dessa »översättningar» och förbjöd dem. Följden blev den, att flera av Oxfordgruppens manifest i sin svenska form är av den arten, att de icke kan tolkas ens av en mycket välvillig och mycket skarpsinnig läsare. I årtal har svenska författare, som sympatiserat med gruppen, kämpat för att få form på detta elände. De har lätt blivit tillbakaslagna. På en förfärlig halvamerikansk rotväliska talar gruppen alltjämt till svenska folket.

Detta var dock av mindre betydelse, ty vid sidan av dessa — ganska betydelselösa — allmänna appeller, som ingen läste, kunde ju det centrala i Oxfordgruppens erfarenhet

fångas och skildras på normalt svenskt språk av skrivkunniga personer. Detta skedde också i en redan ganska omfattande litteratur.

De nordiska författarna nöjde sig emellertid icke med detta. De tyckte sig se, vad som var guld, och vad som var slagg i Oxfordgruppen. De allierade sig med sina skandinaviska bröder i syfte att *bygga in i Oxfordgruppen, vad som där saknades.*

Särskilt Harry Blomberg gjorde våldsamma ansträngningar att lära den engelska gruppen, vad som menas med en kristen demokrati; det var till stor del på hans uppläggning som Visbymötet 1937 kom till. I propagandahäftet »Vänd strömmen» förekom för första gången uttrycket »moralisk upprustning» — dock i ett sammanhang, som klart visade, att upphovsmannen, Harry Blomberg, åsyftade en moralisk-*andlig* upprustning. Detta uttryck översattes till »Moral Rearmement» och har sedan blivit den över hela världen kända rubriken för Oxfordgruppens arbete i dess sista fas.

Nu är emellertid här en viktig sak att anteckna.

Oxfordgruppens första uppenbarelseform i Norden är välkänd. Man arbetade väsentligen med house-parties, i någon mån också med artiklar och appeller. Det dominerande syftet var att »förvandla» människor, att driva avkristnade nutidsmänniskor fram till

en konkret kontakt med det andliga livet, med Gud.

Detta arbete har fortfarande min odelade sympati. Den kritik, som då riktades mot Oxfordgruppen, gick väsentligen ut på att detta dock var ganska betydelselöst, och att det mindre var de egna »gröt-synderna» (Eyvind Johnson) än världsproblemen, som skulle lösas. Icke-kristna iakttagare ställde sig på den ståndpunkten, att det för lösningen av världens politiska och sociala problem är likgiltigt, om medborgarna är mer eller mindre moraliska. Detta självfallet för att gardera sig själv mot att på sitt eget liv behöva ställa samma krav, som man ansåg sig ha rätt till att ställa på samhället och på medmänskorna.

Denna epok, då Oxfordgruppen arbetade i motvind, då det var en skam och en vanära att tillhöra Oxfordgruppen, tänker jag tillbaka på med odelad glädje. Då kostade det något. Då förlorade man gamla vänner i pressen, upplagor, popularitet, förläggarkontakter och anställningsmöjligheter genom att offentligt försvara denna enkla form av renhårig väckelsekristendom.

Avsikten med bl. a. Harry Blombergs och Ronald Fangens försök på den inre linjen var att få denna enkla och rättframma personliga förvandlingskampanj att växa till någonting större. Ronald Fangen krävde respekt för kyrkan och sakramenten och avvisade med

sarkasmer alla idéer om att också hans egna romaner skulle skrivas av team. Harry Blomberg ansträngde sig att påpeka det sociala problemets existens för dessa anglosaxare, vilka visade sig icke känna till elementa i sitt eget lands samhällsliv, och ville dessutom en samverkan med ekumeniken och andra likartade kyrkliga strävanden.

Ronald Fangen slogs tillbaka. Harry Blomberg, som var den skickligaste, var nära att lyckas — men drevs i sista stund undan.

Ty när Oxfordgruppen en gång märkt, vilken magi uttrycket »moralisk upprustning» ägde, förvandlade man det till ett firmamärke och startade den kampanj, som nu har sitt centrum i Caux. Caux är en storartad företeelse. Det är ett vitalt centrum för försoningssträvandena efter andra världskriget. Där sker sannskyldiga underverk. Ingen kan komma dit utan att känna den största tacksamhet och beundran för den offervilja, den entusiasm och den lydnad mot Guds ledning, som där möter.

Men — MRA i denna form är dock någonting helt annat än Oxfordgruppen i den form, till vilken vi ursprungligen anslöt oss, därför att vi där tyckte oss finna en enkel och redlig väg till om icke kristendomens hemligheter och mysterier så dock till de kristna elementa. Jag vet ingen farligare formel än »moralisk upprustning». Om det är något den kristne *icke* kan tro på, så är

det på möjligheten av en moralisk upprustning! Man skall icke svara, att det självfallet här är frågan om en andlig och religiös upprustning, ty på Caux vimlar det av hinduer, muhammedaner och andra trosbekännare, som alla är lika välkomna, bara de accepterar den sociala och politiska försoningslinjen. Jag upprepar, att denna i och för sig är beundransvärd. Men det är här dock någonting helt annat, som kräver vår anslutning än för tio år sedan. I Caux lär man sig försoning, man ser en lösning av vissa industriella och sociala problem, man får kontakt med ett nytt Tyskland. Klart är också, att bakom hela detta arbete står kristna män, som icke ett ögonblick ger avkall på vare sig sin kristna övertygelse eller sin kristna livsdisciplin. Men aktionen i Caux är icke i djupare mening kristen; den är humanistisk. Jag kan akta och respektera detta arbete. Men jag kan icke dölja min oro: dessa nödställda tyska ministrar och politiker, detta vimmel av franska och engelska fackföreningsmän, som nu byter ut den marxistiska hatläran mot denna försonings- och kärlekslära: hur skall de kunna växa till moget andligt liv, om de går ut i samhället, utrustade med dessa enkla paroller och försedda med en så torftig erfarenhet av en första moralisk sanering?

\*

Man kanske kan säga, att den engelska kyrkan väsentligen är avvisande eller likgilt-

tig, och att det icke finns många kyrkor, vilka ställer sig så positivt som den svenska, representerad särskilt av biskoparna Runestam, Jonzon och Björkquist. Den engelska kyrkan ser — åtminstone genom några av sina representanter (samt TS Eliot!) — det ofullständiga i Oxfordgruppen, dess teologiska luckor, dess obekantskap med mycket viktiga områden av andligt och kyrkligt liv, dess bristande intresse för det sakramentala. Man bedömer därför Oxfordgruppen som en kyrka, finner att den *icke* är en kyrka och — avvisar den.

Detta är fullt logiskt.

Den katolska kyrkan — som i Caux under senare år representerats bl. a. av en fransk kardinal (incognito), en av Paris' främste kyrkoherdar, Monseigneur Chevrot, åtskilliga dominikaner och karmeliter — tar ställning till Oxfordgruppen på ett helt annat sätt.

En munk sade i Caux:

»Oxfordgruppen disponerar inte över mer än en hundradel av kyrkans (andliga) rikedomar, men med denna hundradel gör gruppen hundra gånger mer än kyrkan i regel gör med allt den sitter inne med».

Det kan icke ha sagts bättre. Katolikens teologi tillåter honom en rörelsefrihet gentemot Oxfordgruppen, som den engelska kyrkan icke är mäktig. Munken, som studerat



Oxfordgruppen i veckor och lojalt deltagit i alla former av dess arbete, fortsatte:

»Detta är storartat! Mänskligt sett är det förvånande, att en sådan renhet, en sådan kärlek och en sådan gemenskap kan etableras. Utan tvivel är här Guds ande i verkan. Bristerna är ju uppenbara. Dessa människor har en stor erfarenhet av hur kristendomen elementärt skall presenteras för nutidsmänniskorna, men de vet nästan ingenting om lagarna för det andliga, det inre livets växt. Ett sådant barnspråk har kyrkan aldrig i sin historia hört. Talar man med dessa förtjusande, lojala människor om kyrkan, får man det näpna svaret: Kyrkan, ja, men det är ju vi, det! T. o. m. en gammal Oxfordman som biskop West förklarar utan att blinka, att Oxfordgruppen, d. v. s. dessa av Gud ledda människor i gemenskap, är identisk med Kristi mystiska kropp, kyrkan! Sådant är nonsens och hädelse, därför att Kristus ju har grundlagt en alldeles speciell kyrka med sakramental och övrig ordning.

Men inte är detta någon anledning till kritik och avståndstagande — tvärtom! Jag förstår så innerligt väl påvens välsignelse av MRA och Caux. Jag fattar, att han lät Oxfordgruppen sitta i Sankt Peterskyrkan under Nicolaus av Flües kanonisationsakt. Jag förstår, att en kardinal har varit här, och att de franska biskoparna uttryckt sin glädje över de otroliga ting, som MRA åstadkommit

i gruvdistrikten i norra Frankrike. Men när Oxfordgruppen kallar sig kyrka, skall vi icke le och icke draga oss undan, utan vi skall stillsamt komplettera deras insikter. Jag ser, att de då och då går i kyrkan och till nattvarden. De behandlar kyrkan som en gammal orkeslös farmor, som en artig sonson naturligtvis är skyldig att hälsa på varannan söndag och kyssa på hand: gumman är litet senil och förvirrad, men hon är dock en fin gammal dam, som man skall visa aktning... Jo, med någon överdrift är detta sanningen om Oxfordgruppens förhållande till kyrkan: jag har tagit reda på hur ofta man går till nattvarden här i Caux.

Det är dumt att reta sig på sådant. Det enda riktiga är att säga: Oxfordgruppen är storartad, maken till uppbåd av offervilja och initiativ har världen knappast sett i vår tid. Men kristendom är det ju inte, och kyrka än mindre. Det är en moralisk hästkur med kristna inslag, som för folk fram till den gräns, där det kristna livet *börjar* — till kyrkans *port*.

Men detta är mycket nog! Vad kan vi mer begära?

Ur katolsk synpunkt skulle det vara mycket allvarligare, om Oxfordgruppen hade byggt ut en egen teologi, en egen kyrklig form, etablerat sig som något slags ny världs-kyrka med Frank Buchman som ekumenisk patriark — det är förresten en sak, som inte

alls legat utanför hans möjligheter, världen känner inte många ledare av hans genialitet. Nu har detta icke skett, nu är Oxfordgruppen en kindergarten, byggd på en enkel men förträfflig psykologi, och vi, kyrkans män, har bara att med största glädje konstatera, att detta arbete startat också i katolska länder. Sedan är det *vår* sak att föra dessa människor vidare, visa dem, att det är en avgörande skillnad mellan den psykologiska lättnad och klarsyn, som man kan vinna genom en delning och en bikt med åtföljande absolution, där synden i Jesu Kristi namn förintas och försvinner. Vi har att visa dem, att människan visserligen kan förnimma Guds ledning — men att detta med full säkerhet kan ske endast när man räknar med de kristna genierna, helgonen: vi andra har alltför många felkällor i vår egen personliga synd för att kunna tro oss om att så klart kunna förnimma Guds vilja. Däremot kan människan möta Jesus Kristus själv, konkret, personligt, varje dag — i kommunionen. Det ena skall icke ersätta det andra — båda kan mycket väl tänkas samtidigt, bör samarbeta.

Men grunden skall läggas av Kristus, icke av oss. Först den fasta basen i ett ordnat böneliv, ett genuint inre liv, ett sakramentalt liv; därefter en sakta växt efter de lagar vi känner och som helgonen stakat ut för oss; därefter aktiviteten.

Den motsatta vägen är farlig: först ett moraliskt beslut, som egentligen bara betyder en första villighet att göra Guds vilja, och därefter en intensiv aktivitet utan erfarenhet av att allt kristet liv rymmer avgrunder. Om Ofordgruppen fortsätter så, kommer den att föra tusentals moderna människor in i nya humanistiska villor och illusioner. Om den däremot ser sin plats, sin speciella uppgift, på ett alldeles bestämt kristet frontavsnitt, så är den att betrakta som en storartad Guds gåva. Det står för mig klart, att Frank Buchman ensam i samtiden har denna kallelse. Jag tvivlar icke på hans gudomliga uppdrag. Kvaliteten hos de unga män och kvinnor, som omger honom, är vittnesbörd nog — jag skulle vara överlycklig, om jag någonstans i mitt eget land funne en sådan församling.

Men om Oxfordgruppen blir kyrka, om man tror, att man kan leva och dö på dessa elementa, som dessutom i MRA-formen fått en betänklig humanistisk utspädning, så blir slutet en katastrof.»

Så långt den franske munken. Ungefär på samma sätt reagerar alla de ledande katoliker, som varit i Caux. Det har förekommit kritik av Oxfordgruppen från katolskt håll — en enstaka missbelåten holländsk kyrkoherde i Norge, biskop Suhr i Danmark, vissa irländska biskopar etc. Men Roms reaktion är en annan, och varje katolik, som kommit till Caux och studerat saken, har förklarat sig

med glädje hälsa denna rörelse, bara den icke tror sig representera hela det kristna trosinnehållet, hela kyrkans uppdrag, hela den andliga erfarenheten.

\*

Så långt är allting bra. Rom ger, vad de andra kyrkorna icke kunnat ge. På ett organiskt sätt kan Oxfordgruppens metoder inordnas i det katolska arbetet. »Mission de France» och »Action catholique» har för övrigt redan utbildat arbetsformer, som kommer gruppens mycket nära. Och i »L'anneau d'or» i Paris, den sammanslutning av unga katolska äktenskap som leds av bl. a. abbé Caffarel, är man på det klara med att Oxfordgruppens »ledda» äktenskap gjort samma erfarenheter som de katolska äktenskapen.

Frank Buchman samarbetar f. n. nära med många katolska läger. Han har sitt finger med i det politiska spelet i Italien, har en mängd vänner bland Italiens katolska politiker: vi har hört uttrycken för deras hänförelse i Caux. Det råder icke något tvivel om att Frank Buchman vill detta samarbete av allt sitt hjärta. Kvar står emellertid en invändning.

Den enda framkomliga vägen för Oxfordgruppen är att inse sin begränsning; acceptera sig själv som dels en första skola för avkristnade nutidsmänniskor, dels ett generalstabskvarter för en viss sorts kristet inspirerad försoningspolitik; närma sig kyrkan;

släppa tron på att dess egen gemenskap är identisk med kyrkan; lita mer på absolutio-  
nen än på delningen; inse sitt ansvar för det  
växande andliga livet och därför samarbeta  
med erfarna och mogna präster, som är väl  
förtrogna med helgonens erfarenheter.

Allt detta låter sig sägas, och i vissa fall är  
detta redan etablerat på katolsk mark. Men  
ingenting har skett i Caux. Och inga tecken  
tyder på att någonting kommer att ske.  
Oxfordgruppen står där som *sig selv nok*.  
Den är ytterligt diplomatisk, ytterligt skick-  
lig; den försummar icke en kontakt, icke en  
möjlighet. Men gruppens förhållande till kyr-  
kan är andligt-reellt sett alltjämt präglad av  
artig högaktning. Sakramenten spelar icke  
någon större roll. Det ges ingen plats för  
stillhet inför Kristus själv — utan tankar  
på kommande aktioner eller handlingar.  
Det betyder: dessa beundransvärda männi-  
skor stannar i förskolan och inbillar sig,  
att de med dess erfarenheter kan frälsa en  
värld, som skakas av hela demonernas  
uppbåd.

Denna syntes existerar. Den har realiserats  
i Oxfordgruppens arbete i de nordfranska  
industridistriktet under de sista två åren.

## VI

### ETT TJUGOFYRAÅRIGT HELGON

---

#### 1

På ett egendomligt och överraskande sätt har flera av de stridsfrågor, som ännu för ett decennium sedan skilde protestantism och katolicism eliminerats — genom en inre besinning och fördjupning på ömse håll; jag skall återkomma till detta kapitel.

Det finns emellertid punkter, där motsättningen alltjämt är lika stark. En av dem är frågan om själva det andliga livets växt, om de andliga »stadierna».

För protestantismen, inklusive Oxfordgruppen, blir det kristna livet egentligen icke en växt — om icke i allvar och konsekvens. Det enda avgörande är, att människan blir »frälst» (inom frikyrkligheten), tillhör »kyrkan» (statskyrkan) eller blir »förvandlad» (Oxfordgruppen). Sigrid Undset har i skilda sammanhang betonat, att katoliken aldrig känner denna subjektiva frälsningsvisshet; han vet att uppgörelsen väntar efter döden, och att ingen kan undandraga sig denna rannsaking.

Den katolska tron räknar emellertid också med en andlig växt, som dess teologer under

århundradena mycket noga studerat, och vars lagar de upptäckt och fastslagit. Jacques Rivière skrev en gång:

»På samma sätt som man i fysiken lämnar åsido den produktiva, verkande kraften, kan vi här betrakta själva Guds handlande, hans sätt att verka, hans, om jag så får säga, teknik, som ett mysterium. Men för den vetenskapliga analysen blir kvar ett mycket klart avgränsat material: försynens verkningar, förhållandet mellan händelserna ifråga och de själar, som utsätts för dem, ödets lagar, det sätt, på vilket dessa händelser inverkar på själarnas utveckling och för dem till den psykologiska punkt, dit de skulle.»

Det är detta, som den katolska forskningen i århundraden sysselsatt sig med. En del av denna forskning gäller lagarna för det inre livet. Egendomligt nog brukar detta studium avvisas av protestantisk kritik, därför att det påstås rymma en antropocentrisk kärna; det skulle vara en systematisering av inbillade mänskliga förtjänster mer än ett studium av Guds vägar. Denna liksom andra beskyllningar för antropocentrism förefaller varje katolik ofattbar, eftersom han från början av sitt kristna liv fått lära sig, att förtjänsten är Kristi, och att han själv intet förmår av egen kraft. Om det finns någon diskussion, som är dödfödd, som vilar på oegentliga, inbillade motsättningar, så är det denna mellan protestantisk och katolsk teologi. Båda har näm-



ligen alldeles samma grundsyn: människans egen maktlöshet. Och katolicismens begrepp »den ingjutna nåden» är sannerligen icke en konstruktion, som man kommer åt genom att kalla den antropocentrisk.

Denna bok har som sitt huvudtema upptagit lidandet och dess andliga problem. Jag har i det föregående pekat på att lidandet i princip av den kristne skall accepteras såsom ett tecken på att Gud handlar med oss, är oss nära, vill någonting med oss. Jag har också pekat på att vid ingången till det mystiska livet ofta förekommer vissa prövningar, som brukar gå under namnet »känslans natt». Men även på ett mycket högt stadium av andlig utveckling förekommer sådana och än hårdare prövningar. Även de största helgonen har klart betygat, att de efter en mödosam och lång andlig utveckling ställts inför fruktansvärda prövningar, vilka överträffat alla de svårigheter, som möter människan på det naturliga planet eller på de första stadierna av andligt liv.

Ett exempel, som ligger oss nära till hands, är den heliga Teresa av Jesus-barnet, som ju tillhör vår egen tid. För den som tror, att det kristna livets väsentliga kategorier är att vara »frälst» (genom en mer eller mindre extatisk känsloupplevelse) eller »förvandlad» (genom ett viljebeslut åtföljt av envis, sträng disciplin), kan det ha sitt intresse att studera Teresa av Jesus-barnets faktiska upplevelser, som nu

börjar klarna i ljuset av särskilt ett par forskares undersökningar.<sup>1)</sup>

\*

Teresa var vid sitt inträde i karmelitklostret i Lisieux väl förtrogen med Guds närvaro.

Hon upplevde ett slags extatisk närhet till Gud, en oändlig lycka över att kunna lämna världen och offra sitt liv:

»Det förefaller mig, som om vi skulle ha fått mottaga nådesbevis av lika hög rang som de, vilka brukar beskåras de stora helgonen.»

Teresa fattade också redan som ung flicka ett beslut icke bara att bli en god kristen i största allmänhet utan att bli ett helgon. Men när denna rena och viljestarka unga flicka gjorde allvar av sitt beslut och inträdde i klostret, hände henne någonting, som hon knappast hade väntat sig. Hon hade förmodligen räknat med många svårigheter och lidanden men näppeligen med den speciella prövning, som hon tämligen genast fick känna av. Hon uttrycker den själv på följande sätt: »I förhållande till Jesus ingenting: torra, sömn . . .»

Redan som sextonåring kan hon nedskriva

---

<sup>1)</sup> Den kanske finaste Teresa-studien är Ida Görres: »Das verborgene Antlitz». En säker fransk analys är père H. Petitots »Vie intégrale de Sainte Thérèse de Lisieux». En djärv tolkning av särskilt Teresas teologiska betydelse är abbé A. Combes: »Introduction à la spiritualité de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus».

följande, som vittnar om en nästan otrolig mognad:

»Å, min moder, om du visste, i vilken grad jag vill vara oberoende av denna världens angelägenheter! Vad bryr jag mig om all denna skapade skönhet? Jag skulle vara förfärligt olycklig, om jag ägde den! Å, vad mitt hjärta förefaller mig stort, när jag betraktar det mot bakgrunden av denna världens goda, eftersom det alltsammans aldrig skulle kunna tillfredsställa det; men när jag betraktar det och jämför det med Jesus, förefaller det mig så litet! Vad han är god mot mig, han som snart kommer att bli min trolovade! Vilken gudomlig kärlek visar han mig inte, genom att han inte tillåter, att jag blir erövrade av någonting, som tillhör denna jorden! Han vet mycket väl, att om han bara skänkte mig skuggan av lycka, så skulle jag fästa mig vid den med hela mitt hjärtas energi och kraft; därför förvägrar han mig denna skugga... Han föredrar att lämna mig i mörkret framför att skänka mig en falsk ljusstrimma, som inte vore av honom!»

