

Det kristliga samvetsbegreppet och dess historik.

Akademisk afhandling,

som med den högvördiga Teologiska Fakultetens
vid Kejserliga Alexanders-Universitetet i Finland samtycke

till offentlig granskning framställles

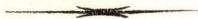
af

Gustaf Johansson,

Teolog. Doktor och Docent i Dogmatik och Moral.

i Hist.-filologiska lärosalen den 6 December 1876

p. v. t. f. m.



Helsingfors,

J. C. Frenckell & Son, 1876.



Samvetsbegreppets historik.

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“

(Kant.)

Medvetandet om samvetets väsende framträdde icke tydligare i folkens barndom, emedan man icke ännu under denna tid närmare uppmärksammade denna underbara företeelse inom andens verld. Något utbildadt samvetsbegrepp finnes derföre icke under historiens tidigare perioder, men väl möta oss tydliga spår af samvetets verksamhet öfverallt i mensklighetens lif. Redan i 1 Mos. 3, 3. framträder medvetandet om en högre, förpligtande norm. Då Gud bestraffar Kain för brodermordet, erkänner denne, synbarligen slagen af sitt samvete, sitt brott (4, 13). I Manus lagbok säges: „då först handlar menniskan sedligt rätt, då hon uppfyller de pligter, hvilka hennes eget inre föreskrifver henne, och hon handlar då bättre, än om hon rättar sig efter en yttre auktoritet.“ Med utomordentlig skönhet och styrka tecknas samvetsförpligtelsens obetingade giltighet af Sophokles i Antigone, hvilken frimodigt trotsar Kreons befallning, emedan hon vill och bör lyda heliga, icke skrifna, gudomliga lagar. Seneca säger: „sacer intra nos spiritus sedet, malorum, bonorum nostrorum observator et custos.“ Dylika talande vittnesbörd om samvetets verksamhet på olika tider och bland olika folk finnas i stor mängd, men insigten i samvetets väsende och medvetandet om dess betydelse för det sedligt-religiösa lifvet har blott småningom vunnit större klarhet.

Hedendomen erbjöd öfver hufvud icke någon tjenlig jordmån för samvetets utbildning. Företrädesvis var det den bristfulla och falska uppfattningen både af Gud och menniskan, som här utöfvade ett menligt inflytande. Styrkan af den förpligtelse, som innebor samvetet, och beskaffenheten af dess bedömande verksamhet beror i väsendtlig mån af gudsbegreppet, ty lagens anseende och helgd hvilat på lagstiftarens. Hvarest derföre gudsbegreppet är rent, hvarest menniskan står i förhållande till Kristendomens personlige Gud, der måste samvetsförpligtelsen vara oändligt mycket djupare och samvetets utsago af oändligt högre betydelse, än der hvarest gudsbegreppet är fördunkladt och vanställdt, hvarest menniskan står i förhållande till hedendomens pantheistiskt fattade gudaverld. Icke mindre menligt inverkade här den bristfulla uppfattningen af menniskan. I hedendomen ansågs blott ett fåtal bland menskligheten vara i besittning af sedlig frihet. Till och med Aristoteles delar menniskorna i verkligt förnuftiga och andligt ofria. Dessa sednare äro af naturen bestämda till slafvar, och det är dem nyttigt, att de andligt beherrskas af sin husbonde. Det rätta och tadelfria sättet att beherrska slafven är det tyranniska, hvars ändamål är husbondens fördel allena (Pol. I). Till slafven kan från husbondens sida lika litet ett förhållande af kärlek eller vänskap inträda, som till en häst eller oxe; dock kan, då slafven likväl är en menniska, en viss, ehuru blott mycket ringa, kärlek finnas till honom (Eth. Nic. VIII). Och till slaf är barbaren af naturen bestämd, Greken ej. Så djupt kunde hedendomen äfven i dess utmärktaste representanter misskänna *menniskan*. Emedan den sedliga frihetens väsende icke fattades af hedningen i dess sanning och djup, vågade han ej söka normen för sitt sedliga handlings-sätt i sitt eget inre, utan han förlade denna uteslutande i objektiva auktoritetsbestämningar, i heliga skrifter, i statens lagar, i den offentliga seden. Härigenom underkändes principiellt samvetets betydelse, och dess utbildning hämmades.