År efter år är hon nu omgiven av tomhet och tystnad. Hon har icke bara av sagt sig världen och gjort det med glädje, hon får också pröva på hur det är att tro på Guds kärlek utan att uppleva den. Med ett oerhört lugn, genom vilket smärtan knappast lyser igenom, skriver Teresa:

»Å, vilken melodi för mitt hjärta är inte

denne min gudomlige mästaress tystnad! Han vill, att vi skall bevisa honom vår kärlek som en fattig: han liksom utlämnar sig åt vår nåd; han vill inte ta emot någonting, om vi inte ger honom det av fullt hjärta.»

Hon accepterar alltså modigt sina prövningar, ja, hon går än längre — i ett dokument, som sannolikt kommer att nämnas i fransk andlig historia med samma vördnad som Pascals berömda papperslapp, skänker hon sig själv högtidligt till Gud som ett försoningsoffer. Aktstycket kan knappast översättas — svenska språket saknar naturligen termer för upplevelser, som svensk andlighet icke känner — och måste därför citeras på franska:

»Afin de vivre dans un acte de parfait amour je m'offre comme victime d'holocauste à votre amour miséricordieux, vous suppliant de me consumer sans cesse, laissant déborder en mon âme les flots de tendresse infinie qui sont renfermés en vous, et qu'ainsi je devienne martyre de votre amour, ô mon Dieu!»

Jag har om detta aktstycke i ett annat sammanhang<sup>1)</sup> skrivit:

»Man befinner sig här på en svindlande andlig höjd. Vad Teresa modigt vill visa världen är, vilka underverk som måste ske, så fort en till synes alldaglig själ helhjärtat ger sig åt Gud. Vi, som efter hennes död bevittnat de

<sup>1)</sup> François Mauriac och andra essayer, 1947, sid. 286.

tusentals underverken i hennes namn, kan lättare förstå innebörden av hennes beslut. Men själv var hon vid denna tid utan bevis, övergiven av Gud, isolerad och sjuk. Ändå visste hon, vad hennes offer innebar — en flod av gudomlig kärlek skulle över denna punkt välla in över människorna.»

Guds svar kom också till henne personligen. Hon berättar, att hon kände sig som insvept i eld, hon talar om de »flammar eller snarare oceaner av nåd, som översvämmade min själ efter mitt offer den 9 juni 1895 . . . Å, sedan den dagen genomtränger och omhöljer mig kärleken, i varje ögonblick förnyar mig denna förbarmande kärlek, den renar och efterlämnar i mitt hjärta icke ett spår av synd. Nej, jag fruktar inte skärselden: jag vet, att jag inte ens förtjänade att med de heliga själarna inträda på denna reningens ort; men jag vet också, att kärlekens eld är ännu mer helgande än skärseldens; jag vet, att Jesus inte kan ålägga oss meningslösa lidanden, och att han inte skulle inge mig de önskningar som jag känner, om han inte också ville tillfredsställa dem».

Det mest skakande i Teresas liv är emellertid den fas i hennes utveckling, som ännu ligger framför henne — fram till hennes död. Hon var sjuk och låg länge i de ohyggligaste plågor. När hon råkade ut för sin första blodstörtning, kände hon en ofantlig glädje: »Jag trodde ett tag att jag skulle dö, mitt hjärta ville

brista av glädje.» Hon nämnde inte för sina kamrater, vad som hänt henne. Det var långfredagen. Hon uppfyllde sina dagliga plikter. »Kvällen denna lyckliga dag», skriver hon, »återvände jag full av glädje till min cell och skulle just stilla somna, då min gode Jesus alldeles som natten före gav mig samma tecken på min förestående ingång i det eviga livet.»

I mer än ett år bevarade hon sin hemlighet: ingen i klostret anade, att hon var dödsdömd. För en humanistisk inomvärldslig syn är detta perverst, ja, straffbart. För den som räknar med en övernaturlig verklighet, är det logiskt och naturligt. När hon låg på dödsbädden, klagade hennes syster mère Agnès de Jésus över att hon ingenting yppat. Hon svarade bara:

»Min lilla moder, tacka den gode Guden för det! Om ni känt till mitt tillstånd och sett att jag inte var omskött, skulle ni ha känt en alldeles för stor sorg.»

Det framgår att Teresa så skickligt förmodade övertyga sin priorinna — en fruktansvärd, sträng, patetisk gestalt, som Ida Görres gett en oförglömlig bild av —, att denna tillät henne att som vanligt deltaga i de hårda dagssysslorna.

Vintern 1896 blev fruktansvärt sträng. Till sin lycka hade Teresa en relativt isolerad cell, varifrån hennes hostningar icke kunde höras. Kylan var kanske hennes svåraste kors. Klostret var över huvud icke uppvärmt. Det enda

ställe, där man någon gång gjorde upp eld var i samlingsrummet. Vacklande, huttrande i feber deltog Teresa i nattens officium. Hon var så utmattad, att hon kunde behöva en halvtimme för att ta sig upp för en trappa. De femtio meterna i bitande vinterstorm i den öppna klostergången erbjöd nästan oöverstigliga svårigheter för den sjuka flickan. Kölden trängde genom de öppna ärmarna in till hennes kropp; som novismästarinna hade hon själv förbjudit noviserna att fästa samman ärmöppningarna med nålar för att frysa mindre. Hon behövde mer än en halv timme för att klä av sig. De två slitna filtarna kunde inte skänka någon värme. Klockan sex måste hon åter upp för att börja en ny dag på sexton timmar. Hon skriver:

»Det som jag fysiskt led mest av under mitt klosterliv, var kölden; jag led till döden av den.»

Teresa hade själv begärt martyriet. Det blev henne beviljat.

Ändå var dessa fysiska plågor, som skulle föra till en fruktansvärt plågsam död, icke hennes svåraste prövning. De svåraste prövningarna är av andlig art. Så också här. Hon var omgiven av delvis mycket hårdhjärtade och grymma nunnor. Hon utsattes för en förföljelse och en bristande förståelse, som gör läsningen av hennes biografi delvis olidlig. Men hennes egen reaktion var denna:

»Ja, jag längtar efter dessa hjärtats sår, dessa nålstick, som smärtar så fruktansvärt.»

Hon hade inte mindre än tre av sina köttliga systrar i klostret. Det är naturligt, att hon längtade att anförtro sig åt dem, stå dem nära. En sådan rent mänsklig bindning kunde klosterlivet icke acceptera. »Det är ljuvt för bröder att leva tillsammans», sjunger munkarna sedan gamla tider med psalmens ord. Men Teresa antecknade:

»Det är i förening med lidanden som denna gemenskap kan etableras på jorden. Nej, det var inte för att leva tillsammans med mina systrar som jag kom till detta välsignade Carmel; tvärtom kände jag klart i förväg, att just detta skulle bli en anledning till stora lidanden, enär jag ju inte ville tillerkänna naturen någon rätt alls.»

Teresa ville en sak: det övernaturliga livet. I detta syfte offrade hon allt, icke bara sin synd utan också alla de glädjeämnen, som i andra sammanhang och i sig själva är naturliga och tillåtna. Hon kunde inte undgå att vid olika tillfällen råka sina systrar; det var heller inte förbjudet att tala med dem. Hon gjorde det nästan aldrig. Hon ålade sig frivilligt tvånget att avskära sig från de människor, som hon älskade mest på jorden.

»Å, min lilla moder», sade hon senare till en av sina systrar, »vad jag led då . . . Jag kunde inte öppna mitt hjärta för er, och jag trodde, att ni inte längre brydde er om mig . . .»



När en av hennes systrar, mère Agnès de Jésus, en tid var klostrets priorinna, hade det varit alldeles i sin ordning, om Teresa på samma sätt som de andra nunnorna hade anförtrott sig åt henne. Sådana samtal förekom i regel en gång i veckan. Minimum var en gång i månaden. Teresa kom aldrig mer än en gång i månaden. Inte ens de, som förstod henne bäst, gillade denna övermänskliga stränghet:

»Efter en reträtt på tio dagar kom syster Teresa av Jesus-barnet till rekreationen utan att ha sagt ett enda ord som hälsning till sin kära lilla mère Agnès de Jésus, vilket mycket plågade denna. Hon hoppades att hon åtminstone skulle ta plats vid hennes sida, men detta skedde inte alls. Mère Geneviève förebrådde henne detta och sade, att detta inte var en rätt tolkning av kärlekens bud...»

Ännu två månader före sin död drömde Teresa om att flytta ut till sin ordens missionsfält. Hon skrev då till Mère Marie de Gonzague:

»Låt mig säga er, moder, varför jag, om den heliga Jungfrun låter mig tillfriskna, önskar svara ja till kallelsen från våra mödrar i Hanoi... Å, om jag en dag skulle behöva lämna mitt andliga hem här, skulle det inte ske utan stor smärta. Jag har inte ett okänsligt hjärta; och det är just därför att det förmår lida så mycket, som jag vill skänka Jesus alla de former av lidanden, som det kan utstå. Här är jag älskad av eder, moder, av alla

systrarna, och denna tillgivenhet är mig ljuv; det är därför jag drömmer om ett kloster, där jag skulle vara okänd, och där jag skulle få lida en hjärtats landsflykt . . . Mitt enda mål skulle vara att följa det högsta gudas vilja och offra mig för honom, efter hans önskningsar. Jag vet mycket väl, att det inte skulle betyda någon besvikelse för mig; ty när man väntar sig rena lidandet, blir man snarast överraskad av minsta glädjeämne . . .»

Hela denna värld är så okänd, så chockerande för svenska läsare, att det finns anledning att ytterligare belysa den med ett citat; när jag översätter dessa sublimes texter, vet jag, att de kommer att skrämman många av mina läsare alldeles lika mycket som de skrämde mig själv, när jag första gången tog del av dem:

»Jag minns, att när jag var postulant, så hade jag ibland så våldsamma frestelser att tillfredsställa mig och att finna några droppar av glädje, att jag tvang mig till att snabbt gå förbi er cell och att klamra mig fast vid ledstången i trappan för att inte vända igen. Jag kom att tänka på att jag skulle kunna begära tillåtelse till en mängd saker, tusen förövändningar, som kunde tillfredsställa min natur och lugna den. Vad jag nu är lycklig över att jag från första början av mitt klosterliv icke tillät mig detta! Jag känner redan nu den belöning, som utlovats åt dem som tappert kämpar. Jag känner nu, att det inte längre är nöd-

vändigt, att jag nekar mig hjärtats tröst; ty nu är mitt hjärta befast i Gud. Därför att mitt hjärta har älskat endast honom, har det så småningom växt, så att det nu kan skänka dem, som är mig kära, en ojämförligt mycket större ömhet, än om det hade koncentrerat sig på en egoistisk och ofruktbar böjelse.»

De sista raderna är häpnadsväckande. De för långt in i det kristna livets hemligheter. Det kan för en humanistisk blick förefalla omänskligt, grymt och sjukligt att neka sig själv t. o. m. dessa ädla glädjämnen. Men problemet förändras, om man ser syftet med denna askes. Den syftar icke till att döda kärleken utan att vidga den; icke till att dämpa hjärtats värme utan till att öka den. Först när själen känner sig fast i Gud, när den vet, att den kan älska utan att samtidigt egoistiskt kräva, är den fri. I gengäld utstrålar den då en oändligt mycket större kärlek, samma kärlek som Kristus kände. Men detta sammanhang är svårt att acceptera för den som icke ens med ansträngande av hela sin fantasi konkret kan fatta, vad en icke självisk kärlek skulle betyda. Observera, att det är sådana övningar som den protestantiska kritiken brukar kalla »antropocentriska», syftande till meritsamlade och därför i djupaste mening okristna!

Ytterligare ett exempel skall belysa denna kristna disciplin, detta oavlåtliga arbete på att

öppna hjärtat för den sanna, den kravlösa kärleken. Teresa säger:

»Det fanns en nunna i klostret, som förr i världen hade en förmåga att i allting stöta mig . . . Jag försökte då att för denna syster göra, vad jag skulle ha velat göra för den människa som jag älskar mest. Varje gång jag mötte henne, bad jag till Gud för henne. Jag försökte göra henne alla tänkbara tjänster, och när jag kände frestelsen att svara henne ovänligt, lyckades jag ge henne ett vänligt leende och försökte få samtalet att ta en annan vändning . . . Ofta när demonen ansatte mig våldsam och jag kunde försvinna, utan att hon observerade min inre kamp, flydde jag som en deserterande soldat . . .»

En dag kom denna syster till Teresa och sade:

»Syster Teresa av Jesus-barnet, skulle ni vilja tala om för mig, vad det är som drar er till just mig? Jag kan inte möta er, utan att ni ser på mig med ett strålande leende . . .' Å, det som drog mig, det var den Jesus, som fanns dold i hennes själ. Jesus, som gör det bittraste ljuvt.»

Det återstår att — efter père Petitot — beröra de svåraste prövningar, som Teresa utsattes för före sin död. De var trots allt icke av denna art. Trots sin rena vilja, trots sin sublimes vilja att döda varje ansats till egenvilja eller själviskhet, utsattes Teresa för prövningar av en så fruktansvärd art, att de

vida överträffade både hjärtats kval och hennes kropps lidanden.

Hon ansattes nämligen tidvis av förfärliga tvivel.

Vissa tider kunde hon icke längre känna, att det var en sanning hon levde på. Många andra helgon kan berätta alldeles detsamma — det är endast de största, som får bära sådana prövningar; svagare människor frestar Gud icke med sådana svårigheter. Den svåraste perioden var tiden från påsken 1896 till Teresas död i september följande år. Teresa vågade icke anförtro sig åt sina noviser eller sina egna systrar för att icke smitta dem. Hon gjorde dock ett undantag för sin syster Mère Agnès de Jésus. På sin dödsbädd anförtrodde hon sig åt denna:

»Om ni visste, vilka förfärliga tankar, som ansätter mig . . . Det är de värsta materialisternas tankar, som tränger sig på mig . . . Å, min lilla moder, måste man ha sådana tankar, när man så innerligt älskar sin Gud?»

Dessa intellektuella och trossvårigheter blev allt svårare och till sist så allvarliga, att hennes biktfar ansåg sig böra påpeka för henne, att hennes andliga situation kunde äventyra hennes frälsning. Hon kunde emellertid själv ingenting göra. Hon levde i ett nästan fullständigt mörker. Hon frestades av tanken, att döden skulle på ett underbart sätt definitivt komma henne att försvinna. Samtidigt visste hon, att det var Gud, som ålade

henne dessa sista lidanden: deras syfte var — för att citera henne själv — att »borttaga varje känsla av tillfredsställelse i hennes längtan till det himmelska hemlandet». Gud begärde av henne liksom av alla andra helgon, som nått hennes rang, att tro och lyda utan att äga minsta ersättning — ingen känsloupplevelse, ingen intellektuell förvissning: att *uppleva* honom som frånvaro och tystnad och ändå veta, att han *är* kärlek och närvaro.

Teresa fäste sig särskilt vid en sak, som påpekas i Kristi efterföljelse, nämligen att Jesus på Oljeberget, samtidigt som han upplever hela treenighetens salighet, ändå kan genomkämpa sin fruktansvärda kamp:

»Det är ett mysterium», säger hon, »men jag försäkrar er, att jag förstår något av det, genom vad jag själv har upplevat.»

En annan gång sade hon:

»Jag har funnit lycka och glädje på jorden, men endast och allenast i lidandet, ty jag har lidit mycket här. Man måste säga detta åt själarna . . . Sedan min första kommunion har jag känt en ständig längtan efter att få lida. Jag trodde emellertid inte, att det skulle bli min glädje. Detta är en nåd, som jag beskärts först senare.»

Hon var så hårt ansatt, att hon bokstavligen måste bedja den heliga Jungfrun att ta hennes huvud i sina händer för att kunna stå ut. Ändå kunde hennes läkare säga:

»Om ni visste, vad hon får utstå! Aldrig

har jag sett någon lida med ett uttryck av en sådan övernaturlig glädje!»

En fin nyans i hennes livssyn kommer fram i detta yttrande:

»Jag skulle inte kunna bedja Gud om större lidanden. Om han ökar dem, skall jag uthärda dem med glädje, därför att det är han, som sänder dem. Men om jag bad om dem, skulle det vara mina egna lidanden, och då skulle jag få bära dem själv; och jag har aldrig kunnat göra någonting av egen kraft.»

Hon sade en annan gång:

»Min moder, bed för mig! Om ni visste, vad jag lider! Bed, så jag inte förlorar mitt tålamod... Jag behöver Guds hjälp... Och jag, som har önskat mig alla former av martyrium! Å, man måste uppleva dem för att veta... Jag förstår så väl, att de människor, som inte har tron, tar sina liv, när de lider så här. Var därför alltid noga med att aldrig lämna några läkemedel, som rymmer något gift, åt sjuka, som är utsatta för så våldsamma smärtor. Jag försäkrar er, att det bara behövs ett ögonblick, när man lider så svårt, för att man skall förlora sitt förstånd.»

Före hennes död böjde sig priorinnan över henne och sade:

»Mitt barn, ni är färdig att träda fram inför Gud, därför att ni alltid har förstått ödmjukhetens dygd.»

Teresa funderade ett ögonblick och svarade sedan lugnt:

»Ja, jag tror, att jag aldrig sökt någonting annat än sanningen... Ja, jag har förstått, vad ödmjukhet vill säga... Jag ångrar inte, att jag skänkt mig själv till kärleken.»

Omedelbart före sin död sade hon:

»Jag skulle inte vilja, att mitt lidande förkortades.»

Och hennes sista ord löd:

»Å... Jag älskar honom... Min Gud... Jag älskar dig...»

Det var den 30 september 1897; Teresa var då tjugofyra år och nio månader gammal.

## 2

Förmodligen kan också protestanten rent mänskligt gripas av detta skådespel. Men samtidigt måste han — för att freda sig själv — avvisa det som perversitet och sjuklighet.

Därom är ingenting att säga. Det står var och en fritt att välja. Men mot denna livs-syn, denna självupppoffring och detta accepterande av lidandet skulle man vilja sätta det alternativ, som just nu erbjudes unga svenskar av dominerande strömningar inom litteratur, konst, pedagogik, psykologi och läkarvetenskap.

»Ingenting annat än driftslivet är sanning», säger litteraturkritiken. »Sanningen om människan når man genom att naket skildra hennes sexualitet.»

»Disharmonier kommer, genom att man icke vågar inse, att moralen i gängse mening



är en sjukdom», säger psykoanalytikern. »Se sanningen i ögat, erkänn dina drifter, kasta ditt överjag, snöp icke din sunda natur!»

»För Guds skull och i hans namn — byt hustru, om ni inte passar ihop!» säger den snälle kyrkoherde Sandegård. »Jag skall gärna efter förmåga hjälpa till att ordna saken...»

För alla gemensam är denna huvudtendens:

»Spring, spring undan lidandet! Jaga, jaga lusten! Erkänn, att du *är* självisk, att du *vill* lust — försök inte krångla bort detta genom att fegt ta hänsyn till en andlig värld, som icke existerar!»

Teresa visste någonting annat. Hon var icke rädd för sin mänskliga natur; hon visste, att den var skapad av Gud; det var självklart för henne, att hennes egen kallelse var speciell och aldrig kan generaliseras. När de flesta moderna människor jagar lust, ville hon avstå också från, vad som annars varit henne tilllåtet. Hon led icke i något annat syfte än att dela den älskade Mästarens lidanden och att få ge ut sig för mänskligheten.

Som missionens skyddshelgon har länge stått den väldige aposteln Sankt Franciskus Xaver. Vid hans sida har nu i samma egenskap ställts denna nunna, som dog okänd vid tjugofyra års ålder bakom ett klostermurar. Det betyder, att den tysta gärningen i bön och offer av kyrkan tillmättes ett minst lika högt värde som den geniale och outtrött-

lige missionärens världsomspännande verksamhet.

Historien om hur denna unga flicka ingripit i Frankrikes liv efter sin död, kan här icke skrivas. Det är ett häpnadsväckande kapitel. I nästan alla Frankrikes kyrkor kan man se uttryck för den tacksamhet, som människor känt för hennes direkta ingripande. Från hela världen inströmmar oräkneliga vittnesbörd om samma sak. Om arten av denna verkan behövs icke mycket sägas: det är Kristi kärlek, som blir en levande realitet för ständigt nya skaror av förut splittrade och vilsna människor.

För detta har naturalisten, driftsroboten och humanisten ingenting till övers. Det höga mysterium, som här möter, avvisar de alla som hysteri eller bedrägeri. Det är med uppördhet man tänker på att det fanns århundraden i svensk historia, då en sådan barbarisk syn på människans möjligheter och uppgift var orimlig, då det landet runt fanns människor, som var väl förtrogna med dessa och andra mysterier, då ett barn kunde genomskåda, att jakten efter lust i varje fall icke för till lycka, och då till bildningens fundament hörde insikten om att sann lycka endast står att vinna i ett frivilligt och tacksamt accepterat lidande.

Med melankoli tänker man också på det faktum, att vi i Sverige *haft* heliga män och heliga kvinnor, ja, helgon. Med en normal

utveckling av vår kyrka skulle dessa heliga män och kvinnor alltjämt vara levande krafter i vårt kulturliv. Birgitta skulle kunna spela samma roll hos oss som Jeanne d'Arc gör i Frankrike. Svensk litteratur skulle i vördnad böja sig för den nu totalt okände, helige biskop, som var vår förste store diktare, Brynolf av Skara, författare till »Törnekronans officium» med dess djupa inspiration och geniala form. Den första svenska dikt, i vilken mystikens stora erfarenhet möter, Petrus de Dacias hexametrar till Kristina av Stumbelen, är outgiven och okommenterad. Man kan bläddra i förteckningarna över de fromma bröderna och systrarna i Vadstena — vad finns kvar av deras arv av andlig erfarenhet och heligt liv? Vi har aldrig ägt en vetenskaplig och äger f. n. icke ens en populär upplaga av Birgittas uppenbarelser, ur andlig synpunkt den märkligaste skrift vår litteratur kan uppvisa. Vi kan med nu tillgängligt material knappast ens ana oss till arten av den spiritualitet, som var de svenska birgittinernas, än mindre utgör denna en central och levande provins i vårt andliga och kulturella liv. Ett folk lever andligt på sina helgon. Vad vore Frankrike utan Jeanne d'Arc och Teresa av Jesus-barnet: det finns icke en kristen fransman, som icke mer eller mindre, medvetet eller omedvetet, är djupt präglad av dessa två unga flickors erfarenheter. Svensk

kultur har isolerat sig från sina största andliga kraftkällor, har skurit av sina egna rötter. Våra kyrkor står desaffekterade; endast den lärde kan ana sig till vilken andlig rikedom de en gång rymt.

Men än värre: vi är avskurna icke bara från vår egen höga forntid utan också från det stora gemensamma kristna arvet. Tre gånger har madonnan talat till världen under hundra år — på La Salette, i Lourdes och i Fatima. Lourdes är föremål för enstaka trött gyckel från svenska materialistiska läkares sida; de två andra heliga namnen är totalt okända. Vad dessa budskap betytt och betyder för den samlade katolska kristenheten, anar i regel icke svensken; ty hur skulle hans vägar kunna föra honom dit?

Kanske bör här en sak tilläggas: ingen insiktsfull person vill förneka den tappra kamp, som svenska kyrkan för *mot* dessa tendenser och *för* att värja den del av det kristna arvet, som den ännu håller fast vid. Men mitt i denna kyrka står en man som kyrkoherde Sandegård — han har många bröder. Det finns snart icke den kristna grundsanning, som icke utan ringaste påföljd kan förnekas — icke bara från en talarstol i Folkets hus eller en pulpet i en lärosal i biologi utan från en predikstol i en svensk kyrka. Kristi gudom, jungfrufödelsen, underverken, uppståndelsen — allt kan efter subjektivt behag omtolkas, modereras eller helt enkelt förnekas. På samma

sätt som genom mässoffrets slopande Kristi reala närvaro upphört i våra kyrkor, har vår kyrka avstått från en stor del av sitt arv. Protestantismen går förbi så många levande kraftkällor, den gör sig själv till en krympling, som med sammanbitna tänder är besluten att göra sitt yttersta för att hålla fronten. Det finns ingen anledning att söka strid med en från sina förutsättningar så redbart kämpande kristen kyrka.

Framlägger man sådana synpunkter för en protestantisk vän — och författaren till denna skrift har många sådana — brukar man få ungefär följande svar:

»Men även om vi inte använder ordet helgon — hur många anonyma helgonlika män och kvinnor har vi inte runt omkring i våra bygder — redliga och trofasta husmödrar, fromma bönder, ärliga och lojala medborgare på olika platser i samhället?»

Detta svar visar, att man icke förstått frågan. Sådana förträffliga människor finns i katolicismens alla länder och förmodligen inom alla kyrkor. Vad det här gäller, är någonting helt annat — *heliga* män och kvinnor, helgon, som för det övernaturliga gett *allt*.

Man brukar varna för att tala om sådana ting, att ens ställa fram bilden av helgonen för svenska läsare. Det är meningslöst, säger man. Ingen svensk har förutsättningar för att förstå, vad det här är fråga om. Först efter

århundradens uppfostran kan vårt folk lära sig att förstå elementa av detta heliga liv.

Jag har aldrig trott det, jag tror det inte. Jag tror tvärtom, att rätta ögonblicket snart är inne att börja framlägga hela det väldiga material till belysningen av människans sanna öde och uppgift, som ligger i heliga mäns och heliga kvinnors erfarenheter. I den lilla katolska kyrka i Sverige, som ligger mig närmast, sitter varje söndag många protestanter — vid de stora festerna i ett sådant antal, att församlingens egna medlemmar knappast får plats. Det är icke nyfikenhet, som driver dem. Det är heller icke estetiskt eller psykologiskt intresse, som förklarar den märkliga succé katolska författare som Bernanos, Mauriac och Greene haft hos oss under senare år. Det är heller icke svårt att se anledningen till att madonnan finns i varje svensk heminrednings- eller porslinsaffär och i så ofantligt många svenska hem — medan hon i regel är fördriven från våra kyrkor. Vårt folk känner längtan till hennes alltförstående, moderliga förbön. Frysande av all metodisk moralism vänder sig en mängd svenskar — ofta utan att själva förstå det — instinktivt mot det håll, där de hoppas komma mysteriet, det andliga livet närmare.

## VII

### EN DOMINIKAN

---

#### 1

Man kan aldrig fatta Teresa av Jesusbarnets kamp, om man följer t. ex. Oxfordgruppens schema och tror, att när människan lyssnar, talar Gud, ty ingen kan ha lyssnat ivrigare än Teresa, ingen kan ha varit villigare att uppge sig själv än hon. Man kan heller inte fatta dessa hemlighetsfulla lidanden, om man accepterar det genomsnitts-protestantiska idealen av »naturlighet» och »hälsa». Allra minst kan man få tag i innebörden av vad som här sker, om man — med de svenska frikyrkliga sekterna eller de radikalaste bland dem — inbillar sig, att själens möte med Gud har någonting att göra med — eller rent av kräver — extatiska känsloupplevelser.

I Teresas fall är det frågan om någonting oerhört och sublimt, det viktigaste och högsta kapitlet i människoandens historia: själens försök att, så långt de jordiska villkoren det tillåter, bryta sig loss ur sin begränsning och förenas med Gud.

Om en oförberedd läsare råkar i kontakt med något avsnitt av denna kamp, måste han

känna motvilja, även om han möjligen kan beundra själva den viljekraft som satsas. Fattar man nämligen dessa övningar, denna askes, som något slags självändamål, blir intrycket med nödvändighet motbjudande. Det är därför själva klostertanken blivit oss så främmande. Vi inbillar oss, att munken skulle anse flykten från livet representera någonting i och för sig högre än det modiga och trofasta anammandet av livet.

Nu förhåller det sig inte så. Askesens värde ligger inte i att den är offer och disciplin utan i att den är kärlek. Det är för att nå ett högre stadium av kärlek, som munken offrar mindre viktiga värden. Läser man munklitteraturens klassiska skrift, den helige Benedikts enkla och sköna »Regel», skall man lätt se, vilken intention som är den grundläggande för klostertanken. Det benediktinska ordet före alla andra är ödmjukhet. Utan ödmjukhet ingen osjälvisk kärlek, ingen förening med Kristus. Klosterlivet vill icke åstadkomma heroiska viljeprestationer — tvärtom, för munken och alla kristna är de heroiska prestationerna i och för sig inte mycket mer värda än slappheten, om deras väsen är egenvilja och högmod. Klosterlivet vill någonting helt annat.

Utgår man från att människan i »naturligt» tillstånd, sådan vi har henne omkring oss i det moderna sekulariserade samhället är »sund», verkligen är »naturlig», så finns det ingen anledning att försöka förändra henne.



Men för kristen syn är denna »naturliga» människa högt onaturlig: hon är illa förvriden till sitt väsen av synden, och det är endast med möda man bakom hennes mask kan ana hennes ursprungliga anläggning. Först om man så intensivt har upplevat Människosonens väsen, att man anar, hur Gud vill, att människan skall vara — och hur den ursprungliga människan, människan före fallet, också var —, kan man fatta munkens och helgonets längtan efter att komma loss ur syndens och världens tvångsgrepp och komma Guds bilden närmare. Säkert har i vissa fall denna askes blivit sitt eget ändamål; säkert förekommer fall, då dessa övningar icke är någonting annat än en ovanligt svår form av förstucket högmod.

I Sverige inbillar man sig, att munken är en hämmad, livsskrämd, onaturlig människa. Jag bevittnade de första munkarnas entré bland Oxfordmännen i Caux och såg där en ung svensk prästs reaktion. Han stirrade förfärad på karmeliten, som om han sett pater Hieronymus i »Fältskärns berättelser» livs levande framför sig. Och jag hör ännu, hur en klok norsk dam efter mötets slut, häpen och imponerad, sade mig, att hon aldrig tyckte sig ha sett en varmare, friare, mer av kärlek fylld och av intelligens sprakande man än den lille okände franske karmeliten.

Jag skulle önska, att de bland mina läsare, som instinktivt ryser, så fort de hör ordet munk, kunde följa mig till ett av klostren i

Paris, lyssna till mässan och sången där och sedan få tillfälle att under lugnt samspråk med någon av fäderna vandra omkring i klostergården några timmar. Jag skall i ett annat sammanhang en gång försöka ge en konkret föreställning om en sådan munk. Men redan i detta sammanhang bör fastslås, att det är den ohämmade, »fria», sekulariserade nutidsmänniskan, som är nevrotisk, osäker, sjuk, medan däremot munken har hunnit fram till den frid, den jämvikt, den kravlösa kärlek, vilket är det enda tillstånd, som motsvarar människans värdighet och höga kallelse. Den som inbillar sig, att munken är offer för förblindelse och okunnighet, skulle först kasta en blick på de ofta jättestora klosterbiblioteken t. ex. i dominikanernas Saint-Maximin. Där finns hela den moderna psykologiska litteraturen! Men inte nog därmed. Det finns i Frankrike av munkar redigerade tidskrifter och skriftserier, som till fullo visar, att den djuppsykologiska och psykoanalytiska forskningen icke har några hemligheter för moderna munkar. De är — särskilt inom vissa ordnar — ofta lärda män, som professionellt studerat dessa och andra discipliner. De känner hela det undermedvetnas spökflora, de ryser inte tillbaka för några avslöjanden, och de bland fäderna, som lyssnar till bikt, får säkert en minst lika djup inblick i en förvriden, sexualriden, nevrotisk nutidsmänsklighets alla problem som någonsin en psykoanalytisk

läkare på modet. Skillnaden är bara den, att psykoanalytikern i regel själv är nevrotiker och ytterst sällan kan skänka sina patienter någon verklig hjälp — var finns den människa, som genom psykoanalys nått fram till sann hälsa?! — medan däremot biktfadern förmår bygga upp och rena en människosjäl för att sedan föra henne allt högre i det inre livet. Han disponerar nämligen i kraft av sitt prästämbete över den enda makt, som ensam förmår hela och rekonstruera en sårig och splittrad själ: Kristi förlåtande kärlek.

## 2

En av den moderna franska kristenhetens största eldsjälur var Lacordaire. Det var han, som återinförde dominikanorden i Frankrike. Ett brev i hans »Lettres à des jeunes gens» lyder:

»Min käre vän!

Gud har beskärt er en betydande del av detta livs onda; han har slagit er liksom för sitt nöjes skull — mindre som ett barn man tuktar, än som ett offer, som man vill döda; trots detta märker ni inte den längtan till honom, som han har ingett er? Dessa smekningar som ni drömmer om, denna ljuva och legitima kärlek, som skulle flyta fram som en balsam ur ert hänförda hjärta, den obeskrivliga, rena tillgivenhet, som det beskärs människorna att i förbifarten smaka — hur skulle Gud kunna undgå att frukta dessa ting, om

han vill, att ni icke skall älska någon annan än honom? Ni beklagar er över att inte ha blivit älskad, och Gud har i ert hjärta nedlagt en kysk, oändlig, oöverbannelig kärlek! Ni skulle med den vilja blanda en annan, profan kärlek; Gud, som kanske inte tillåter detta, tuktar och slår er; han visar er det fåfänga i denna världen: han korsfäster er, för att ni än mer skall älska och följa korset... Jag känner inte Guds speciella avsikt med er, men jag vet, att hans syfte med alla människor är att vinna deras kärlek, och att hela hans försyn är inriktad mot detta mål.»

Kanske kan redan ett sådant brev chockera en modern människa, som inbillar sig, att hennes första plikt mot sig själv är att hugga för sig största möjliga lust, att snarast byta man eller älskare, om någon leda skulle förnimmas, att lojalt och prompt följa minsta impuls från driftslivet, som ju är heligt. Vad skulle då icke samma moderna människa tänka, om hon i en biografi över Lacordaire<sup>1)</sup> finge läsa om vad detta religiösa geni, sin tids störste franske vältalare, berömd journalist, politiker, ungdomsledare, biktfar och klosterstiftare, avkrävde sig själv, hur han kunde be sina bröder att pryglja honom, att förödmjuka honom — en gång mottog han av var och en av sina förfärade bröder tjugofem slag av

<sup>1)</sup> Chocharne: »Le R. P. H.—D. Lacordaire, sa vie intime et religieuse».

disciplinen. Han kunde också låta binda sig fast vid en pelare och befalla, att man skulle pryglä honom. En annan gång hängde han tre timmar fastbunden på ett kors. Ser man sådana åtgärder isolerade, måste man bedöma dem som hysteriska, sjukliga och omänskliga. Men man har inte rätt att se dem isolerade. Man måste se dem i relation till det mål, Lacordaire ville uppnå, och den kärlek, till vilken han — bl. a. på dessa vägar — nådde fram. Innan man öppnar munnen till kritik, är man skyldig bevisa, att man i något avseende kan visa en motsvarighet till den kärlek, den outtröttliga omvårdnad om själarna, den psykologiska visdom och andliga erfarenhet, som Lacordaire ägde.

Jag har icke tvekat att peka på père Lacordaire, trots att det finns katolska kritiker, som är rädda för hans våldsamhet, hans frenesi. Vad skulle icke existensen av en enda sådan man betyda i en svensk kulturmiljö, där ungdomen generation efter generation lämnas utan ledning, anpassar sig successivt *nedåt*, aldrig eller ytterligt sällan kommer i kontakt med en personlighet av verklig resning, väl förtrogen med inte bara alla frestelser utan också med segern över dem? Läs Lacordaires skrift om Maria Magdalena! Är det en hysteriker, en abnorm person, som skrivit denna hänförande och skarpsinniga analys av den människa som — utom hans moder — tycks ha stått Kristus närmast, som stod vid hans kors tillsammans

med hans moder, och som var den första människa, för vilken han uppenbarade sig! Där finns en unik erfarenhet av icke den krävande, omätliga passionen utan den kravlösa, evigt givande vänskapen, vänskapen fattad som identisk med kärleken. En sådan insikt i detta ämne ägde den mot sig själv och andra vid behov oblidkeligt stränge Lacordaire, att han kanske är den ende, som förmått ge en bild av det höga, rena och innerliga förhållandet mellan Jesus och den kvinna, han älskade mest — ett förhållande, som annars är så högt höjt över mellanmänskliga relationer, att vi endast kan böja våra huvuden inför det.

Till denna renhet, denna stora ömhet, denna djupa insikt i den högsta av alla vänskapsformer förde père Lacordaires asketiska disciplin, som moderna betraktare med en fnyssning avvisar som abnorm och osund. Vem kan vara sundare än père Lacordaire, när han väl hunnit gå sin väg till slutet? Läser man hans biografi och hans brev — och ser man på Chasseriaus porträtt med den glödande blicken — anar man, vilka spänningar som rymdes i hans geniala och stort anlagda natur. Det fanns förvisso hos honom också anlagen till en diktator, en grym människornas föraktare. Historien om hur denna natur i överensstämmelse med Guds vilja kuvades och förfinades, tillhör de stora kapitlen i fransk andlig historia under 1800-talet.

\*

Jag skall ge två exempel på hans metod. En gång hade en av hans munkar utan att begära hans tillstånd gjort ett uppehåll under en resa och meddelade nu père Lacordaire, vad som skett. Denne svarade, att skälen i och för sig var acceptabla, men fortsatte:

»Eftersom jag älskar er mycket, föredrar jag att behandla er med stränghet, ty ni är mäktig att förstå min stränghet och av den dra nytta för er vidare utveckling. Ni skall alltså lägga er på knä framför ert krucifix, så fort ni fått mitt brev, ni skall säga er själv, att ni varit ett olydigt barn, ni skall be Gud förlåta er detta. Därefter skall ni förbereda er att mottaga disciplinen — såvida ni icke skulle råka vara sjuk — och gå och bikta ert fel på knä för broder HERNSHEIM, som genast skall ge er tjugofem slag. Ni skall så böja er ned framför honom och kyssa hans fötter lika många gånger. Kära barn, jag är viss om att ni kommer att erkänna ert felsteg, och att ni skall inse nödvändigheten av att ni i er själv och, genom ert exempel, hos andra bevarar en ödmjuk och fullständig lydnadens ande. Om jag icke älskade er, skulle jag icke straffa er. Ni har av egen fri vilja blivit Jesu Kristi slav, er själ och er kropp tillhör inte längre er själv. Ni måste bära detta ok, som är skamligt i köttets ögon men fullt av ära och ljuvhet i trons. Jag trycker er till mitt hjärta, kära, välsignade barn. Jag gläder mig åt att återse er.»

Det är samme Lacordaire, som inskärpte hos de unga, att man kan undgå köttets frestelser till synd, endast om man tuktar sin kropp i unga år, samme Lacordaire, som icke bara befallde sina bröder att tukta honom, utan som personligen kunde slå en ung man, som han högt älskade, och vars själ han kände ansvar för.

Jag motser här kritik. Jag besvarar den inte. Men jag ber den upprörde läsaren att ta del av ett annat Lacordaire-brev.

Han hade en gång fått veta, att en av hans vänner hade svikit alla sina plikter som hederlig människa och som kristen. Detta betydde för Lacordaire en fruktansvärd sorg. Hur reagerade han? Med indignation och förakt? Nej:

»Vår käre N:s fall, som ni berättar för mig, har varit stort och alldeles oförutsett. Det är det fullständigaste förräderi, jag någonsin varit utsatt för, och samtidigt det mest smärtsamma vittnesbörd om hur ostadigt människohjärtat är. Men Jesus Kristus själv förråddes av en bland de sina, och detta förräderi räddade världen. Gud drar alltid det goda ur det onda, och denna tanke räcker, för att man skall kunna acceptera allt ont. Det onda är i våra händer ett gift, men i Guds händer är det ett botemedel. Kanske kommer en dag den man, som vi nu sörjer över, att bli ett stort helgon, och kanske skulle han utan detta fruktansvärda fall bara ha förblivit en



medelmåttig kristen. Barmhärtigheten är en källa, som rinner fram ur de djupaste avgrunder, och den höjer sig aldrig så högt, som när den kommer riktigt långt ned ifrån.»

Vill man efter att ha tagit del av dessa två dokument på allvar hävda, att det skulle ha varit sundare, naturligare, mänskligare, om Lacordaire i det första fallet hade utan vidare förbigått den lilla olydnaden, i det andra fallet visat den indignation, som en vanlig människa naturligtvis skulle ha presterat? Då förstår man icke, att en människa växer, endast om man ställer krav på henne, att hon sjunker, om man aldrig ställer krav på henne.

Lacordaire var lysande utrustad. När han — den förste på många decennier — steg upp i dominikanernas ordensdräkt i predikstolen i Notre-Dame eller i parlamentet, gick ett sus genom församlingen. Han var personligen tystlåten, men inför väldiga åhörarskaror en vältalare, om vilken ryktet ännu lever. Han var ett lysande huvud — man kan aldrig tröttna på att läsa hans predikningar och skrifter. Han var född till ledare.

Just därför kände han bättre än någon annan högmodets frestelser. »Ingenting är jag mer rädd för än framgången», brukade han säga. Därför att han upplevat egenviljans och högmodets anlopp i sin egen själ, kunde han också se in i unga själar och vinna makt över dem. Det var därför han någon gång kunde spela ett så högt spel som i de relaterade ex-

emplen. Samma stränghet visade han i sina brev till kvinnor — oblidkeligen slog han ned på deras bekvämlighet och fåfänga.

Men man får icke fästa blicken för länge vid denna sida av hans väsen. Den ger isolerad ingen sann bild. Man måste också känna den tålige, lidande, bedjande Lacordaire. Denne träder tydligt fram i ett brev, som han skrev på sin ålderdom, och som knappast heller behöver någon kommentar. Det är skrivet till en vän, som icke längre ansåg sig kunna vara kristen:

»Din framtid, käre vän, är dold för mig; men om den beror av mina tårar och mina böner, kommer det ljus, som ett ögonblick har lyst dig, att igen återfödas på din panna. Förtvivla inte om dig själv! Sanningen har alltid sina möjligheter gentemot oss, hur långt ifrån den vår själ än håller sig. Om jag får lida mycket på jorden, är du kanske reserverad för ett av dessa ögonblick, då människan inte längre tror, att det finns någon glädje mer, och då Gud skänker henne en så stor glädje, att hon tycker, att hon aldrig förr varit lycklig. Jag hoppas alltså en dag få återse dig som kristen och få ta dig i min famn med en väns och en munks dubbla glädje. I väntan på denna väldiga glädje fortsätter jag att bära dig i mitt hjärta som ett sårat barn, värt min kärlek, som den sista frukten av min kärlek på jorden. Jag är nu redan för gammal — till åldern om också inte till hjärtat — för att kunna få

hjärtat att klappa på dem som är yngre än jag; jag är från och med nu hänvisad till att se bakåt, och jag måste därför lämna dig på tröskeln till det förflutna: du kommer där att vara den förste, som mina ögon möter, när jag vänder mig om. Och du — glöm icke denna älskade plats! När du känner dig sorgen eller otillfredsställd med världen, kasta då ur fjärran en blick mot min cells fönster; ägna en tanke åt en vän, som har älskat dig så högt. Farväl!»