Blott under de perioder, då en brytning inträdde, och tron på de objektiva auktoriteternas helgd försvann, nödgades individen vända sig inåt, för att här söka en norm för sitt handlingssätt, och då erhöll samvetet en högre betydelse och en delvis utbildning. Med Kristendomen framträder det rätta gudsbegreppet och den sanna uppfattningen af människan, och här erhåller äfven samvetet sin fulla betydelse.

Den vetenskapliga forskningen har ännu icke närmare i det enskilda utredt, huru samvetet fattades af de äldsta kulturfolken, men vi kunna af deras sedligt-religiösa verldsåskådning öfver hufvud sluta till samvetsverksamhetens allmänna ståndpunkt och betydelse bland dem. Det **Kinesiska** folkets verldsåskådning äger intet högre mål för sedlig och religiös sträfvän. Tillvaron, sådan den är historiskt gifven, är det redan från fordomtima förverkligade idealet. Lika som naturlifvet fortgår i samma kretslopp, så fortlefver derföre äfven nationen sitt lif utan annat ändamål än vidmakt-hållandet af det bestående, och individen bör vara ett viljelöst hjul i „det himmelska rikets“ urverk. Den obetingade yttre lydnaden för familjelifvets och statens urgamla seder och lagar är här det högsta sedliga budet. En sådan verldsåskådning måste undertrycka samvetets verksamhet och omöjliggöra dess utbildning, ty den regelbundna yttre ordningen intager här samvetets plats. Mängden af bud, hvilka i det mest enskilda bestämma individens förhållande, vittnar äfven om bristen på hvarje högre inre norm för handlingen. Gudsbegreppet, hvilket äfven här, såsom i hedendomen öfver hufvud, är pantheistiskt, tillåter icke heller från religiös synpunkt någon högre utbildning af samvetsbegreppet.

Occidentens folk vilja utbilda och förädla verkligheten och se derföre mot det kommande, kinesen vill bevara det bestående, **hinduen** blickar tillbaka och vill upplösa det tillvarande i intet. Brahmanens högsta sedliga mål är personlighetens uppgående i Urbrahma, han vill „fördunsta lik daggdroppen, som dallrar på lotusbladet.“ Tillvaron i

mångfalden af dess företeelser är icke, såsom kinesen fattar den, god, utan ond; individen måste därför flykta bort från den, döda känsla, tanke och vilja — upphöra att vara sedlig personlighet. Brahmanismen ger ej åt *menniskan* något sedligt värde, utan blott åt vissa *menniskoklasser*. Buddhismen ger *hvarje* *menniska* samma sedliga uppgift, men här bör *menniskan* icke blott uppgå i den gudomliga ursubstansen, utan fullkomligt försvinna i Nirvana. Brahmanen späker sig sjelf för att återkomma till sitt urtillstånd i Brahma; Buddhisten lider i stum smärta och bidar förintelsen. Sedligheten är således i det sednare fallet med afseende å sitt slutmål ännu mera negativ. Då *menniskan* i den hinduiska verldsåskådningen afsigtligt flyr bort från den sedliga lifsförhållande, hvarest samvetet för sin spira, då personlighetens bevarande, och ännu mera dess positiva utbildande, är för *menniskan* det onda, så befinner sig samvetet i den mest ogynsamma sedliga atmosfär, och hvarje högre utbildning deraf är här omöjlig.

I **Egyptens** verldsåskådning vinner personligheten ett högre värde. Anden arbetar här på sin frigörelse från naturens band, och *menniskans* lif på jorden är en kamp för andens seger öfver materien, men denna seger vinnes först i döden. I underjorden herrskar Osiris, rättfärdighetens Gud, och här vinner den i sitt jordiska lif allvarligt kämpande *menniskan* sin fulländning och sällhet. Diodorus säger: „Egyptierna akta denna lifstid mycket ringa; lifvets boningar kalla de herbergen, men grafvarna eviga boningar.“ Derför byggde det egyptiska folket underbara, konstrika grafvar, medan det vanligen sjelft bodde i enkla hyddor. Dödsriket är här högsta målet för *menniskans* sträfvan; för detta kämpar och lider hon på jorden. Denna verldsåskådning var synbarligen gynsammare för samvetets verksamhet och utbildning, än Kinas och Indiens, ty *menniskan* äger här ett positivt mål för sedlig sträfvan, hvilket står utöfver den närvarande verkligheten och fordrar sedlig fulländning,

men detta mål omtöcknas af dödsrikets skuggor, och äfven här felades ett renare gudsbegrepp och en sannare insigt i människans väsende. Kastväsendet hämmade det sedliga lifvets utbildning, och den skarpt utpreglade traditionella seden trängde samvetet i bakgrunden.