Lacordaire hör till de våldsamma. Han anser det riktigt att i vanliga människors vardagliga liv rycka in straff och penitenser av en art, som man i regel anser reserverade för de särskilt kallade. Det har stått strid om hans metoder, som många sakkunniga bedömare anser överdrivna och riskabla. Ingen faller på den idén att använda dem som något slags norm. Det är mycket ovanligt, om det numera alls förekommer, att en andlig ledare tillgriper dessa metoder, som kan tillåtas endast om vederbörande är utrustad med en inspirerad intuition, handlar med visshet på Guds uppdrag.

Men jag älskar dessa våldsamma. Jag är led på de ljumma och kompromissande. Jag vet själv, vilket intryck det gjorde, när jag för första gången kom i kontakt med franska kristna, som hänsynslöst offrade allt — för att vinna det högsta. Vad allt föreföll tamt och ljumt vid deras sida! Och framför allt: hur

kunde man tvivla på dem, när man med egna ögon kunde se, att de icke nådde fram till högmot eller hårdhet utan till en allt större, allt varmare kärlek! Lyckligt det folk, vars ungdom under sina mottagligaste år icke impregneras med kompromisser och halvhet, bekvämlighet och slapphet, utan ställs inför höga gestalter som père Lacordaire!

3

Den som nu besöker de franska dominikanernas mäktiga högkvarter i Saulchoir utanför Paris eller i Saint-Maximin i Provence, den som tar del av dominikanernas aktivitet, deras väldiga filosofiska, teologiska, kulturkritiska produktion, deras tidskrifter och broschyrer, den som i Paris lyssnar till den dånande sången i mässan i Saint Jacques eller i klostret vid Rue Faubourg Saint-Honoré — kärt för Sigrid Undset — den som studerar, hur dominikanerna trängt in i fransk kultur (trots att de sedan Lacordaires tid ännu en gång, 1905, drivits i landsflykt!), den som hört dominikaner debattera med marxister och kommunister inför Sorbonnes studenter — han tänker med rörelse och tacksamhet på att allt detta varit omöjligt utan père Lacordaires väldiga vilja och outtröttliga kärlek. Om han tillgrep hårda medel — mot sig själv och dem han vill väpna till sina stridskamrater — så var det icke därför att hans hjärta var hårt, utan därför att tiden krävde dessa meto-

der, och därför att han visste, att begåvad ungdom visserligen i brist på annat kan anpassa sig efter slappa mönster och »ledare», som aldrig vågar ställa några krav, men att den innerst längtar efter att ställas inför personligheter av verklig resning, som övervunnit sig själva, därför att de vågat ställa absoluta och oryggliga krav. Vi är i Sverige så vana vid mjukig och småblaskig kristendom, vid ett evangelium, urvattnat av sentimentalitet, att vi nästan har glömt, i vilka tonfall Kristus och Paulus talade om det kristna livet: de talade om kors, om offer, om lidande och om kamp. Hur skall vi kunna hoppas vinna de resultat, som père Lacordaire vann, om vi aldrig vågar ställa några krav? Det kristna livet är ett liv i växt och fördjupning, och ingen tränger ostraffat på egen hand in i dess mysterier: han går osvikligen vilse. Kyrkan vet, att även de lojalaste själar behöver vägledning och kontroll. Denna vägledning och kontroll kan ingen med säkerhet inhämta på egen hand i evangeliet, som tillåter alla tolkningar; vågar man gå den vägen, hamnar man i svenska förhållanden, där begreppet synd växlar för varje socken och varje sekt eller del av en sekt, där prästerna utan påföljd får tolka sina prästlöften, kyrkans bekännelseskrifter och Jesu egna ord alldeles efter behag — utsluta, vad som icke passar, göra om, vad som är för krävande, vattna ut, vad som är för radikalt och obehagligt.

Père Lacordaires eldblick skär igenom ett sådant kaos. Han vågade säga unga människor, att de måste lida för att kunna älska — samtidigt varnade han dem för verklighetsflykt:

»Hata inte livet därför att ni frigör er från det!»

Till en bortskämd yngling skrev han en gång:

»Ert liv är fåfänglighet, ni njuter av tingens yta, ni älskar att ha häst och betjänt, ni tycker om att vara en ståtlig och observerad ung man, ni är stolt över att vara adelsman. Men ni är bara ett litet djur, förstenat av olika former av högmod, som blivit så naturliga för er, att ni nu kanske inte ens märker dem. Ingen har större behov än ni av att förödmjuka sig och bli förödmjukad. Ni hör, hur jag talar till er. Ack, jag gör det, därför att jag älskar er, och därför att jag skulle vilja lida mycket för att skänka er kärleken till Gud.»

Låt oss jämföra honom med en genial munk som svek sitt klosterlöfte genom att gifta sig; som ställde individen ensam inför Gud och därmed skapade hela förvirringen i protestantismens kaos av sekter; som rådde en man att gå till sin broders hustru, om hans egen hustru icke tillfredsställde honom; som tillät en furste att ha två hustrur; som sprängde Kristi kyrka och därmed för överskådlig tid framåt förödde kyrkans samlade auktoritet;

som hade en äkta och riktig upplevelse både av nådens nödvändighet, människans hjälplöshet och av individens ansvar inför Gud, men som vägrade att underkasta sig, att lida, att tro, att Gud hade andra utvägar för sitt verk än en munks uppror och olydnad — mot Lacordaire vill man ställa Martin Luther. Även Lacordaire stod en gång i en svår situation gentemot kyrkan. Han redigerade tillsammans med abbé Lamennais och de Montalembert tidningen »l'Avenir». Redaktörerna kom emellertid snart nog underfund med att tidningen inte mottogs med större sympatier i Rom. 1831 begav sig de tre vännerna till Rom, där de blev kyligt mottagna. Gregorius XVI tog nog emot dem men berörde icke deras tidning.

Rom blev en väldig upplevelse för den unge prästen. Han kom dit i sällskap med en av tidens största andar, Lamennais:

»Vad skulle kyrkan göra för att ta emot denne? — Den brydde sig knappast alls om honom. — Men han kommer ju med ett system, som rymmer räddningen! — Ett system? Kyrkan har sett alla system passera förbi sina fötter, och frälsningen har aldrig kommit från dem. — Men denne man besitter framtidens hemligheter, och han kommer för att säga kyrkan, hur hon bör tala till kungar och folk! — Kyrkan har ovanifrån mottagit rådets ande som sanningens ande. Samhällena lever genom henne, och hon väntar sig inte av någon män-

niska besked om vad hon bör göra med folk och kungar . . .»

1832 uppsöktes Lamennais i München av ett ombud för den apostoliske nuntien, som överlämnade Gregorius XVI:s encyklika av den 15 augusti. Därmed var »l'Avenir» dömd. Lacordaire underkastade sig genast. Till en vän sade han saktmodigt, att även om man fortfarande antog, att hans idéer vore sunda, så behövde de säkert fördröjas i sin grodd och ytterligare en vinter vila under jorden. 1834 publicerade Lamennais sin berömda bok »Paroles d'un croyant» och stod därmed utanför kyrkan.

Lacordaire skrev:

»Jag är icke något helgon, det vet jag alltför väl; men jag har inom mig en osjälvisk kärlek till sanningen, och även om jag har försökt hederligt dra mig upp ur den avgrund, i vilken jag hamnat, så har aldrig ett ögonblick högmod eller inbilskhet varit motiven för mitt handlande i denna situation. Mitt högmod sade mig hela tiden: 'Stanna där du står, ändra ingenting, utsätt dig inte för dina gamla vänners kritik!' Men högre talade till mig Guds nåd: 'Kasta alla mänskliga hänsyn, ära den heliga stolen och Gud!' . . . Jag gläder mig åt att påven, som icke bara är *en* kristens utan alla kristnas fader, äntligen med sin gudomliga auktoritet har gjort slut på alla de frågor, som splittrade mitt lands kyrka i dess blomning, som avhöll en mängd människor,



vilka blivit uppriktigt duperade, från den rätta vägen . . . Må min personliga triumf försvinna, om den nu i någon mån existerar, och måtte Frankrikes kyrka efter denna höga och minnesvärda läxa blomstra i enighetens aktiva frid! Måtte vi alla kunna förlåta oss vår ungdoms missgrepp och tillsammans bedja för den man (Lamennais), vilken förorsakade dem genom en fantasi, som var alltför skön, för att vi icke skulle begråta den!»

Vad denna underkastelse betydde av lidande, behöver icke utredas. För protestantisk syn förefaller kanske Lacordaires underkastelse ovärdig. Men liksom i fallet modernismen tre kvarts sekel senare skulle det även här visa sig, att Rom handlat osvikligt rätt. Lacordaire fick i rikaste mått skörda frukterna av sin besinning och sin ödmjukhet.

Luther skulle ha föraktat honom som en vekling och en förrädare.

Ändå gör kanske Lacordaire mer än Luther skäl för sitt valspråk:

*Fort comme le diamant, et plus tendre qu'une mère.*

Hård som diamanten, ömmare än en moder.



## VIII

### DEN ANDLIGA KÄRLEKEN

---

#### 1

I ett föregående kapitel har citerats ett uttalande av den heliga Teresa av Jesus-barnet, som är av största vikt. Det heter där:

»Jag känner nu, att det inte längre är nödvändigt, att jag nekar mig hjärtats tröst; ty nu är mitt hjärta befast i Gud. Därför att mitt hjärta har älskat endast honom, har det så småningom växt, så att det nu kan skänka dem, som är mig kära, en ojämförligt mycket större ömhet, *än om det hade koncentrerat sig på en egoistisk och ofruktbar böjelse.*»

De kursiverade orden markerar den för många »normala» kärleken. Dess psykologi är oss välbekant från de sista århundradenas profana människokunskap, särskilt de franska moralisternas, psykologernas och romanförfattarnas. Oftast vägrar man acceptera, att det finns någon annan hjärtats psykologi. Om i en roman ett försök göres att skildra en annan, icke krävande, kärlek, så gör detta på läsaren eller kritikern med nödvändighet ett konsternerande intryck. Han måste nämligen säga sig, att en bok, vilken skildrar människor

från en aspekt, som han aldrig tidigare mött, som låter dem handla på ett sätt, som är honom fullkomligt obekant, är en dålig bok! Om bokens psykologi överensstämmer med hans egen, anser han den vara bra och trovärdig . . .

I det citat av Teresa av Jesus-barnet, som inledde detta kapitel, heter det, att hon inte längre behöver neka sig hjärtats tröst. Det betyder, att hon länge måst göra det, men att hon nu finner sig ha kommit fram till en sådan trygghet, en sådan stark bundenhet vid Gud, att vad som på tidigare utvecklingsstadier var förbjudet eller farligt, nu är tillåtet. Den process, som ligger mellan dessa punkter, den jordiska, svartsjuka och den mystiska, kravlösa kärleken, är människoandens största äventyr.

## 2

Johannes av Korset och Teresa av Avila är kanske tillsammans med Tauler de författare, som skänkt oss den djupaste inblicken i dessa viktiga och svåra sammanhang.

Johannes av Korset säger en gång:

»Många gånger har jag sett människor, vilka den gudomliga barmhärtigheten hade fört mycket långt, de var fria, helt oavhängiga, men det behövdes bara, att de lätt fäste sig vid en annan människa, för att man skulle få se dem . . . steg för steg förlora smaken för

det gudomliga, för den heliga ensamheten, och gå mot det fullständiga förfallet.»

Vad det här gäller, är alltså icke den sexuella passionen, vilken visserligen också äger en fruktansvärd makt, och som även i mycket höga stadier av andlig utveckling kan göra sig gällande i form av överraskande starka frestelser; även de renaste helgon har klart och tydligt angivit, att de periodvis känt sådana anfäktelser. Johannes av Korset talar här om människor, som kommit *långt* på den andliga vägen, som verkligen förmått bryta med världen och dess lockelser — han säger uttryckligen, att han talar om människor, som nått full frihet och oavhängighet.

Lacordaire säger en gång, att sedan han lärt sig älska Gud, har aldrig någonting skapat på allvar förmått fängsla honom.

Teresa säger om den sköna människokroppen:

»Helgonen kan nog glädja sig åt dess åsyn, och den kan ge dem anledning att prisa skaparen, men att ens ett ögonblick fångas av den — aldrig.»

Detsamma gäller företräden i fråga om begåvning, charm och spiritualitet. Man observerar dessa ting, gläder sig åt dem, men de har inte rätt att fängsla oss. Varför? Är det inte värdefulla egenskaper, som vi här älskar? Säkert. Ofta ser man människor, som hunnit långt på den mystiska vägen i stor smärta

vända sig från även utsökta mänskliga kvaliteter. Detta, därför att det goda kan vara det bästas fiende. Och framför allt: om människan blir beroende, besatt, förälskad av även de ädlaste kvaliteter hos en annan människa, så har hon redan kommit in på en farlig väg. Hon älskar nämligen då — enbart för att få, icke för att ge. Ungefär i sådana ord har s. k. himmelsk kärlek nog skildrats i många sentimentala uppbyggelseböcker. Man förvånar sig icke över att en realistisk tid med indignation vänt sig från sådana själsmålningar. Här är det frågan om någonting annat — om en den blodigaste kamp. Vi minns, hur Teresa av Jesus-barnet i tjugooårsåldern trängde tillbaka t. o. m. en så naturlig instinkt som den, vilken ville förmå henne att närma sig sin priorinna eller sin äldre syster. Detta inte därför att hon följde något slags grymt, abstrakt, andligt ideal, utan därför att hon var medveten om att hon endast med den yttersta försiktighet och stränghet skulle kunna bli herre över sin naturliga kärlek med dess brinnande behov av ömhet, gensvar, medlidande. Om hon gett efter, skulle hon aldrig kunna nå fram, dit hon ville: till en kärlek, som aldrig krävde, som riktade sig mot alla, som icke var beroende av naturliga sympatier.

Teresa av Avila säger:

»Nu tror ni kanske, att sådana själar inte älskar, inte förmår älska en annan. Ni misstar er. De älskar vad de ser, men det är bestående

och icke flyktiga ting. Deras blick tränger ned till själarnas botten för att upptäcka, om där finns någonting, som förtjänar kärlek. Om de i en själ inte skulle upptäcka någonting annat än en svag disposition för det goda, första antydningen till en princip, som omsorgsfullt behandlad kommer att ge lika mycket guld som en gruva, som man gräver ut, då fäster de sig inte det ringaste vid mödan utan anstränger sig av all sin kraft för att gagna denna själs andliga väl. De känner en stark längtan att fortsätta älska denna själ men de vet mycket väl, att detta skulle vara omöjligt, om själen inte hade en stark kärlek till Gud — även om den så vore smyckad med alla de gåvor och all den nåd, som den skapade varelsen kan äga.»

Den jordiska kärleken — även i dess finaste former av passion — älskar för vad den kan *vinna*. Den andliga kärleken tar visserligen tacksamt emot men älskar osjälviskt för vad den kan *ge* — och den kan icke ge någonting annat än en hjälp att komma Gud närmare, döda det pockandet jaget, vinna osjälviskhet och överensstämmelse mellan den egna viljan och Guds vilja.

## 3

Finns det i världslitteraturen en större skildring av den oemotståndliga mänskliga passionen än den som möter i femte sången av

Dantes »Inferno»? Två gestalter kommer svävande som duvor; versen suggererar med mässterliga medel fram bilden av mjuk och öm samhörighet; ingen översättning kan ge en föreställning om det språkliga välljudet i denna strof:

*Quali colombe, dal disio chiamate,  
con l'ali alzate e ferme al dolce nido  
vegnon per l'aere dal voler portate . . .*

(Som duvor, av sin längtan drivna, göra,  
när de med lyfta, stilla vingar nå  
sitt ljuva bo, dit drifterna dem föra . . .)

Men deras ensamhet är så fruktansvärd, att de, om Alltets Gud var dem nådig — vilket han icke är — skulle bedja honom välsigna främlingen Dante, bara därför att han av medlidande anropat dem. I tre klassiskt gjutna terziner, alla begynnande med ordet amor, ger Francesca sitt och sin älskares öde:

*»Amor, che al cor gentil ratto s'apprende,  
prese costui della bella persona  
che mi fu tolta, e il modo ancor m'offende.*

*Amor, che a nullo amato amar perdona,  
mi prese del costui piacer sì forte,  
che, come vedi, ancor non m'abbandona.*



*Amor condusse noi ad una morte:  
Caina attende chi vita ci spense».  
Queste parole da lor ci fur porte.*

(Kärlek, som lätt ett villigt hjärta bränner,  
tvang honom den gestalten eftertrå,  
vars bråda mistande jag kvalfullt känner.

Kärlek, som ej kan kärlek emotstå,  
för hans skull även mig så mäktigt rörde,  
att, som du ser, den aldrig kan förgå.

Kärlek oss ock i döden sammanförde.  
Käina väntar den som släckte ut  
vår levnadslåga. — Dessa ord vi hörde.)

Vi vet om dessa människor endast några yttre fakta. Francesca da Rimini var gift med Gianciotto Malatesta, kallad den halte. Det var hennes mans broder, Paolo Malatesta, själv gift, som förförde henne. Sannolikt dödades han av sin broder på bar gärning.

Detta banala drama har Dante höjt till evig dikt. Han frågar, skälvande av medkänsla, hur detta egentligen gick till, var tragiken började, var synden fick övertaget. Och han får besked. Francesca berättar, att hon en gång tillsammans med Paolo Malatesta läste en roman ur Artussagan, behandlande Lancelot och hans kärlek till drottning Ginevra. I den franska texten står, att drottningen »le prend par le menton et le baise devant Galahot assez

longuement». Det är vid detta ställe de älskande ser upp från boken, ser varandra in i ögonen och bleknar. De har båda läst, hur riddaren kysste leendet från den älskades mun. Då kysste Paolo för första gången Francesca. Och, heter det: »Vi läste inte vidare den dagen.» Originallet har en sådan språklig trollmakt, att knappast någon annan scen i världslitteraturen ger en naknare och sannare bild av passionens demoni:

*Noi leggiavamo un giorno per diletto  
di Lancialotto come amor lo strinse;  
soli eravamo e senza alcun sospetto.*

*Per più fiate li occhi ci sospinse  
quella lettura, e scolorocci il viso;  
ma solo un punto fu quel che ci vinse.*

*Quando leggemmo il disiato riso  
esser baciato da cotanto amante,  
questi, che mai da me non fia diviso,*

*la bocca mi baciò tutto tremante.  
Galeotto fu il libro e chi lo scrisse:  
quel giorno più non vi leggemmo avante.*

Dante, som själv kände passionens besatt-  
het och visste, att han med sin ungdomsdikt-  
ning kanske på samma sätt förfört unga män-  
niskor till synd, grips så starkt av denna skild-  
ring, att han förlorar medvetandet. Hans

ångest inför passionens förödande makt fångas i en oöversättlig, isande rad, som innehållsligt icke utsäger någonting annat, än att han faller som död till marken. På italienska lyder denna rad som en dov klang av hopplöshet och förtvivlan:

*e caddi, como corpo morte cade.*

Ingenting säger, att denna kärlek var småskuren, att Paolo och Francesca lätt kapitulerade. Av Dantes gripenhet anar vi tvärtom, att de som ädla och medvetna människor tappert kämpade emot och lojalt försökte fylla sina plikter. Men de övermannades — och passionen band dem icke bara för stunden utan för evigheten. Mänskligt sett är denna passion oangriplig — en passion av denna art är lika sällsynt som genialiteten, sade Kaj Munk: den har sina egna lagar, och ingenting kan hindra den från att driva de besatta över yra och salig lust in i evig förbannelse och olycka. Men även som förbannade och dömda hänger dessa människor tillsammans — oskiljaktiga i den virvelstorm, som ännu i Inferno driver de älskande, passionens hjälplösa offer, med sig.

Så väldig är den kärlek, som Kristus bjuder människan att offra, som hon *måste* kunna hejda, om hon icke skall gå under. Den rymmer ändå allt det, som vår kultur dyrkar — berusning, salighet, sammansmältning, utplåning. Det är bara det, att en sådan kärlek icke

*kan* riktas mot en människa; den kan endast riktas mot Gud.

Det är märkligt nog kristna skalder, som gett de mest skakande bilderna av denna mänskliga passion. Samtidens enda motsvarighet till Dante, den franske diktaren Paul Claudel, har i ett tidigt drama, »Partage de Midi», som inspirerats av det största sveket i hans eget liv, gett en skildring av passionen, som har samma mäktiga klang som Dantes. I fransk litteratur har sällan passionen gestaltats med en sådan furia. Även hos honom är språkmusiken det viktigaste uttrycksmedlet. Men hans tanke är denna: Kärleken är till sitt väsen omätlig, absolut. Den kan följaktligen aldrig mättas av en annan människa. Varje människa är dömd att stå besviken. Kärleken är ett organ, som före syndafallet fungerade mellan Gud och människan. Efter syndafallet har människan förlorat Gud ur sikte — men hon har kvar sin oändliga längtan. Det är en illusion att tro, att denna människornas *eros* någonsin kan förvandlas till *agape*. Den mänskliga kärleken har en enda chans: offret. Begär den sitt, slutar den oavvisligen i besvikelse och död. Offrar den sitt, kan den däremot vinna sitt mål. Begär *icke* den älskade, och du skall vinna henne. Erövra henne — och hon skall i samma ögonblick glida ur dina armar.

Det är detsamma Beatrice säger Dante, när han äntligen möter henne i trettionde och

trettiförsta sångerna av »Purgatorio». Beatrice riktar de fruktansvärdaste anklagelser mot honom, blottar honom skoningslöst. Han var i sin ungdom rikt utrustad; han borde ha kunnat uträtta stora ting. Beatrice gav honom inspiration redan genom sin blick. Men knappt hade hon försvunnit, förrän han svek henne. Beatrice blev icke kropp<sup>1)</sup> utan ande — i samma ögonblick glömde han henne. Vari låg Dantes svek? I att han var bunden av ögonblicket och dess skenverklighet. På hennes anklagelser svarar han gråtande:

*»Le presenti cose  
col falso lor piacer volser i miei passi  
tosto che il vostro viso si nascose.»*

(Ögonblickets ting med deras falska  
charm lockade mina steg på avvägar...)

Det är i denna tolkning, liksom i Paul Claudels och all stor kristen dikt, icke frågan om en dragning till det ovärdiga, det gemena eller billiga. Nej, det är människolivets härligaste element, kvinnokroppen, den sexuella extasen, naturhänförelsen, den panteistiska sammansmältningen med allt, som lockar också de ädlaste. Det är med denna passion

<sup>1)</sup> Mai non t'appresentò natura o arte piacer, quanto le belle membra in ch'io rinchiusa fui...

(Aldrig gav dig natur eller konst en njutning, jämförlig med de sköna lemmar, i vilka jag då var klädd...)

— vilken ingenting annat är än den fallna mänsklighetens förtvivlade längtan efter salighet — som den mystiska kärleken kämpar.

Man kan inte förstå Dantes skräck inför den passion, som han själv under en stor del av sitt liv dyrkat, om man icke också känner det andra alternativet, den mystiska kärleken.

## 4

Katarina av Siena var omgiven av en rad män — munkar, präster, eremiter, politiker. Många av dem älskade henne — med lidelse. Deras språk är ofta kärlekens. Deras sorg vid hennes död är älskande mäns sorg. Men de brukade kalla den unga kvinnan »dolce mamma». Hon älskade också dem — starkare än någon annan kvinna förmått. Men hennes kärlek var absolut osjälvisk. Hon eggar dem med oförglömliga ord att »vara män», varmed hon menar: lyda Gud, i osjälviskhet. »Ni måste», säger hon, »älska människorna utan att själva erfara kärlek från deras sida och utan att tänka på något andligt eller timligt intresse. Ni måste kunna älska dem uteslutande för Guds och hans namns ära.» Det är därför en så stor del av den mystiska kärleken är stum, icke uttrycker sig annat än i böner. Vad denna tystnad rymmer av offer, kan endast den ana, som länge mediterat över helgonens uttalanden: någon enstaka gång tränger hos dem fram en halvkvävd klagan, som emellertid genast tystnar. Det är icke lätt

att döda den fysiska passionen eller högmodet. Men det är oändligt svårare att döda hjärtats outsläckliga längtan efter besvarad ömhet, efter förening med en älskad medmänniska — eller att höja den till ett andligt, kravlöst plan.

Teresa av Jesus-barnet var bara en flicka, då hon blev novismästarinna i sitt kloster. Hon var som sådan ytterst sträng. En gång har hon omtalat, vad detta kostade henne: hon säger att hon hellre själv skulle ha tagit emot tusen förebråelser än vara tvungen att rikta en sådan till andra. Men hon måste, därför att hon älskade dessa unga novisers själar och ville hjälpa dem framåt. Den unga kvinna, full av charm, ömhet och villighet att ge allt för Gud, som Teresa naturligtvis kände sig starkt dragen till, gav hon aldrig en blick, som kunde röja hennes kärlek. Men en charmlös, ovetande och taktlös nunna, som stötte alla hennes fina instinkter, behandlade hon med en nästan exklusiv kärlek — som om hon varit Jesus själv. — Själva kärlekens ord rådde Teresa av Avila alltid sina döttrar att reservera för Jesus.

Det är ett naturligt men naivt misstag av moderna, oandliga psykologer att misstänka förstucken sexualitet bakom den religiösa mystikens kärleksterminologi. Höga visan analyseras av en rad teologer — särskilt Bernhard av Clairvaux — som en bild av själens möte med Gud. Även i de frommaste

hymner användes passionens glödande bildspråk för att måla själens förening med Kristus. Må man dröja med en alltför snabb kommentar! Vad som ligger närmast till hands, är sannolikt icke den rätta förklaringen. Ty dessa munkar och andliga ledare var lika förtrogna med kroppens och sexualitetens mysterier som vi moderna människor. De visste exakt, vad de upplevde och talade om. Men de hade upplevat oändligt mer än vi. Hur många helgon har inte bränt sina skildringar av föreningen med Gud, just därför att de känt otillräckligheten i det jordiska kärlekspråk, till vilket de måst översätta sina upplevelser!

Finns det någon möjlighet att klart skilja mellan en utsökt jordisk kärlek och en mystisk? Teresa av Avila, den stora realisten bland mystikens psykologer, har angivit en metod. Man kan pröva den med det medel, som heter svartsjuka. Svartsjukan är kärlekens ägandekrav.

Jag älskar denna kvinna med en kärlek, som jag tror är absolut osjälvisk. Jag möter henne som ett sakrament. Jag vet med mig, att hon aldrig skulle intressera mig, om hon icke vore så hårt bunden vid Kristus. Om icke Kristi kärlek vore allt för henne, skulle hon mänskligt sett icke beröra mig. Jag har svårt att skilja det intryck, hon gör på mig, från mina intryck av den heliga Jungfrun själv. Och jag stärks i min trygghet genom att



ta del av de höga mystiska vänskapsband, som kyrkohistorien berättar om.

Men så står jag en dag inför den konkreta erfarenheten, att hon älskar icke bara en utan flera andra människor — med alldeles samma kärlek som mig. Hur reagerar jag då? Känner jag då smärta, så betyder detta, att jag trots min sexuella disciplin, trots att mitt medvetna liv icke känner några krav, trots att jag icke ens har något behov av denna kvinnas fysiska närvaro utan är nöjd med att veta, att hon ber för mig i fjärran, ändå är fast i svartsjuka och krav.

Detta är lätt att iakttaga i de relativt få fall, där en man och en kvinna lever som andliga syskon. Men problemet är svårare att komma nära, om det rör sig om två kvinnor, t. ex. två nunnor. I klosterpensioner brukar man — stundom kanske väl naivt — vaka över att två unga flickor icke fäster sig för mycket vid varandra. I sådana fall, där dessa flickor ännu icke ens berörts av kärleken till Jesus, är denna disciplin död och med nödvändighet fruktlös. Men tendensen är riktig. Förr eller senare måste själen kunna frigöra sig från den självcentrerade kärleken, annars kommer den aldrig att kunna nå fram till den mystiska ömheten för alla medmänniskor.

Mitt hjärta har med tiden växt, sade Teresa av Jesus-barnet på sitt stillsamma sätt, »så att det nu kan skänka dem, som är mig

kära, en ojämförligt mycket större ömhet, än om det hade koncentrerat sig på en egoistisk och ofruktbar böjelse.»

Denna större ömhet är alltså målet. För en protestantisk iakttagare är till att börja med det katolska kravet på att prästen skall leva i celibat en omänsklig kvarleva från en omänsklig tid, ett tecken på onaturlig driftskräck och oförmåga att acceptera människan, »sådan hon nu en gång är». Jag skall här icke ta upp till behandling hela detta kapitel. Men i belysning av vad som nu anförts, blir kanske prästcelibatet lättare att förstå. Äktenskapet är ett sakrament — ingen kan med större vördnad se på två med varandra förenade makars andliga växt i inbördes kärlek och förpliktelser än en katolik; omgifte är som bekant förbjudet i den katolska kyrkan. Men om äktenskapet är *en* hög kallelse, är celibatet en annan. Vi är kallade att nå fram till den kärlek, som var Kristi. Det är troligt, att det finns många fromma människor som nått fram såsom gifta. Men i regel torde det vara en svårighet för en präst att frigöra sig från icke bara sin synd utan också från den noblaste mänskliga kärleks självskhet, om han i första rummet har att tänka på, älska och vårda en hustru och en egen familj. Hur svårt är det icke i en sådan situation för honom att på allvar älska varje annan människa lika högt?

Efter många lidanden och prövningar

kommer hos många helgon plötsligt den stund, då de upptäcker, att de icke längre *behöver* frukta: de kan icke längre upptäcka något krav i sitt hjärta! Den mystiska litteraturen har vårlikt friska passager, där denna insikt vaknar som en oändlig känsla av ny frihet och kraft i själen. Ty när själen hunnit igenom det »purgativa» stadiet, när den accepterat att under många år icke begära ens de mänskligt sett naturligaste och rimligaste ömhets-ekon, blir plötsligt allt, som tidigare var en fara, till en välsignelse. Läser man om Teresa av Avila, skall man finna dråpliga ställen, där hennes biktfäder tämligen förfärade iakttar, att hon visar enstaka människor större ömhet och kärlek än andra. De misstänker återfall och synd. Men Teresa själv vet bättre. Hon har varit med om att befrias från bundenheten vid en speciellt älskad vän såsom genom ett under. Hon känner alla riskerna; ingen har bättre demonstrerat dem än hon själv. Men nu är hon fri. Hon skriver:

»Jag skall berätta för dig, vad som i detta avseende har hänt mig. Jag har alltid känt en stark tillgivenhet för dem som leder min själ... Just därför att jag visste, att det inte här fanns någon fara för mig, visade jag dem också mina känslor. Men de var förfärligt försiktiga och fruktade, att den alltigenom helgade tillgivenhet, som jag kände för dem, skulle kunna skada min inre frihet; därför

behandlade de mig också mycket strängt. Jag log inom mig själv, då jag märkte, hur de bedrog sig, och jag avslöjade inte alltid för dem, i vilken grad jag i själva verket kände mig oavhängig av alla skapade varelser.»

Kristus själv älskade för visso alla människor, men vem kan förneka, att han omkring sig hade vissa människor, som han älskade särskilt högt. Johannes av Korset hämtade till själva klostret sin mor, sin bror, sin svägerska; han visade, att han särskilt högt älskade karmeliterna i Beas. Sådant är möjligt, endast sedan själen hunnit igenom den purgativa vägens alla lidanden och blivit bunden vid Gud allena och fullt oavhängig gentemot världen och människorna.

## 5

I Oxfordgruppen gäller som princip, att endast en man bör handleda en man, endast en kvinna en kvinna. Detta är säkert nyttigt och riktigt, så som Oxfordgruppen nu gestaltat sig. Säkert undvikes därigenom många tillfällen till motivförfalskningar och hyckleri: hur lätt kan icke en man inför en kvinna i andlig nöd, utan att han själv märker det, drivas av mindre rena motiv? Det finns alltså ingenting att invända mot denna praxis.

Å andra sidan visar just nödvändigheten av denna praxis, att Oxfordgruppen icke räknar med högre stadier av andligt liv. Den nöjer sig med en kristen nybörjarpsykologi.

Den känner icke det högre andliga livets frihet, efter att det purgativa stadiet passerats — av det enkla skälet att den räknar en sådan helighetssträvan som mer eller mindre självisk och med all makt vill tvinga den nyomvända själen att växa till full hälsa och till Kristusbundenhet genom oavlätlig osjälvisk aktivitet. Mystikens stora kännare inskräper också, att den högsta kontemplerationen och den högsta aktiviteten ofta är förenade. Men de skulle aldrig tillåta människor, som själva befinner sig på ett tidigt utvecklingsstadium, att leda andra människor. Där ligger de verkliga farorna, som icke kan hävas ens genom de försiktighets- och kontrollåtgärder, som Oxfordgruppen inför: ständig öppenhet, ständig nydelning och oavlätlig ny sanering av hjärtats motiv.

\*

Teresa av Avila säger:

»Det är detta sätt att älska, som jag önskade skulle råda bland eder. Naturligtvis kan inte den andliga kärleken från första början nå en så hög grad av fullkomlighet; men den gudomlige mästaren kommer att dag från dag göra den allt mer fullkomlig, det är en sak, som vi icke kan betvivla. Låt oss börja med att använda de medel, som kan höja er till detta saliga tillstånd. Om det skulle smyga sig in en smula ömhet i den kärlek vi känner

inbördes, så blir detta icke till skada, förutsatt att den i princip gäller alla våra systrar.»

Till sist når själen den högsta friheten, då den icke förmår *någonting* annat än älska. Då är alla band och restriktioner onödiga. *Ama et fac quod vis!* Älska, och gör sedan vad du vill! Eller som en munk sade till en ung kvinna:

»Man kan aldrig älska för mycket. Man kan älska för litet eller — fel.»

Och han tillade:

»Men först måste ni dö.»

Dessa enkla ord sammanfattar hela innehållet i detta kapitel. Döda först ditt pockande jag, din hunger efter ömhetens tröst av en människa, din lust att äga en människa, din dragning till just en viss människa. Dö! Men därefter är du också fri att älska av all din själ! I denna mening kan kärleken aldrig vara för stark, aldrig vara felaktig.

Den som gjort bekantskap med denna andliga kärlek i litteraturen — först i evangeliet och därefter i mystikernas skrifter eller i helgonbiografierna — har inte svårt att inse, att den markerar det mänskligas kulmen. Ändå är det en upplevelse, som blir nästan chockartad, då man första gången konkret står i just denna atmosfär, möter sådana människor. Det kan vara en mild men, när så krävs, järnhårt sträng munk i samtalsrummet i ett kloster. Det kan vara en människa i ens eget yrke. Det kan vara en kvinna.

Ens psykologiska apparat är ännu icke inställd på möjligheten av denna erfarenhet och kan till att börja med icke heller uppfatta eller godta den. Det kritiska förnuftet, som lärt sig så många rackarknep och misstankar av psykoanalysens jargong, vädrar efter tecken, som skall röja, att det hela är en pose, att bakom osjälviskheten ändå finns krav, att den andre egentligen inte är mycket annorlunda än jag själv. Hur skulle reaktionen också kunna bli en annan? Vår människosyn har vi tillägnat oss ur den litteratur, den psykologi och de människor vi mött. De flesta av oss har aldrig ryktesvis hört talas om en sådan andlig kärlek. Psykologiska moderiktningar har gjort det till ett snobberi att snabbt avslöja och demaskera all osjälviskhet som själviskhet. Vi är impregnerade av den fasta förvissningen, att ett sådant liv *måste* vara förställning. Om vi mött det i evangeliet hos Kristus, så har vi accepterat det, därför att han var Guds son. Om vi mött det hos Paulus, har vi sagt oss, att det kanske hos honom ändå var mest teori. Om vi mött det hos helgonen, har vi sagt oss, att naturligtvis är de rena undantagsmänniskor. Men nu står vi ansikte mot ansikte med en sådan människa — anonym, omedveten om sin märkvärdighet, buren av en stark känsla av sin egen ovärdighet. Men ur eller genom denna människa strömmar en andlig makt, som icke liknar något annat vår själ kommit i beröring med, och som med ens

gör klart för oss själva, att det jag, som är vårt sanna jag, ännu inte är fött, att vi lever på rutin och på andras slappa förebilder, att jag aldrig på allvar trott, att Guds kärlek är så stor, att den skulle kunna frigöra också mig. Ingenting är farligare, än när pietistisk religiositet i denna situation gör sikten skum och omdömet förvillat genom att riva upp känslostormar. Ingenting är mer välgörande än att i en sådan situation möta sann fromhets lugna saklighet.

## 6

Vill man till sist ge en bild av den mystiska kärleken, som kan mäta sig med Dantes bild av passionen, drivs man tillbaka till italiensk litteratur. Det finns några prosasidor, som italiensk skolungdom brukar läsa och som otvivelaktigt tillhör världslitteraturens ädlaste. De torde — liksom hela den litteratur, de representerar — vara så gott som okända i vårt land. I en känsla av att med de föregående utredningarna och citaten förgäves ha försökt kasta ett nät av ord över vad som aldrig kan fångas, väljer jag att till slut översätta detta brev av den unga färgardottern från Siena, som i unga år skakade kardinaler och påvar, omvände eller påverkade alla människor hon mötte, löste de mest segslitna politiska problem och steg in i påvepalatset i Avignon, fast beslutet att tvinga påven tillbaka till Italien — i motsats till sin äldre



samtida Birgitta lyckades hon också. Brevet är skrivet till hennes lärjunge och vän, senare dominikangeneralen Raymond från Capua. Hon kallar honom »Min älskade och käre fader och käre son i Jesus Kristus»; han var hennes bikt-fader, men samtidigt var han — liksom så många andra av tidens ledande kyrkomän — andligt sett hennes son:

»Alltså — upp, min gode fader och låt oss icke längre sova, ty jag har sådana nyheter, att jag behöver vare sig säng eller vila. Jag började med att mottaga ett huvud i mina händer, och detta blev för mig en så ljuv upplevelse, att hjärtat icke kan fatta det, språket icke kan uttrycka det, ögat icke se det, örat icke höra det. Det skulle vara mycket mer att säga om Guds önskan bland de mysterier, som föregick detta, men om dessa saker säger jag ingenting, därför att det skulle föra för långt. Jag gick och besökte honom, som du vet<sup>1</sup>, och han kände en sådan lindring och tröst, att han biktade sig i bästa författning och tog löfte av mig att för Guds kärleks skull vara hos honom i det ögonblick, då han skulle mottaga sitt straff. Jag lovade honom det, och jag kom också. Den dagens morgon, innan klockan ringt, kom jag till honom, och detta gav honom stor tröst. Jag tog med honom till mässan; han mottog den heliga kommunionen,

<sup>1</sup>) En yngling från Perugia som dömts till döden, därför att han talat illa om regeringen i Siena.

vilket han inte hade gjort på lång tid. Hans vilja var foglig och undergiven Guds; den enda fruktan, som fanns kvar hos honom, gällde, att han i sista ögonblicket skulle svikta. Men Guds upptända, måttlösa kärlek fick bukt med hans fruktan; den skapade i honom en så glödande, kärleksfull längtan efter Gud, att han inte kunde leva utan honom. Han sade till mig: 'Stanna hos mig, övergiv mig inte; om du gör det, kommer jag bara att känna glädje och kommer att dö nöjd', och han lutade sitt huvud mot mitt bröst. Jag kände då en stor glädje, och jag tyckte jag kände doften av hans blod blandat med mitt, som jag så gärna skulle vilja utgjuta för Jesus. Denna längtan växte i min själ, när jag kände, att fruktan kom tillbaka i honom, jag sade: 'Mod, min käre broder, ty nu är vi snart framme vid bröllopets timme! Du skall gå dit med Jesu namn på dina läppar.' Och tänk dig, min fader och min son, att hans hjärta då förlorade all fruktan, och att hans sorgsna ansikte blev glatt; han blev munter och darrade av glädje, då han sade: 'Varifrån kommer till mig en sådan nåd, att min själs ljuva glädje följer mig till rättvisans heliga plats?' Du förstår, han hade kommit fram till ett sådant ljus, att han kunde kalla platsen för sitt straff helig! Han tillade: 'Jag kommer att gå glad och stark; jag tycker, att det kommer att behövas tusen år, innan jag når fram, när jag tänker på att du väntar mig där.' Han talade också så

underbara ord om Guds godhet, att man måste brista i tårar.

Jag väntade alltså på honom på platsen för hans straff i oavlätlig bön inför Maria och Catharina, jungfru och martyr. Innan han kom fram, böjde jag mig ned och lade mitt huvud på stupstocken; men det som jag så innerligt hade önskat mig, hände inte. Jag bad och anropade då Maria; jag sade henne, att jag för honom önskade nåden av det fullständiga ljuset och hjärtats frid i det yttersta ögonblicket . . . Jag greps av en sådan visshet om detta, att jag försjönk i hänryckning; trots att där var många människor, såg jag inte någon.

Till sist kom han, som ett milt lamm; han log, då han fick se mig, och han ville, att jag själv skulle göra korstecknet över honom. När jag gjort det, sade jag åt honom: 'Stig nu, min älskade broder, upp till det eviga bröllopet; du kommer nu att gå in i en evig salighet!' Han böjde då knä, full av saktmod, och jag blottade hans hals. Böjd över honom, påminde jag honom om lammets blod. Hans läppar uttalade bara dessa ord: 'Jesus och Catharina.' Just som han hade uttalat dem, mottog jag hans huvud i mina händer.»



## IX

### NOTRE-DAME DE LA SALETTE

---

#### 1

I bil hade jag återvänt från de schweiziska alperna, där jag hälsat på munkarna uppe på stora Sankt Bernhard och Simplon. Jag visste emellertid, att också Frankrike har sina heliga berg; jag var bekant med Maria Magdalenas legendariska grotta uppe på Sainte-Baume i Provence, och jag hade hört talas om »Notre-Dame de La Salette» utan att dock ha någon konkret föreställning om vad det senare uttrycket betecknade.

Det finns i Sydfrankrike vilda nejder, till vilka turister sällan kommer. Men jag har aldrig råkat på något vildare än trakten omkring La Salette i Dauphiné. Redan i sista bergsbyn varnade man mig mycket bestämt för att fortsätta med bil; aldrig har en varning varit mer befogad. Jag har befarit de svåraste bilvägarna i Schweiz men aldrig tillnärmelsevis befunnit mig i en sådan situation. Vägen slingrade sig utmed väldiga avgrunder och var ifråga om vägytan minst sagt provisorisk — långa stycken enligt vanliga begrepp okörbar: gång på gång mötte man väldiga

stenar och hela block, som kardanen lätt kunde haka upp sig på. Bilister såg jag inte till — en enstaka pilgrimsbuss med ovanligt hög kaross föreföll vara det enda fordon, som trafikerade dessa fantastiska vägar. När jag kommit upp över 1.500 meter, insveptes icke bara landskapet utan också hela vägen i en ogenomtränglig dimma — jag kunde se på sin höjd en meter framför kylaren. Jag anade aldrig, om jag vid vägkanten hade en avgrund på femhundra meter eller ett vanligt dike.