I **Parsismen** fattar anden sig sjelf såsom den makt, hvilken beherrsakar naturen, och personlighetens fulländning vinnes här icke först i dödsriket, utan redan på jorden. Det onda tillhör icke heller mera naturens väsende, utan det har uppkommi följt af en personlig handling. Härigenom erhåller det sedliga en djupare betydelse, men det sedligt onda härleder sitt upphof från gudomen och befinner sig väsendt-ligen utom människan. Denna bör såsom den gode Gudens vapenbroder kämpa emot det onda och för det goda, hvilket sednare slutligen skall segra, då Soschiosch, hjälparen, uppenbaras. Denna verldsåskådning besjålas af sedligt allvar, och den danade en manlig handlingskraft; men samvetet kunde likväl icke här vinna någon högre utbildning, emedan människan till sin personlighet ansågs stå utom det ondas område, hvarigenom det sedliga arbetet beröfvades sin rot och sin kärna — personlighetens egen sedliga rening och förädling (Wuttke, Geschichte des Heidenthums; Handbuch der christlichen Sittenlehre).

Den dualism, som öfver hufvud genomgår den orientaliska verldsåskådningen, träder tillbaka i den **grekiska**. Väl förefans här en sådan, men den tillhörde den förgångna tiden. Den framträdde i Titanernas kamp mot Olympens Gudar, men sedan de upproriska blifvit af Jupiter nedstörtade i Tartarus, herrskar endrägt i tillvaron. Det sedliga består derföre i allmänhet i en harmonisk utveckling af det goda, icke tillika i en kamp mot det onda. Det sedliga idealet framträder i Grekeland högt och hänförande, men företrädesvis inom konstens område såsom föremål för estetisk njutning; verkligheten står oändligt långt från idealet. Åt detta sednare egnar Hellenen sin beundran, men han försöker

icke på allvar förverkliga det i lifvet. Han vill njuta af tillvarons skönhet, men vill ej ingå i det sedliga arbete, som erfordras för personlighetens djupare förädling, och därför vill han ej heller veta af det sedliga budet såsom en bjudande norm. Men detta misskännande af det ondas djupa verklighet i människans inre och i den sedliga världen utom henne och försummelsen att på allvar upptaga kampen mot det sedligt onda hämnade sig hårdt, ty detta onda frodades fruktansvärdt på Hellas sköna jord, och därför blef dess bildnings herrliga blomma så snart maskstungen och vissnad. Grekeland stod i följd häraf i sedligt hänseende lägre än mångt annat folk i hedendomen. Väl odlades och blomstrade många ädla dygder, men det sedliga lifvets skuggsida var ytterst mörk. Familjelifvet befann sig på en låg ståndpunkt, och äktenskapet var ringa aktadt. Hetären stod i den sednare perioden i högre anseende än maken. Till och med Plato kunde taga den nesligaste otukt i försvar. „Wo solche beklagenswerthe Verirrung im Einzelnen auftritt, wird sie immer Abscheu erregen und Verachtung erfahren; wo sie aber als Charakterzug eines ganzen Volkes erscheint, wo man kein Bedenken trägt, sie unumwunden zu gestehen und zu den Annehmlichkeiten zu zählen, ohne die das Leben öde und freudenleer sei, wo selbst die Koryphäen der Nation sich kaum über sie erheben können, wo das Gesetz selbst sie nicht verurtheilt sondern höchstens beschränkt, wo endlich die Jugend darin eine Quelle des Erwerbs findet und der Staat (durch Erhebung des πορνικὸν τέλος, Aeschin. 1,119) mit ihr theilt; da möchte man lieber von einem für unser sittliches Gefühl so grauenhaften Bilde das Auge ganz abwenden und zur Ehre der Menschheit an der Möglichkeit so verworfenen Treibens zweifeln“, säger Becker (Charikles II, 199, ed. 2. Nägelsbach, Die nachhomerische Theologie, sid. 236. f.). Det är tydligt, att en sedlig atmosfär, hvilken var uppblandad med så förderliga elementer, öfver hufvud icke kunde vara gynsam för samvetets utbildning. Men äfven en