De sista kilometerna vägrade reskamraten att sitta kvar i bilen: de häftiga krängningarna över mötande stenar ut mot vägkanten och det anade bråddjupa stupet roade inte vederbörande, som i stället fortsatte till fots. Jag var alltså ensam. Samtidigt började nattmörkret sänka sig över berget. Jag blev en aning beklämd och motsåg just, att bilen skulle definitivt hejdas — motorer med dålig kompression blir förunderligt svaga på stora höjder — då jag genom dimman och mörkret hörde — klockklang. Jag stannade bilen och steg ur men kunde ingenting urskilja. Men efter klockklangen hördes också människoröster i dimman. Jag befann mig nu 1.700 meter över havet.

Jag parkerade bilen på en öppen plats och fortsatte några hundra meter till fots uppåt. Och snart stod jag utanför en stor kyrka. När dimman en sista gång lyfte en av sina väldiga flikar, såg jag också, att intill kyrkan

fanns ett pilgrimshärbärke, rymmande, som jag sedan fick erfara, hundratals personer. Så försvann det igen i natten och dimman.

På denna plats hände år 1846 någonting egendomligt, som gjorde ett mäktigt intryck på en stor del av kristenheten. Två barn, Maximin och Mélanie, vallade var sin lilla boskapshjord uppe i dessa berg; trädgränsen ligger naturligtvis här långt högre än i de svenska fjällen. Maximin var elva år och Mélanie femton. De kände varandra endast flyktigt och höll sig var och en på sitt håll. Ingen av dem var from<sup>1</sup>; de saknade över huvud all elementär bildning och talade endast dialekt. Deras senare utveckling visade, att de — särskilt flickan — var långt under den intellektuella medelnivån. Två ganska efterblivna barn från en försummad provins, vallande sina djur uppe i en bergstrakt — det är förutsättningen.

Barnen — de tyckte inte alls om varandra — hade gjort en paus för att äta sin matsäck; därefter tog de sig en liten slummer; kanske sov de en dryg timme. Varje detalj i det följande är känd tack vare hundratals utfrågningar och förhör; man har icke lämnat någonting ogjort för att söka bevisa, att barnen överdrev eller rent av hittat på alltsammans. Det material, som nu samlats och granskats,

<sup>1</sup>) Detta har efter publicerandet av Mélanies självbiografi bestritts.

torde emellertid vara ovederläggligt. Det viktigaste faktum är detta: barnen berättade efter händelsen *utan inbördes kontakt* alldeles samma fantastiska historia. Deras låga intellektuella nivå skulle aldrig ha tillåtit dem att först bestämma sig för en lögnhistoria och sedan, utan att tveka om en detalj, i årtal hålla fast vid den, var och en på sitt håll.

Om hur händelsen skall tolkas, kan man däremot ha olika meningar.

När barnen vaknade, var deras djur försvunna, och de blev mycket förskräckta. Till sist fann de dem. Men i detta ögonblick upptäckte Mélanie ett underligt sken. Båda stirrade. Skenet blev starkare men skingrade sig; i dess centrum avtecknade sig en sittande kvinna med huvudet stött mot händerna, armbågarna mot knäna och gråtande. Maximin skrek åt Mélanie:

»Om hon gör dig något, skall jag nog rappa till henne.»

Efter en stund hörde båda den främmande kvinnan säga:

»Kom närmare, barn, var inte rädda. Jag har kommit för att berätta en stor nyhet för er . . .»

Den milda rösten gjorde slut på barnens förskräckelse. De gick ned mot kvinnan, som samtidigt kom några steg emot dem.

Och kvinnan sade:

»Om mitt folk inte vill underkasta sig, är jag tvungen att släppa min sons arm. Den är



så stark och så tung, att jag inte längre orkar hålla den.»

Detta sade kvinnan på franska, men barnen begrep hennes ord. Däremot begrep de mindre än intet av innebörden. Mélanies tanke var följande: Det är en kvinna, vars man brukar slå sina barn. Maximin fick en annan idé: En mamma, som brukar bli misshandlad av sin pojke, och som därför dragit sig hit upp för att få gråta i fred . . .

Då fortsatte den okända kvinnan:

»Å, så länge jag har lidit för er!

Ni borde bedja, bedja — ni kommer aldrig att kunna ersätta den plåga, som jag har tagit på mig för er.

Jag har gett er sex dagar att arbeta på; den sjunde dagen sparade jag för mig, men man vill inte ge mig den.

Om skörden blir förstörd, så är det just avsett för er. Jag visade er det förra året med potatisen: det brydde ni er inte om. Tvärtom: när ni hittade förstörd potatis, svor ni och satte min sons namn i mitten. Den dåliga potatisen kommer att fortsätta, och i år, vid jul-tid, kommer det inte att finnas någon alls.»

Var för sig kunde Maximin och Mélanie återberätta dessa ord, som mycket snart upptecknades. Men vad innebar de? Barnen anade det inte. De fattade inte, vem kvinnan var. De förstod inte, vad hon talade om. Mélanie förstod inte ens det franska ordet för potatis (pommes de terre) utan hann tänka: Men

inte finns det väl äpplen i jorden... Hon skulle just ställa denna fråga till kvinnan, då denna fortsatte:

»Ni begriper inte, barn? Jag skall säga er det på ett annat sätt...»

Och hon började tala icke på franska utan på traktens dialekt:

»Si la récolta se gasta, eï rien que per vous aoutres. Vous aviou fa véire l'an passa per las truffas, n'aya pas fa cas...»

Barnen förstår fullkomligt, det är deras eget språk, som damen talar flytande och obesvärat.

Hon fortsatte:

»Om ni har säd, så får ni inte så; allt, som ni kommer att så, kommer djuren att äta upp. Det som kommer, kommer att bli till damm, när man tröskar det.

Det skall komma stor hungersnöd.

Innan hungersnöden kommer, skall de små barnen under sju år gripas av en skälvan och dö i händerna på dem, som håller i dem. De andra kommer att få göra bot genom hungersnöden.

Nötterna kommer att bli maskstungna, och druvorna kommer att ruttna.»

Nu hörde inte Mélanie mera. Hon såg, att kvinnan fortfarande rörde läpparna, och att Maximin alltjämt ivrigt lyssnade; men själv kunde hon ingenting uppfatta. Men när detta fortgått en stund, kastas rollerna om: nu hör pojken ingenting, medan däremot

Mélanie klart uppfattar, vad damen säger till henne. Pojken blir retad, han sätter på och tar av sig sin hatt, med käppen slår han till småsten, som rullar fram mot de andras fötter. Men så hör båda samtidigt rösten:

»Om de omvänder sig, skall stenarna och klipporna bli till bingar av säd och potatisen bli satt på åkrarna.

Ber ni era böner, barn?»

Barnen svarar ärligt, att det gör de nog inte.

Kvinnan fortsätter:

»Å, barn, det måste ni göra ordentligt, kväll och morgon; läs åtminstone ett *Pater* och ett *Ave Marie*, om ni inte ber någonting annat. Men kan ni läsa mer, så gör det.

På sommaren är det bara några gamla gummor i mässan. De andra arbetar på söndagarna hela sommaren; och på vintern, då de inte har någonting att göra, går de bara till mässan för att driva gäck med religionen.

Har ni aldrig sett förstörd säd, barn?»

Maximin svarar nej.

»Men du, min gosse», säger kvinnan och vänder sig mot honom, »du måste allt ha sett det en gång, åt Coin till, med din pappa. Den som ägde åkern, bad din pappa komma och titta på hans förstörda säd. Och så gick han dit och tog två eller tre sädeskorn i handen, gnuggade dem, och alltsammans blev bara till stoft, som föll till marken. När ni gick hem därifrån och ännu var en halvtimmas väg

från Corps, gav din pappa dig en brödbit och sade: 'Se här, pojke, ät bröd i år åtminstone — jag begriper sannerligen inte, vem som skall kunna äta det nästa år, om säden fortsätter så här'.»

Pojken erkände, att han hade glömt denna händelse.

Kvinnan uttalade då sina sista ord:

»Nu, barn, skall ni berätta allt detta för mitt folk.»

Hon går undan, men vänder sig ännu en gång och upprepar:

»Kom ihåg, barn — tala om detta för hela mitt folk!»

Och hon drar sig undan och försvinner.

Barnen förstår fortfarande ingenting. Ingen av dem tänker på Guds moder. Mélanie säger vagt:

»Kanske var det — ett stort helgon...?»

»Javisst», svarar Maximin, »vi förstod allt, att det var ett stort helgon... Vi skulle bara ha bett henne ta oss med sig...»

## 2

Man kan förstå, vad som nu skulle ske.

Barnen berättade, var och en på sitt håll, om upplevelsen. I den helt avkristnade trakten blev de föremål för fruktansvärd kritik, delvis prygel. Många förnekade naturligtvis alltsammans som det löjligaste påfund. Men hela trakten kom i uppror. Mycket tydde ju ändå på, att det i en eller annat form måste

vara sant. De mest ingående undersökningar sattes igång, till att börja med under största kritik. Ryktet spred sig, prästerskapet började ingripa, biskopen måste ta ställning. Innan någon definitiv mening hunnit utbilda sig, började folk vandra upp till platsen, där detta sällsamma skett, började bedja där. Skarorna ökades, tusentals och tiotusentals människor kom vandrande upp för de förfärliga vägarna — som Huysmans på de första sidorna av sin roman »La cathédrale» gett en ilsken skildring av — och till sist byggdes den väldiga basilikan och det stora pilgrimshärbärget.

I trakten började de underligaste saker inträffa. Även de mest kritiska och areligiösa kunde icke förneka, att vad kvinnan spått, nu också började inträffa — i bokstavlig mening. Hungersnöden kom — i fruktansvärd gestalt. Potatisskörden förstördes. När kolebran började härja, drevs den ena efter den andra av bergsbönderna till besinning; det dröjde inte länge, förrän praktiskt taget hela befolkningen i denna nästan avkristnade trakt hade återvänt till kyrkan och fädernas tro. Till yttermera visso stannade den förhärjande kolebran just vid den bys gränser, där *alla* omvänt sig. En mängd helbrägdagörelser rapporterades, en våg av religiöst liv gjorde fullkomligt slut på den forna likgiltigheten.

Detta till följd av en obegriplig händelse, som inträffade ett år före kommunistiska

manifestets utfärdande, vid ingången till en tid av hittills i historien okänd materialism. —

Den som gräver sig in i den stora litteratur, som behandlar dessa gåtfulla skeenden, finner trots den mest skärpta kritik, att vad barnen berättat, otvivelaktigt är subjektivt sant: så uppfattade de verkligen, vad de varit med om; allt tal om en intrig eller medveten lögnhistoria strider mot de påtagligaste fakta. För materialisten må det vara naturligtast att räkna med ett slags egendomlig suggestion, som de ensamma barnen efter — eller i — sin slummer utsatts för uppe i den tunna luften. Andra kan gissa, att förvirrade minnen av vad de kan ha uppsnappat av fromma kvinnors prat samt intrycken av en eller annan madonnabild tillsammans med böndernas gnatande på den bristande kyrksamheten kan vara till fyllest som förklaring. Att försöka övertyga sådana kritiker vore lika meningslöst som att försöka övertyga en materialist om Kristi uppståndelse, om jungfrufödelsen eller något annat av de centrala kristna frälsningsfakta.

För många står det klart, att här en andlig verklighet faktiskt avslöjat sig för jordens barn på samma sätt som — för att bara nämna de märkligaste parallella fallen — Lourdes och Fatima i Portugal i vår egen tid. Mycket skarpsinne har ägnats åt att tolka budskapet; de visaste har insett, att man icke bör försöka pressa det. Det centrala är icke

karaktistiken av traktens andliga förfall och uttalandena om det straff, som stundade — ehuru det i sanning är märkligt nog, att straffet kom så snabbt — utan bilden av »celle qui pleure», för att använda Léon Bloys boktitel, och hennes första ord om att hon nu icke längre förmår hålla upp sin sons arm.

Händelsen på La Salette har många egenomliga sidor. Det kan berättas, att inget av de två barnen till att börja med visade sig andligt eller moraliskt präglad av upplevelsen. Särskilt pojken var i många avseenden fram till sin död ganska oförbätterlig, och det var först under sina sista klosterår som Mélanie nådde fram till ett heligt liv.

Maximin roade sig också vid åtminstone ett tillfälle med att alldeles förneka historien och hävda, att han ljugit ihop den. Detta till yttermera visso inför själve kyrkoherden i Ars, senare helgonförklarad, en man, som ansågs kunna läsa i alla själar. Kyrkoherden i Ars har själv berättat historien, som alltså icke kan betvivlas. Ändå är det tydligt, att pojken då måste ha ljugit: man förstår bara icke varför — efter alla tidigare erkännanden.

Att händelsen skulle göra ett utomordentligt starkt intryck på den primitiva befolkningen och på alla Frankrikes gammaldags fromma, är självklart. Lika intressant är den effekt, den haft på Frankrikes andliga elit. I

själva verket är La Salette en händelse, som betytt ofantligt mycket i Frankrikes andliga historia under 1800-talet, ja, ända fram till vår egen tid. Var man gräver i fransk andlig mark, skall man få kontakt med denna uppenbarelse och dess ekon i franska sinnen.

Jag skall ge några exempel.

En av de stora gestalterna i den katolska renässansen i Frankrike i detta sekel är ju officeren och författaren *Ernest Psichari*.<sup>1)</sup> I sin självbiografiska roman »Voyage du Centurion» skriver han:

»En dag fick han ett kort, som han läste med glädje men också med häpnad och oro. Det var en bild av den heliga jungfrun av Salette i tårar, och över kortet var skrivet: 'Maxence, vi har bett för dig uppe på detta heliga berg. Jag tror, att hon gråter för din skull, denna underbara jungfru, och att hon vill nå dig. Kommer du inte att lyssna?'».

Kortet var autentiskt: det skickades från La Salette av ingen mindre än Jacques Maritain; det skulle bli en viktig etapp i Ernest Psicharis marsch mot den kristna sanningen. Till att börja med glömde den unge officeren på sin afrikanska kommendering naturligtvis lätt nog hela händelsen. Det fanns andra kvinnor, som lockade honom, med andra medel: »Under tre dagar var han en slavinnas

<sup>1)</sup> Se om honom min bok »Den kristna falangen», I, 1934.



slav...» Men bilden av jungfrun kom tillbaka:

»När han trädde in i sitt tält igen, kom han plötsligt att tänka på sin vän Pierre-Marie (= Maritain), och åter trädde fram för honom bilden av den gråtande madonnan, som han nyligen hade fått sig tillsänd, och som ökenvinden hade ryckt iväg långt bort från honom. Han kände en ohygglig smärta — en smärta av en art, som var honom alldeles obekant. Hans hjärta, som alltid varit fullt av samvetsqual, fick nu pröva på en ny plåga — en mystisk, obeskrivlig plåga, där jord och himmel liksom förenades i en enda snyftning. Maxence hade många gånger gråtit över sig själv. Men från och med denna dag kunde inte hans blick skilja sig från den avlägsna kvinna, som måste gråta över människornas synder...»

Jacques Maritains hustru berättar, hur den dag kom, då Ernest Psichari bekände sin tro på knä inför en staty av Notre-Dame de la Salette, medan hon själv och hennes make låg på knä vid hans sida, skälvande av gripenhet. —

*Stanislas Fumet*, som skrivit skarpsinniga studier bland annat om Baudelaires kristendom och om Léon Bloy, och som själv många gånger vallfärdat till La Salette, kallar madonnan där »konvertiternas madonna» och tillägger:

»Hon har gåvan att få sådana hjärtan att finna vägen hem, vilka börjat skälva för Guds kallelse, och som vill komma längre på hans vägar.»

Han säger också:

»Man kan knappast föreställa sig, vilken dominerande roll Notre-Dame de la Salette har spelat i den andliga renässans, som man nu talar så mycket om, d. v. s. just de intellektuellas återvändande till Gud. Det är kanske bättre att icke nämna några namn. Det må räcka med att uttala, att jungfrun på La Salette kanske aldrig utövat en så mäktig verkan som just på sista tiden» (skrivet 1930).

Sällsam är också *Y.-K. Huysmans'* kontakt med Notre-Dame de la Salette.

Huysmans befann sig i en djup depression, efter att hans ungdoms väninna Anna Meunier hade internerats, och kom att anförtro sig åt en vigd men utstött präst, vilken påstod sig vara arvtagare till kättaren Vintras, och vilken liksom denne ansåg sig vara »Guds svärd» mot romerska kyrkan, vilken han ville »exorcisera». Det var den kuriöse och skrämmande abbé Jean-Antoine Boullan, vilken under den tid han satt fängslad i Vatikanen 1869 skrev ett slags bekännelse, vilken Huysmans upptäckte efter hans död, då madame Thibault (identisk med madame Bavoil i Huysmans' romaner!) överlämnade den dödes papper till honom. Denne svarte präst hade underligt nog en särskild sympati för La Salette.

När Huysmans, som då ännu icke trodde, frågade om det fanns några konkreta bevis för den övernaturliga verkligheten, svarade abbé Boullan med att peka dels på de ruskigheter, som Huysmans använt i sin roman »Là-bas» (där Boullan heter doktor Johannes), dels på vad som skedde på La Salette.

I sin roman »La cathédrale» har Huysmans beskrivit, hur han — som alltid — stöttes bort av bronsstatyernas smaklöshet och det djupt oandliga i utsmyckningen av den heliga platsen, men också hur han greps av den naiva tron hos de bedjande bondkvinnorna. Den raffinerade, perverse esteten stod andaktsfull och häpen inför denna autentiska, enkla religiositet:

»Durtal hade stått alldeles krossad inför denna tros strålgans. Det var alltså möjligt utanför den absoluta tystnaden och utanför klostren, högt uppe bland dessa toppar och pass mitt i denna folkmassa av sträva och stränga bönder, ständigt unga, ständigt lika fräscha själar, förblivande barnasjälar! Utan att kvinnorna själva visste om det, levde de det kontemplativa livet, förenade de sig med Gud, allt under det de på svindlande höjder grävde upp en liten åkers branta sluttning. De var på samma gång Lea och Rakel, Marta och Maria; och dessa kvinnor trodde barnsligt, hederligt, så som man trodde under medeltiden. Dessa människor med sina slitna känslor, sina tafatta föreställningar, som

knappt kunde uttrycka sig, knappt kunde läsa — de grät av kärlek inför det oåtkomliga, som de genom sin ödmjukhet, sin renhet tvang att avslöja sig, att visa sig för dem! Vad det var riktigt, att madonnan omhuldade dem och bland alla människor tog just dem till sina utvalda!»

Det var anblicken av dessa bondkvinnor, som stilla och under sång kom tågande upp för de väldiga alpväggarnas branta vägar för att bedja till sin madonna, som bröt den första bräschen i Huysmans' skepticism; hans nästa steg blev att besöka Ars och undersöka minnena av den undergörande kyrkoherden där.

Huysmans skrev också en bok om Notre-Dame de la Salette men lät alldeles före sin död bränna den. Lika svårt hade *Léon Bloy* att få sin första skrift om La Salette i tryck.

Léon Bloy är ett av de största litterära namn, som är knutna till La Salette. Till detta heliga berg lockades med en hemlighetsfull kraft också denne katolske enstöring, vilkens i samtiden föga uppmärksammade romaner under senare år fått en central plats i modern fransk litteratur. I hans liv spelar La Salette en absolut avgörande roll. Han var född samma år händelsen inträffade och räknade med ett mystiskt andligt band mellan sig och Notre-Dame de la Salette. Han kom dit två gånger tillsammans med den arma prostituerade, som han — efter att ha

missbrukat henne — band sig vid och heroiskt försökte föra fram till renheten och sanningen. Ingen<sup>1)</sup> har bättre skildrat det heliga berget än denne storartade prosaskribent, vars adjektiv exploderar som knytnävsslag i bordet eller åskor:

»Jag ville se detta ärorika berg, som profeternas drottningars fötter har berört, och där den helige Ande genom hennes mun framsagt den underbaraste hymn, som mänskligheten någonsin lyssnat till efter *Magnificat*<sup>2)</sup>. Jag vandrade upp mot denna avgrund av ljus en stormens dag i det ursinnigaste regn, utsatt för rasande vindar, mitt hopp orkan, mina tankars virvelstorm...»

»När jag kom upp på toppen och fick se Guds moder sitta på en sten och gråta i sina händer vid den lilla källa, som förefaller ha sitt upphov i hennes ögon, föll jag på knä intill barriären och utbröt i tårar och snyftningar och anropade henne, som kallades *Omnipotencia supplex*, om nåd. Hur länge varade denna min yrsel...? Jag vet det inte. När jag kom upp, hade det just börjat skymma; när jag reste mig, svag som en sjuklig hundraåring, var det svart natt... Å, mina vänner, vilket gudomligt intryck detta gjorde!

<sup>1)</sup> »Bloys torterade, våldsamma själ svävar över topparna som de örnar som ibland dyker upp häruppe», skriver Jaques Madaule.

<sup>2)</sup> Marias lovsång, Lukas I, 46 och följande.

Omkring mig människornas tystnad. Inget annat ljud än sorlet av den underbara källan, som förenade sig med den paradisiska melodien av alla fjällbäckarna och ibland också, långt borta, några kreaturs klingande skällor. Jag vet inte, hur jag skall kunna beskriva detta. Jag var som en människa utan synd, som just har dött — så till den grad var jag fri från lidande!

Viktigare är, att Léon Bloy trängt djupt in i uppenbarelsens andliga hemlighet.

Vad är det, som så skakar hjärtat inför bilden av denna Guds moder, som gråter över människornas synder?

Det är särskilt *en* bävande fråga, alla ställt sig på berget La Salette: Gråter man då bland de saliga? Kan tårar fällas bland de obefläckat lyckliga?