annan omständighet utöfvade härvid en menlig inverkan. Menniskan var icke såsom individ, utan blott såsom statsborgare sedligt fri. Hon hade staten att tacka för sin tillvaro, sin bildning, sin religion, för allt, och därför borde hon äfven älska staten högre än allt annat och uppoffra allt för den. Uti det att vara en god medborgare uppgingo alla hennes pligter, och det djupare religiösa elementet, hvilket för samvetet är af samma betydelse, som luften för allt lefvande, trängdes här i bakgrunden. Objektiviteten erhöll härigenom en sådan makt öfver subjektet, att detta sednare gentemot denna objektivitet förlorade sin sjelfständighet, och samvetet ersattes därför af statens religion och lagar och samhällets sed. Dock erhöll personligheten i Hellas ett högre värde, och den sedliga friheten fattades här djupare, än i Orienten. Det förefans äfven därför ett ganska lifligt medvetande af samvetets verksamhet i den grekiska verldsåskådningen. Väl är normen för det sedliga omdömet objektivt gifven i folkets medvetande af det sedligt rätta, $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$, men redan tidigt framträda spår, som vittna om ett aktande på det egna sedliga medvetandet. Så säges: „σεβάσασατο γὰρ τόγε θυμῷ“ (Il. ζ, 167); „νεμεσσήθητε δὲ θυμῷ“ (Il. π, 544); „νεμεσσήθητε καὶ αὐτοὶ, ἄλλους τ' αἰδέσθητε“ o. s. v. (Odys. β, 64. f.). Medvetandet om det onda saknas icke. Så säger t. ex. Sofokles: „det är för alla människor gemensamt att synda“; Euripides: „det onda är likasom inplantadt i alla människor.“ Men detta onda fattades tidigare såsom framgånget ur $\acute{\alpha}\tau\eta$, hvarvid människan sköt skulden från sig på gudomen, emedan denne bedårade människans förstånd. Sednare försökte man derigenom rädda gudomens rättfärdighet, att man uppfattade detta bedårande såsom en följd af människans förseelse. Det sedligt onda fattades då såsom ett människans rubbande af den sedliga verldsordningen, hennes öfverskridande af de gränser, hvilka äro henne satta, $\ddot{\upsilon}\beta\rho\iota\varsigma$. Detta onda är $\acute{\alpha}\theta\epsilon\omicron\nu$ och $\mu\acute{\alpha}\tau\alpha\iota\omicron\nu$. Emedan människan här är det ondas upphof, tillräknas henne en skuld, och detta skuldmedvetande spelar en

viktig roll i den grekiska mytologin och tragedin. Det onda samvetets tärande oro och fruktan framställde Greken med gripande åskådlighet under bilden af yttre straffande makter. Sådana äro de snabbfotade, fasaväckande, i mörkret vandrande Erinnyerna, sådana Ate, Nemesis, προστρόπαιος, παλαμναῖος, μιάστωρ, ἀλάστωρ (Nägelsbach, Homerische Theologie, 6 Abschn.; Die nachhomerische Theologie, 6 Abschn.). Den betydelse, som dessa personifikationer af det onda samvetets ångest ägde för Hellenen, vittnar om styrkan af samvetets verksamhet. Det onda medvetandet förstör livvets glädje och uppfyller hjertat med sorg. Den, som begått ett brott, erhåller en outplånligt tärande känsla af skuld i sitt inre. På Menelai fråga: „τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος“; svarar Orestes: „ἡ σύνοσις, ὅτι σύνοιδα θεῖν' εἰργασμένος“ (Eur. Orest. 388). Om Sokrates anklagare säger Xénophon: „ἀνάγκη ἐστὶ πολλὴν ἑαυτοῖς συνειδέναι ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν“ (Apol.). Nidingen förmår ej undfly sitt sedliga medvetande, äfven om han vore i stånd att för menniskor dölja sitt brott: „μηδέποτε μηδὲν αἰσχρὸν ποιήσας ἔλπιζε λήσειν· καὶ γὰρ ἂν τοὺς ἄλλους λάθῃς, σεαυτῷ συνειδήσεις (Isocr. adv. Demon. § 16). Men äfven det relativt goda samvetet är ej obekant för Greken. Det är ljust att icke vara medveten af brott. Det goda medvetandet ger den försagda kraft och är den oskyldigt lidandes tröst. Eumeniderna, hvilka utgöra en förmildrad form af Erinnyerna, kunna vi anse vara delvis danade af det medvetande, som åtföljer det relativt goda samvetet. Tänkespråk, hvilka upphöja detta goda samvete, finnas bevarade af den forngrekiska lefnadsvisheten: „Βίας ἐρωτηθεῖς, τί ἂν εἴῃ τῶν κατὰ τὸν βίον ἄφοβον, εἶπεν, Ὅρθῃ συνειδήσει. Περίανδρος ἐρωτηθεῖς, τί ἐστὶν ἐλευθερία, εἶπεν, Ἀγαθῇ συνειδήσει.“ (Stobaei Floril.). I Antiphons tal åberopar sig en anklagad på sitt goda samvete, och säger, att han utan detta icke hade vågat uppträda för sina domare (περὶ τοῦ Ἡρώδου φόνου § 93). Under det grekiska statslivets sjunkande och förfall, då det sedliga medvetandet försvagades och subjektivismen gjorde sig gällande,