Ju mer tanken tränger in i problemet, dess mer avslöjar det sig som identiskt med den gudomliga kärlekens eget mysterium: La Salette har samma innebörd som Jesu-hjärta-uppenbarelserna. Vi kan fatta, och vi vet, att Gud är kärlek, men vår tanke kretsar fåfängt kring det högsta av alla mysterier, treenighetens. Det finns inga spänningar i denna gudomlighet, inga motsättningar. Jacques Maritain har en gång sagt:

»Om Notre-Dame grät, om hon talade, som hon gjorde, så beror detta på att i det teckensystem, som vi människor förmår fatta, ingenting annat skulle kunna bättre uttrycka

den obeskrivliga verkligheten av vad som sker i himlen.»

Det finns ingen annan föreställning — hur inadekvat den än kan vara, eftersom varken Jesus eller Maria nu *kan* känna lidande i vår mening! — som bättre tolkar Guds oändliga vrede och sorg över syndens art och hans oändliga medlidande med de syndiga människorna — »oss spetälska», säger Maritain — än den enkla bilden av Gudsmoan i tårar för våra synder, snart oförmögen att längre hålla sin sons arm. Man kan icke pressa dessa uttryck logiskt, ty Maria stöder icke Jesus, Maria lider icke, Maria gråter icke — men hemligheter, vilka vi icke förmår fatta, men vilkas verklighet vi upplever som de grundläggande i vårt och världens liv, får genom denna av de två bondbarnen sedda uppenbarelse en gripande konkretion.

Det var denna inblick i Guds kärleks och barmhärtighets väsen, som skakade Ernest Psichari i öknen. Det var denna stora hemlighet, som livet igenom blev förpliktande för Léon Bloy: när hans — mänskligt sett övermäktiga — svårigheter hotade att slå honom till marken, fann han krafter att ånyo gripa om sitt kors genom att minnas bilden av »la femme qui pleure», den rena jungfrun, Guds moder, som gråter för världens synder.

I en storslaget enkel passage har Léon Bloy en gång ställt sig inför madonnan som den lidande kärlekens representant:

»Min älskade härskarinna, jag . . . vill inte veta någonting annat än att du är smärtornas Moder, att hela ditt jordeliv bara var smärta, oändlig smärta, och att jag är ett av din smärtas barn. Jag har ställt mig i din tjänst såsom slav, jag har skänkt dig mitt jordiska och mitt andliga liv för att av dig utverka min och andra människors helgelse. Det är bara så och i den egenskapen som jag kan tala till dig. Jag saknar tro, hopp och kärlek. Jag förmår inte bedja, och jag vet ingenting om bot. Jag ser ingen förtjänst hos mig själv, ingen verkligt god handling, som skulle kunna göra mig behaglig för Gud, men *detta* är jag: en smärtans son. Du vet, att en gång, för mer än trettio år sedan, lydde jag en impuls, som med visshet kom från dig, och tog på mig all tänkbar smärta. Tack vare detta är jag förvissad om att min smärta, som har varit stor och oavlåtlig, kan erbjudas dig tillbaka. Ös ur denna rikedom för att betala mina skulder och deras, vilka jag älskar! Och, om Gud tillåter det, låt mig vara ditt vittne i dödens stund!»

## 3

»Un être se réalise plus complètement dans l'état de passion que dans l'état d'inertie et dans l'état de tranquillité. La douleur aussi est une perfection», säger Paul Claudel med tanke på Notre-Dame de la Salette. Det betyder: ett väsen förverkligar sig fullständigare



i ett tillstånd av lidande än i ett tillstånd av sysslöshet eller vila; även smärtan är en fullkomlighet.

Uttalandet antyder den djupaste aspekten på den gråtande kvinnan på La Salette. Maria har alltid förmått slå en bro mellan sig och sin son, hon har alltid varit den stora förbedjerskan: millioner människor har nått till henne, innan de kunnat nå vidare till hennes son. Men så som hon uppenbarade sig på La Salette, klargjorde hon i en enkel, otvetydig symbol arten av den kärlek, som är världens hjärta — kärleken, som lider, som lider allt även för den uslaste människa.

Stiger man en höstdag in i det väldiga pilgrimshärbärget, stinker huset av orenlighet och mänsklig försummelse. Rummen är frånstötande, det rinner fukt utför de spruckna väggarna, latrintunnor står otömda i de långa korridorerna. Även den som lätt inser svårigheten att ordna en rationell hygien på dessa höjder, och som alls icke vill beklaga sig över någon bristande komfort, fattar motsättningen mellan denna uppträngande människo-värld och jungfrun, som här en dag visade sig för två barn, som en symbol. Även när människan höjer sig över sin vardag, är hon obeskrivligt smutsig, obeskrivligt motbudande. Hur måste hon inte te sig för den som själv är ren? Men till dessa människor sänker sig det gudomliga, Gud går i människo-gestalt in bland dessa förvildade och fallna

människor, besluten att dela deras villkor och att dö för dem. Och när trots korsöden, genom århundradena oblodigt upprepad i mäss-offret, mänskligheten fortsätter och forcerar sin vilda framfart, uppenbarar sig Guds moder själv för människorna — d. v. s. för de barn bland dem, som ännu förmår se och höra henne. Varje gång detta sker — i La Salette, i Lourdes och i Fatima — skyndar sig mänskligheten att förneka, vantolka, förlöjliga och bespotta.

Karl Marx arbetade just på sitt kommunistiska manifest. Kyrkorna tömdes i västerlandet. Avfallet grep omkring sig med ohygglig fart.

I detta ögonblick, just som den moderna tiden med allt dess elände trängde in, uppenbarade sig Guds moder — icke i sin glans eller i sin makt<sup>1)</sup> utan i den enkla bilden av en moder i tårar.

---

<sup>1)</sup> »Son amour ne nous obtient pas seulement les biens éternels. Toute la nature lui est soumise, tous les biens que la bonté de Dieu a créés pour les nécessités temporelles des hommes, Marie en dispose souverainement, parce que ces biens sont aussi sanctifiés par la Rédemption de son Fils et ordonnés au salut des enfants de Dieu» (père Lutz).

## X

### KATOLSKT OCH LUTHERSKT

---

#### 1

Biskop Anders Nygren har under de sista decennierna väckt uppseende långt utanför Sveriges gränser genom en skarp gränsdragning mellan lutherskt och katolskt.

I en kort sammanfattning torde hans mening vara följande:

Reformationens grundkritik riktade sig icke, som ofta hävdas, mot katolicismens tillfälliga degeneration, mot tidens missbruk av ena eller andra slaget. Luthers egentliga invändning gällde själva den katolska fromhetens art, den riktade sig mot dess idealform, som enligt reformatorns övertygelse var en förvrängning av det rätta gudsförhållandet. Nygren talar i detta sammanhang om Luthers »kopernikanska omvälvning».

Det gudsförhållande, som Luther fann i den katolska kyrkan var, menar Nygren, väsentligen av egocentrisk art. Luthers betydelse ligger framför allt däri, att hos honom religionens teocentriska tendens fullkomligt slagit igenom. I urkristendomen var Gud det religiösa förhållandets centrum, på en gång grund

och mål, den *av* vilken och *till* vilken allting är. Men på två sätt var en urspåring in i den egocentriska religionen möjlig: å ena sidan den *moralistiska* urspåringen, där människan själv blir frälsningens grund genom sina egna prestationer, genom sina goda och förtjänstfulla verk; å andra sidan den *eudaimonistiska* urspåringen, där människans lycka och människans salighet blir målet för gudsgemenskapen. Båda dessa urspåringar inträffar, enligt Nygren, mycket tidigt i den katolska kristendomen:

»Om man vill bringa Luthers förhållande till katolicismen på dess allra kortaste formel, så skulle man kunna säga: den katolska kristendomen är *egocentrisk*, den reformatoriska är *teocentrisk*. För katolicismen står människan i sista hand i det religiösa förhållandets medelpunkt, för Luther står Gud i medelpunkten. När Luther går till kamp mot katolicismen, så är det i grunden den egocentriska religionen som han vill träffa och tillintetgöra.»

Ser man på en central Lutherskrift som hans föreläsning över Romarebrevet 1515—1516, finner man där, vad han anser vara sin nya uppfattning av rättfärdiggörelsen.

»Detta brevs summa», säger Luther här, »är att förstöra, utrota och förinta all köttslig vishet och rättfärdighet.»

Luther riktar sig här uttryckligen inte bara mot den fariseiska rättfärdigheten; han

betonar, att det gäller *all* vår rättfärdighet, »den må övas än så uppriktigt och av hjärtat» samt av »verklig kärlek till dygden». Felet ligger i dess egocentriska kärna.

I Romarbrevet får vi lära oss motsatsen:

»Ty därom är frågan, att vår rättfärdighet och vishet skall tillintetgöras och utrotas ur våra hjärtan . . . Krossas, förstöras och fördärvas skall allt, som är i oss, d. v. s. allt, som behagar oss, emedan det härstammar från och ligger i oss; och uppbyggas skall allt, som är utanför oss i Kristus.»

Det betyder, att Gud vill göra oss saliga icke genom egen utan genom främmande rättfärdighet — »genom en rättfärdighet, som icke kommer från oss, utan som kommer annorstädes ifrån, som icke heller har sitt hemvist på vår jord utan kommer från himmelen. Denna rättfärdighet, som kommer helt och hållet utifrån och är oss fullkomligt främmande — den måste man lära. Och därför måste först den egna och personliga rättfärdigheten utrotas».

I sina förklaringar till första budet utlägger Luther klart sin syn:

»Gud säger: Jag vill vara din Gud, vill göra dig salig. Jag vill hjälpa dig, och detta av idel nåd; du får icke förtjäna det av mig, icke upprätta någon gudstjänst i egen självtillräcklighet. 'Du skall icke hava den berömmelsen inför mig, att du skulle köpa något av mig genom din förtjänst; jag vill icke se

på din tjänst. Skall jag vara din Gud, så giver jag dig allt för intet.' Den verkkelige däremot säger till Gud: 'Betala mig', liksom om Gud vore en krämare som sålde sitt himmelrike.»

Med denna motivering avvisar Luther också den katolska kyrkans gudstjänster och andliga övningar. De är självalda och ego-centriska; de är avguderi.

»Vad säger Herren Gud därtill? Jag vill alls icke veta av eder gudstjänst, ty den är idel avguderi. Varje självald gudstjänst, den må än så mycket smycka sig med det gudomliga namnet, är dock behäftad med den arten och egenskapen, att människan vill bli salig genom sin egen gärning. Genom den självtagna gudstjänsten föras människorna tillbaka till sig själva.»

\*

Välbekant för den bildade allmänheten är, hur biskop Nygren i sitt arbete »Den kristna kärlekstanken genom tiderna, Eros och Agape» stött denna teori genom en genomgång av eros- och agapemotiven i kamp från urkristendomen fram till Luther. Han har icke kunnat hejdas av det faktum, att erosmotivet möter redan hos Paulus; han drar sig icke för att påstå, att när en kyrkofader skrivit agape, så *menar* han egentligen eros; järnhårt fortsätter han sin bevisning för att ingen före Luther rätt förstått urkristendomens och evangeliets intentioner.

Till detta är bland annat två saker att säga.

Om detta vore riktigt, om det vore riktigt, att den katolska gudstjänsten vore »självald» — hur kan man då acceptera den svenska teologiens syn på kyrkan såsom grundlagd av Kristus själv, vilken jag skall behandla i ett senare avsnitt av detta kapitel? Om kyrkan verkligen är Kristi kropp — och därom är numera katolsk och ledande svensk protestantisk teologi ense — hur kan då en munk på 1500-talet, som bryter sina klosterlöften, sina löften till Gud, tillvälla sig rätten att korrigera och amputera denna heliga organism? Och: *om* han har denna rätt, har man i varje fall icke rätt att tala om kyrkan såsom Kristi kropp.

Och för det andra: hur kommer det sig, att varje katolsk handbok, varje katolsk elementär handledning, alla katolska kyrkolärare och helgon på det mest energiska bekämpar just denna egocentriska kristendoms-tolkning, som Anders Nygren anser vara den typiskt katolska? I föregående avsnitt av denna bok har jag haft tillfälle att peka på hur helgonen intensivt varnar den kristne för att älska sin glädje i Gud mer än Gud själv, hur de inskräper, att de av egen kraft ingenting förmår. Om någon i den katolska världen skulle framställa Anders Nygrens tolkning av katolicismen som den genuina kris-

tendomen, skulle han omedelbart bekämpas av alla präster och teologer inom räckhåll.

Denna egendomliga motsättning kan endast bero på att Nygren icke trängt tillräckligt långt ned i de katolska motiven, att han fäster sig ensidigt vid det formella och icke erkänner de djupaste intentionerna. För en vanlig kristen är det ju — för hans praktiska handlande — ganska likgiltigt, om han tror, att Guds nåd frälsar honom utan förtjänst, eller om han tror, att Guds nåd oförtjänt tränger in i honom och därefter ger honom en möjlighet till frälsning. I båda fallen menar man ju, att människan själv av egen kraft intet förmår.

Men hellre än att diskutera dessa teologiska frågor vill jag med ett konkret exempel av högsta aktualitet pröva, om Nygrens kritik är berättigad eller icke. Jag tänker på den heliga Teresa av Jesus-barnet och hennes teologi. Ty, som starkast framhävts av abbé Combes<sup>1)</sup>, har Teresa också sin egen teologi, som icke saknar originella drag. Den åskådning, som jag nu skall i korthet referera för att läsaren må kunna döma, om den är ego-centrisk eller icke, är det, som väckt millioner katolikers glädje och tacksamhet, som godkänts av de högsta katolska myndigheter och

<sup>1)</sup> Introduction à la spiritualité de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, 1946.



utan reservation accepterats som fullgott uttryck för katolsk syn av påven.

\*

Vid en första bekantskap med Teresas stränghet mot sig själv och andra kan det kanske förefalla, som om Anders Nygren skulle ha rätt: syftar icke allt detta till merit-samlande, verkar här icke en fundamental, egocentrisk intention? Men tränger man närmare Teresa av Jesus-barnet, skall man finna, att hennes teologi är alldeles lika teocentrisk som alla andra helgons. Hon kallar sin teologi för »den lilla vägen». Detta uttryck får icke associeras till den flora av småborgerliga, delvis rätt smaklösa uttryck och formler, som tillhörde Teresas miljö och den tid, i vilken hon levde; Ida Görres har med stor skärpa visat, hur Teresas verkliga originalitet ingenting har att göra med dessa småsentimentala och stundom larviga drag, som vissa bland hennes anhängare kommit att alltför mycket fästa sig vid. Det finns ingenting av smånäpenhet eller sentimentalitet i Teresas intentioner. Redan som barn visste hon, att vad hon ville bli var »ett stort helgon».

Samtidigt med detta kände den unga flickan en skräck för att icke kunna hålla måttet, att kränka Guds majestät; detta förde henne in i flera allvarliga kriser. Men envist höll hon fast vid möjligheten av en seger:

»Jag kommer aldrig att låta mitt mod nedslås.»

»Vår Gud skulle aldrig inge oss en längtan, som icke kan förverkligas.»

»Jag kan alltså, trots min obetydlighet, hoppas på helighet.»

»Att bli större, det är omöjligt. Jag måste stå ut med mig, sådan jag är, *med* mina otaliga ofullkomligheter.»

Observera — gärna ur strängt luthersk synvinkel — det sista uttalandet! I själva verket är Teresas stora upptäckt den, att människonaturen är radikalt oförmögen att genom askes höja sig till fullkomlighet, till förening med Gud. Innehållet i hennes egen teologi, hennes »lilla väg», är: det finns en mystisk väg, där själen icke gör någonting annat än låter Gud själv handla. Teresa fäster sig vid skriftens ord om barnen och deras närhet till Gud. Gud väntade och krävde alltså icke, att barnen först skulle bli vuxna för att ta dem till sig!

När Teresa trots sin ungdom blev novismästarinna i sitt kloster, upptäckte hon genast, att denna uppgift vida översteg hennes egna krafter. Men hon hittade snart vägen:

»Jag placerade mig mycket snabbt i Guds armar, och jag gjorde som de små barnen, vilka, när de blir rädda för någonting, kryper in med sina blonda huvuden mot sin fars skuldra; och jag sade . . .»

Fortsättningen är av stor vikt:

»Herre, du ser, jag är alldeles för liten för att kunna föda dina barn; om du genom mig vill skänka var och en av dem, vad hon behöver, så fyll du min lilla hand; och utan att lämna dina armar, utan att ens vända bort huvudet, skall jag dela ut dina gåvor till den själ, som kommer för att begära sin näring av mig. Om hon finner den vara i hennes smak, skall jag förstå, att det icke är mig utan dig hon skall tacka; men om hon tvärtom finner, vad jag ger, bittert, kommer min frid inte att rubbas; jag skall försöka övertyga henne om att denna näring kommer från dig och väl akta mig för att söka en annan åt henne.»

Det andliga barnskapet betyder för Teresa medvetandet om återlösningens oförtjänta karaktär och sökandet efter denna nåd såsom oförtjänt.

Någon frågade Teresa, vad hon menade med att förbli ett litet barn.

Hon svarade:

»Det är att känna sin intighet, att vänta sig allting av Gud, som ett litet barn, som väntar sig allt av sin far; det är att inte oroa sig för någonting. Även bland fattiga ger man barnet, vad det behöver; men så fort det har blivit vuxet, vill inte fadern längre föda det utan säger: 'Arbeta nu själv, nu kan du klara dig själv!' Det är för att slippa höra detta, som jag aldrig har velat bli stor, ty jag har

känt mig oförmögen att förtjäna mitt liv, himmelens eviga liv. Jag har därför förblivit liten och har inte sysslat med någonting annat än att plocka dessa blommor, dessa kärlekens och offrets blommor och skänka dem åt Gud till hans behag. Att vara liten, det är att inte ens tillräkna sig de dygder, som man förmår praktisera, i den tron att man förmår någonting själv, utan att erkänna, att Gud lägger denna dygdens gåva i sitt lilla barns hand, för att det skall kunna använda den vid behov; men det är alltjämt Guds gåva. Det är slutligen att inte nedslås av sina fel, ty barnen faller ofta, men de är alltför små för att kunna göra sig riktigt illa.»

När man en gång frågade henne om den väg, som hon skulle vilja lära själarna att gå efter sin död, svarade hon:

»Det är det andliga barnskapets väg, det är tillitens och den totala överlåtelsens väg. Jag vill lära dem de små medel, som har lyckats så bra i mitt eget fall, säga dem, att det bara finns *en* sak att göra här på jorden: att kasta till Jesus de små offrens gåvor.»

Den 15 juli 1897 talar man om för henne, att hon kanske skall dö dagen därpå, dagen för festen för Notre-Dame av Carmel, efter kommunionen. Hon svarar:

»Dö av kärlek efter kommunionen, det är alldeles för vackert för mig; de små själarna kan inte göra efter någonting sådant.»

Abbé Combes försöker sammanfatta innehållet i Teresas lilla väg i följande fem punkter, som sannolikt icke ens den mest rättrogne nygrenlärjunge skulle ha någonting att invända emot, och där den egocentriska kärnan förefaller ganska obefintlig:

1. Den lilla vägen är vägen för de själar, som är och känner sig små inför Gud.

2. Den lilla vägen kräver alls ingen exceptionell nåd, som skulle kunna betyda en risk för själen att mista sin känsla av intighet.

3. Den lilla vägen är en kort och snabb väg.

4. Den lilla vägen betyder, att själen icke strävar efter att växa genom egna ansträngningar, utan att den accepterar sin litenhet och gläder sig åt den; eftersom själen känner sin oförmåga väntar — och får — den av Gud hela sin storhet.

5. Den lilla vägen är en väg, där själen bäres av Gud, och där själen reducerar sina egna initiativ till ett minimum; den inskränker sig till att älska och göra alla de små offer, som den lilla vägen kan ge tillfälle till.

\*

Till detta endast ytterligare ett klargörande citat. Den 11 juli 1897 sade Teresa till sin syster, Mère Agnès de Jésus:

»Man skulle kunna tro, att det är därför att jag blivit bevarad från dödssynden, som jag har en så stor tillit till Gud. Säg dem då, min moder, att även om jag hade begått alla

tänkbara brott, skulle jag ändå hysa alldeles samma tillit; jag skulle känna, att denna mängd kränkningar av Gud icke skulle vara mer än en vattendroppe, kastad i en brinnande ugn.»

\*

Märk nu, att detta icke är något undantag, någonting originellt eller avvikande! Teresa är tvärtom typisk för modern katolsk fromhet. Nygren må göra vilka logiska distinktioner han vill i kyrkofädernas uttalanden — han skall nog korrigeras av katolska teologer när andra delen av hans verk kommit på franska! — men för var och en, som är förtrogen med levande katolsk fromhet, är det närmast roande att möta denna beskyllning för egocentricitet.

Det finns emellertid ingen anledning att uppröras över en framställning, som varje katolik måste uppfatta som en förvanskning, eftersom den strider mot allt vad kyrkan tiderna igenom har lärt. Tvärtom ger detta anledning till att känna en stor glädje: är verkligheten på en så avgörande punkt skillnaden mellan genuin protestantisk och katolsk tro så obetydlig? Är det inte värre differenser, som skiljer kyrkan från alla de protestantiska sekterna? Har man en gång fått upp ögat för denna möjlighet, går man med iver till de andra klassiska tvistfrågorna för att se, vad de noga besett innehåller. Kanske är också dessa ööverensstämmelser konstlade?

Med detta skall icke förnekas, att det fortfarande finns punkter, där katolskt och protestantiskt *icke* kan förenas, men det torde vara tillåtet att med glädje peka på de punkter, där Kyrkan och protestantismen kommit varandra närmare — utan att någon av dem gett efter på sin grundintention. Kan Teresa av Jesus-barnet, som är en god representant för modern katolsk fromhet, accepteras såsom teocentrisk av en kritiker som Anders Nygren, så räcker detta ganska långt.

Ändå finns det en annan tvistepunkt, som erbjuder ännu större överraskningar.

## 2

Den andra punkt, där — åtminstone i allmänna medvetandet — en klar oförenlighet framträder mellan romersk och protestantisk syn är traditionen och kyrkan. Ett oändligt antal stämmor har sedan reformationen hävdad, att den enskilde i sista hand står ensam inför Gud, och att han icke är skyldig att söka någon mellanhand mellan Gud och sin egen själ. Han har full rätt att gå direkt till bibeln och ta lärdom av dess utsagor. Tor Andræ citerar, vad han kallar »den berömda protestationsformeln»:

»I saker, som röra Guds ära och själars salighet, måste envar stå för sig själv inför Gud och giva räkenskap endast inför honom.»

Och biskop Andræ, den mest protestantiske bland våra biskopar, tillägger:

»Det är den religiösa frihetens adelsbrev. Att prisge den förmån, som där vunnits åt världen, vore att svika vår egen historiska kallelse, andligt högförräderi, som i någon mening ovillkorligen måste medföra livets och ärans förlust.»

Det är denna ståndpunkt, som gett upphov till protestantismens uppsplittring i hundratals sekter och delkonfessioner.

Den romerska ståndpunkten är en annan. Man kan illustrera den genom att referera ett exempel, som biskop Andræ själv framdrar. Den store engelske konvertiten, senare kardinalen, Newman beskylldes en gång av Kingsley för bristande intellektuell redlighet: det måste vara omöjligt för honom att verkligen tro den katolska kyrkans alla dogmer.

Newman svarade med en försäkran, att han efter sin omvändelse aldrig ett ögonblick tvivlat på sanningen av kyrkans läror. Varje lärosats, protestantisk eller katolsk, innesluter, menar han, intellektuella svårigheter. Ingen bereder tanken större svårigheter än den om Guds existens, och ingen omfattar dock den troende själen med större visshet. Intellektuella svårigheter är inte detsamma som tvivel. Den yttersta grund, som garanterar dogmernas sanning och gör tvivel till en omöjlighet, även där tanken står inför olösliga gåtor, är för Newman självklar och ofrånkomlig liksom Guds egen tillvaro. Det är sanningen om *kyrkan* som den ofelbara



auktoriteten och vägledaren i alla frågor. Det är helt enkelt otänkbart, att Gud skulle ha underlåtit att i världen införa en instans, som har makt att hindra det mänskliga förnuftet i den flykt från den religiösa verkligheten, som till sist betyder även dess eget självmord. Men kyrkan vet, att den vägledning, hon kan skänka, i sista hand icke beror på predikan eller undervisning utan på en »nåd, meddelad direkt från ovan, vilken kyrkan förvaltar».

Detta innebär bland annat, att traditionen tillerkännes ett slags prioritet framför Bibelns skrifter — en tanke, som förefaller gammalprotestanten hädisk. Skulle man behöva lyssna till någon annan för att förstå Guds eget ord? Oxfordgruppen har länge haft en liknande uppfattning. Katolska kyrkan svarar på denna fråga lugnt: ja. Det är icke Bibeln, som gett oss traditionen, det är traditionen, som gett oss Bibeln. Ur ett flertal skrifter valde kyrkan, stödd av sin erfarenhet, sin tradition, ut ett visst antal och förklarade dessa stå i särklass.

Om nu traditionen tillerkänts en sådan auktoritet, att vi utan vidare erkänner dess rätt att fixera de heliga skrifterna — varför skulle man då antaga, att denna auktoritet senare skulle ha övergivit den av Kristus själv grundade kyrkan?

I stället för att tillerkänna Kristi kyrka ensam auktoriteten att tolka den Bibel, som samma kyrka fixerat, föredrar protestanten

att tillskriva sitt eget förnuft denna auktoritet. Var och en får tolka bibeln, som han vill. Baptisten tolkar den på sitt sätt, pingstvännen på ett annat, religiösa reformförbundet på ett tredje. Varje tid — och snart sagt varje myndig kristen — måste tolka Bibeln på sitt eget sätt. Det finns följaktligen icke på detta område någon som helst fasthet — århundradena igenom kommer ivriga protestantiska röster att kräva, att dogmerna skall anpassas efter de vetenskapliga läror, som för ögonblicket är på modet.

Det är bl. a. detta, som den s. k. religiösa friheten innebär. Av en stor majoritet av vårt folk anses denna frihet vara det högsta värde, vår kyrka kan skänka sina medlemmar.

Uppenbart är, att här går en gräns, som förefaller tämligen oöverstiglig, mellan romersk-katolsk och protestantisk syn. Ty Rom kommer aldrig ett ögonblick att ändra mening — varken i detta eller andra stycken. Protestantismens frihetsbegrepp innebär däremot rätten att vid varje tillfälle ändra mening. Medan den katolska teologien står fast — även om den ständigt vidgas och fördjupas — växlar den protestantiska med nästan samma snabbhet som dam-moderna.

Det intressanta är nu, att den klyfta, som här markerats mellan protestantiskt och romerskt-katolskt, under de sista decennierna på ett alldeles oväntat sätt börjat överbyggas.

Icke av romerska teologer — en romersk teologi, som ändrar signaler, är en grotesk tanke. Men av svenska teologer. Ännu torde det icke ha gått upp för den stora massan av svenska kyrkokristna, vilken revolution som särskilt professor Anders Friedrichsen i Uppsala och hans lärjungar men också kyrkoherde Gunnar Rosendal och hans mycket inflytelserika skara anhängare av »högkyrklig» typ genomfört på just denna punkt. I en situation, då man knappast såg någon möjlighet för protestantisk och katolsk syn att komma varandra närmare, slog det protestantiska tänkandet plötsligt en bro över avgrunden; det visade sig, att om protestantisk tro utan tanke på kompromiss endast fördjupade sina egna frågeställningar, så befann den sig plötsligt oväntat nära den katolska synen. En av de punkter, där motsättningen länge tett sig som oförsonligast, blev just det område, där en alldeles ny *consensus* smärtfritt och utan kompromisser kunde etableras. Man undrar inte på att denna svenska teologi f. n. är föremål för ivrigt studium särskilt inom den franska katolicismen.

När Friedrich Heiler skrev sitt stora verk om katolicismen — av vilken han ger en så inspirerad tolkning, att denna bok bevisligen lockat många läsare icke *från* utan *till* Rom! — var en av hans viktigaste invändningar den, att Jesus naturligtvis aldrig grundat

någon kyrka.<sup>1)</sup> Denna åskådning har svensk teologi nu totalt övergivit. Numera anses bland ledande svenska teologer, att kyrkan ingalunda är någonting för Nya testamentet sekundärt. Kyrkan kommer — jag följer här en sammanfattning av biskop Aulén — icke till stånd genom något slags sammanslutning mellan enskilda kristna, och den har icke sin grund i enskilda individers religiösa eller moraliska kvalifikationer. Den är tvärtom fast förankrad i Jesu förkunnelse och gärning, vilken syftar till upprättandet av »det sanna Israel» och därmed till en ny gemenskap, ett »nytt förbund». Enligt Nya testamentets syn är Kristus därefter, efter påsk och pingst, oupplösligen förbunden med sin kyrka. Han är ett med henne. Kyrkan är »Kristi kropp», »det sanna vinträdet» etc. Att bli kristen är att inlemmas i kyrkans gemenskap. Genom Anden utövar Kristus sin verksamhet i kyrkan, och de redskap, han därvid använder, är Ordet — närmast den apostoliska förkunnelsen — sakramenten, ämbetet och kulten.

Allt detta tänkes realistiskt: det finns ingen annan kyrka än denna faktiska, konkreta påskens och pingstens kyrka. Alla en

<sup>1)</sup> »Jesus kan icke vara den egentlige stiftaren av den katolska världskyrkan ty han lever i tron på ett nära förestående slut; hans evangelium är överkyrkligt och okyrkligt». — »Jesu evangelium och den romerska världskyrkan förenas icke av något inre band; mellan dessa två gapar en avgrund».

senare tids distinktioner mellan en »synlig» och en »osynlig», en empirisk och en ideell kyrka, är främmande för Nya testamentet.

En av Anton Friedrichsens lärjungar, docenten Åke Ström, har i sin avhandling »Vetekornet» (1944) ytterligare skärpt denna syn. Nya testamentets syn på kyrkan kan enligt denne författare sammanfattas på följande sätt:

Liksom Jesus under jordelivet är *Messias designatus*, som blott i fördold form hälsas såsom konung, så är också hans lärjungar under hans livstid blott en *ecclesia designata* och blir först efter hans död och Andens utgjutande en kyrka i verklig mening. Ordet, sakramenten, ämbetet och kulten är de vägar, på vilka Herren genom Anden kollektivt utövar samma funktioner, som han under sin livstid utförde individuellt. Det »nya folk», som kyrkan utgör, konstitueras av dopet. Det är ett »utvalt» och »heligt» folk. Utväljandet är oberoende av moraliska kvalifikationer men ställer å andra sidan de starkaste moraliska krav. Dopot uppfattas som en oförskylld gåva, porten till det kristna livet. Men ur dopets faktum springer det etiska kravet fram. Med denna grundsyn är barndopet den naturliga dopformen.

Man kan fatta, att denna åskådning — som jag här återgivit efter biskop Auléns referat för att icke riskera något missförstånd — radikalt måste avvisas av de svenska sek-

terna. Blev den känd, skulle den sannolikt också stöta stora mängder svenska statskyrkokristna. Men det förefaller sannolikt, att hela den dominerande gruppen präster i de yngre generationerna ser saken på samma sätt som docent Ström. Om ytterligare tio eller tjugo år kommer förmodligen svenska kyrkan att helt ha anammat denna grundsyn. Det betyder ett uppgivande av protestantiska älskingsföreställningar med månghundraårig hävd.

Det märkliga är nu, att denna grundåskådning kommer den romersk-katolska så nära, att man har svårt att egentligen se någon som helst skillnad. Exakt detta har Rom lärt i alla århundraden — i regel under förbittrade protester från lutherskt håll. Detta förhållande fick en drastisk belysning i den granskning, som fakultetsopponenten docent C. M. Edsman ägnat docent Ströms avhandling.<sup>1)</sup> Han gör där en jämförelse mellan docenten Ströms och påvens syn på kyrkan som Kristi kropp. Han bygger på Pius XII:s rundskrivelse »Mystici Corporis Christi» (svensk övers. 1944) och säger, att »enklare, klarare och mera sansade ord i den stormiga debatten om denna fråga får man leta efter». Encyklikans utförliga rubrik är »Jesu mystiska Kropp och vår förbindelse med Kristus genom denna».

<sup>1)</sup> Artikeln »Evangeliskt och katolskt om kyrkan» i Svensk teologisk kvartalsskrift, 1945, häfte 4.

Edsman påpekar, att kollektivet alltså icke utan vidare är identiskt med Kristus. Han pekar också på ett annat uttalande:

»Denna lära ställer i sitt rätta ljus den aldrig till fyllest prisade nåden, att vi äro förbundna med ett så upphöjt Huvud.»

Pius XII talar om »*bilden* av Jesu Kristi mystiska Kropp», han säger att man kan »likna» kyrkan vid en kropp. Att hon kallas Jesu Kristi kropp, »framgår däraf, att det är Kristus, som är denna Kropps skapare, uppehållare och Frälsare». Han citerar Bellarmins ord om att benämningen Kristi Kropp icke endast får sin förklaring däri, att »Kristus måste kallas sin mystiska Kropps huvud, utan också däri, att Kristus till den grad uppehåller Kyrkan och *i viss mån* verkligen lever i henne, så att hon själv blir *liksom* en andra Kristus».

Denna uppfattning visar sig nu ganska nära överensstämma om icke med Ströms något ensidiga avhandling, där det individuella momentet nästan hotar att försvinna<sup>1)</sup>, så dock med den besinningsfullare protestantiska uppfattningen, känd t. ex. från Chichester-konferensen. Edsmans resultat är, att Ström i sin syn på kyrkan är mer katolsk än

<sup>1)</sup> Jesu ord om att bedja i »anda och sanning» ger Ström anledning hävda, att »blott kollektiv bön i gemenskap med kyrkan är rätt bön»; ett annat uttalande är: »Vi känna ingen annan förbindelse mellan Gud och den enskilde än kyrkan»; ett tredje: »*pistevein* betyder att vara kyrkomedlem».

påven själv! Och han ställer den märkliga frågan:

»När de frikyrkliga från kyrkligt håll anklagas för att ha brutit gemenskapen, kunna de svara med att hänvisa till sitt individualistiska församlingsbegrepp. Men vad skola de högkyrkliga lutheranerna genmäla emot samma beskyllning från den romersk-katolska kyrkans sida, om de ha principiellt samma kyrkobegrepp som denna?»

Vad betyder nu detta för synen på biskopsämbetet, på påven, på de stora kyrkomötenas auktoritet och i sista hand på Luthers sprängning av Kristi kyrka?

Utan att vilja föregripa den teologiska utvecklingen med några hypoteser kunde man kanske våga uttrycka sin glädje över vad som redan skett: ett förbluffande samförstånd om ting, som ännu för helt kort tid sedan gav anledning till förbittrade kontroverser mellan protestanter och katoliker. Om man ställer denna nya samstämmighet vid sidan av den heliga Teresas »lilla väg», som i viss mening kan sägas ha gjort »äkt-lutherska» tankegångar aktuella inom katolicismen — i själva verket finns ju dessa idéer sedan gammalt i kyrkan, även om den protestantiska kritiken inte velat se dem — kan man inte undgå den aningen, att någonting mycket viktigt håller på att ske. I århundraden har fromma kristna både inom kyrkan och inom protestantismen uppriktigt bett för ett samförstånd, och i vissa



praktiska sammanhang har också ett samarbete kunnat etableras. Men vad som nu sker, vågade den djärvaste fantast ännu för trettio år sedan inte drömma om, ännu mindre framställa som en förhoppning.

Om teologerna icke kan enas om rätta definitionen av Guds nåd, så kan de i varje fall gemensamt *uppleva* den nåd, som ligger i och bakom detta mirakulösa skeende.

## 3

Är avsikten med de föregående utredningarna att hävda, att katolskt och protestantiskt liv egentligen är betydligt mer i släkt, än man vanligen föreställer sig?

Nej.

Ser man på de rent teologiska tvistefrågorna, kan man visserligen iakttaga de mest glädjande närmanden, samtliga beroende på att protestantismen reviderat sig själv. Men ser man till det religiösa livet, blir saken en annan. Ty även den som älskar den svenska statskyrkan och har all respekt för dess ledande krafter, måste säga sig, att det är ett annat andligt klimat han möter i den katolska kyrkan. Det är inte så alldeles lätt att säga, varutinnan den stora skillnaden består — ändå förnimmes den med alla sinnen. Den är icke av moralisk art. Den har att göra med en obeskrivlig känsla av trygghet, orubblighet och fasthet i den katolska kyrkan, som den protestantiska aldrig kan erbjuda. Det är, som

om famnen blivit djupare, nåden än större, som om man plötsligt från en osäker ansats förts fram till själva urkällan. I protestantismen kan allting diskuteras, ändras och reformeras. Principiellt hindrar ingenting, att lutheranerna i kraft av sin frihetsprincip en vacker dag avskaffar själve — Luther! Varför inte? Hur kan detta undgå att skapa icke bara splittring utan också individuell osäkerhet? Om jeg ser på den svenska kyrkan, skiftande sina teologier som dammoder, splittrad i ett otal sekter, med ett nytt begrepp om vad som är synd i snart sagt varje socken, med hundratala varandra motstridande frälsningsvägar och moralpatent, med kyrkoherdar, som förnekar Kristi gudom — sprängd och sliten mellan Manfred Björkquist, Yngve Brilioth, Martin Liljeblad, Emanuel Linderholm, Karl Sandegård, Bo Giertz — så måste jag fråga mig: hur är den människa beskaffad, som ett ögonblick kan inbilla sig, att *detta* är Kristi sanna kyrka?

Skulle Kristus ha *velat* en splittrad kyrka?

När jag träder in i en protestantisk kyrka — och ett otal bland dem har jag älskat, icke minst träkyrkorna från 1600-talet i Mellan-Sverige — så ryser jag alltid. Var är Kristus själv? Varför står altaret tomt — som ett vanligt bord? Var finns den levande Kristus?

Det betyder: detta är icke i samma mening som en katolsk kyrka ett *heligt* rum. Just den kyrka, som ville överlåta allt åt Gud,

som ville inskränka människans egen insats till ett minimum, har utdrivit den Frälsare, på vilken allt skulle bero.

Jag hör icke till dem som lockats av de katolska kyrkornas påstådda estetiska överlägsenhet, som jag aldrig iakttagit. Jag tycker mig förstå, att de flesta kyrkor i Paris eller Rom är estetiskt motbjudande, att liturgien mycket ofta är försummad. För att fatta den sfär av helighet, som jag aldrig funnit i en protestantisk kyrka, måste jag komma till ett benediktinkloster i Paris. I en roman har jag låtit en figur uttrycka denna erfarenhet med några ord, som också må avsluta detta kapitel:

»Jag var efter min första gregorianska mässa som tillintetgjord. Inget estetiskt intryck, som jag mottagit, kan mäta sig med denna fulländat sköna stil. Ingen musik jag lyssnat till har efter detta smak av andlighet — knappast ens Bach. För första gången tyckte jag mig förstå, hur människan skall stå inför — och tala till — Gud.

Dessa dyningar i körsången . . . Dessa hemlighetsfulla svall . . . Med en rysning känner jag igen dem. De är min själs eget språk, som jag själv aldrig har talat . . . *Någon har talat detta språk förr i mitt hjärta.* Och mer än så — det är själens modersmål, det är mänsklighetens evigt giltiga språk, det enda, som helt uttrycker människans egentliga situation i världen, i historien och inför Gud . . .

Jag lyssnar morgon efter morgon betagen och skakad till dessa melodier, dessa klanger.

Dyningar och väldiga, dämpade svall...

Som havet slår och slår mot stranden — så tigger, vädjar och ber den gregorianska liturgien till Gud... Men dessa svall är också historiens — människosläktets hela öde speglas däri... Seklerna igenom har människan själv klagat och jublat på alldeles detta sätt inför sin Gud...

Den som hänförts och berusats av den stora 1800-talslyrikens förföriska klagan över sviken amour, kantstött högmod och krossade lyckodrämmar, rodnar, när han lyssnar till dessa ädla klanger. Här *finns* all sorg, all smärta — men inte högmodigt brusande, inte retoriskt självbespeglande, inte narcissistiskt självnjutande i smältande klanger — här möter en klagan, som *är* klagan och inte avnjuten smärta, ett jubel, som *är* jubel och inte virtuosprestationer för trumpet eller orgel och skallande tenor... I denna anonyma sång suckar människosläktet! Å, väldiga makt i denna våg av smärta, som sekel efter sekel stiger upp mot Gud! I denna liturgi andas kosmos i sin egen rytm, den skapade och fallna människans hela värld står här naken med sitt elände och sitt hopp. Hur kan man ersätta detta själens eget modersmål med kokande musikaliska kaskader? Vad rör oss denna larmande skönhet? Vad har vårt vilsna hjärta att skaffa med dessa skallande pipor?

Häpen har jag lyssnat till dessa Alleluia-variationer och försökt förstå deras hemlighet... Människans lovsånger till den eviga kärleken kan med nödvändighet icke bli till smattrande militärmusik eller smäktande tenorsolo... Här är själva jublet dämpat, vädjande... Du förnimmer ständigt under jublet sorgen över att det ohyggliga offret var nödvändigt... Ingenting fanns att jubla över, förrän det fruktansvärda hade skett — Guds son slaktad för våra synder... Därav jubelsångens dämpade art, dess renhet. Aldrig ett naivt, larmande jubel: *under segerklangen* hör du melankolien, sorgen. Den seger, som vi jublar över och lovsjunger, är dyrt köpt. Det fanns icke i världen ett högre pris.

Gå till benediktinerna och lev med i deras sång!

Den vet allt om din nöd. Och den inte bara uttrycker den lika naket och sant, som du själv skulle kunna göra — deras liturgiska språk är sannare än ditt eget, det öppnar skikt inom dig, som aldrig tidigare öppnats, du hör tonfall, som du vet är dina egna — men som du aldrig tidigare uppfattat, du känner igen varje kadens, varje nyans i förtvivlan, vemod eller jubel — allt är bara sannare, djupare och mer dig själv — än du själv någonsin varit.

Det är en djup trygghet att möta en annan människa, som delar dina erfarenheter, och som du kan känna dig förstådd av — eller

översätta dig själv till! Men här är du plötsligt — utan behov av förmedling eller översättning — upptagen i mänsklighetens egen gemenskap, här möter du en visdom, som gör dig mer förtrogen med dig själv, än du någonsin förr varit — här först känner du din djupa identitet med all klagan och all nöd genom seklerna, vaggas du in i en dyning, som alltid skall slå från tidens hav mot evigheten . . .»

---

## INNEHÅLL

---

### *Förord*

1. <i>Ronald Fangen och Oxfordgruppen</i> .....	9
2. <i>Om att vilja lida</i> .....	20
3. <i>»Det finns bara en väg . . .»</i> .....	39
4. <i>Det hände i Oxfordgruppen</i> .....	49
5. <i>Oxfordgruppen och Rom</i> .....	65
6. <i>Ett tjugofyraårigt helgon</i> .....	79
7. <i>En dominikan</i> .....	103
8. <i>Den andliga kärleken</i> .....	123
9. <i>Notre-Dame de la Salette</i> .....	149
10. <i>Katolskt och lutherskt</i> .....	171