erhöll samvetet en högre betydelse. Isynnerhet betonas det sedliga medvetandets helgd och förpligtande kraft af de grekiska talarne, och Plutarchus talar om en νόμος οὐκ ἐν βίβλοις ἔξω γεγραμμένος, ἀλλ' ἐμψυχος ὢν ἀνθρώπῳ. Grekelands stora tänkare befunno sig med afseende å samvetsbegreppet i allmänhet på samma ståndpunkt som nationen, och därför erhöll detta icke någon väsendtlig utbildning genom dem. Sokrates betonar vetandets djupa betydelse för den sedliga handlingen, men så ensidigt, att det sedligas väsende nära nog uppgår i kunskapen. Menniskan är af naturen till sitt väsende god, och därför gör hon med inre nödvändighet det goda, om hon blott äger kunskapen derom. Sokrates δαιμόνιον, som alltid blott verkade tillbakahållande, ej manande (Plato, Apol.), och som företrädesvis framträdde inom det tillfälligas område, är synbarligen icke en personifikation af samvetet eller en form af dess verksamhet, utan en egendomlig aningsförmåga, hvars verkliga väsende det likväl torde bli omöjligt att med full säkerhet bestämma. Många yttranden i Platos skrifter vittna om ett uppmärksammande af samvetets egendomliga verksamhet. Så yttrar t. ex. den gamle Kefalos i begynnelsen af Platos „republik“ följande anmärkningsvärda ord: „du måste veta, Sokrates, att när människan tror sig vara nära döden, väckes hos henne en fruktan och ett bekymmer, som hon förut icke kände. De välkända sagorna om underverlden, der en hvar skall lida straff för den orätt, som han här har begått, hvilka han förut fann så löjliga, begynna nu att ängsla hans själ, som om de verkligen vore sanna, och han kastar nu själf en djupare blick in i den verlden, antingen af ålderdomssvaghet, eller emedan han nu är den närmare. Full af fruktan och ångest begynner han nu att tänka efter och undersöka, om han har begått orätt emot någon. Den som finner många öfverträdelser i sitt lif, uppskrämmes ofta ur sömnen likasom barnen, darrar och tillbringar sitt lif under dystra förväntningar; då deremot de, som icke äro medvetna af

någon orättfärdighet, alltid ledsagas af ett gladt och ljufligt hopp, hvilket, såsom Pindaros säger, är ålderdomens fostermoder" (Martensen, den kristliga Ethiken, sid. 362). Så talar han om en „*ψυχὴ παραχῆς καὶ μεταμελείας μεστή*" (Republ.). Dock är Platos system icke gynnsamt för samvetets utbildning. Dygden är äfven för honom väsendtligen kunskap, och det sedliga består företrädesvis i människans hänfivenhet åt det ideella. Handlingens värld, i hvilken det sedliga lefver och utbildas, träder här i bakgrunden, och dermed är äfven samvetets utveckling hämmad. Och äfven hos Plato äger individen icke såsom sådan sedlig frihet, utan blott såsom medlem af staten. *Aristoteles* förmår icke heller gifva samvetsbegreppet någon djupare utbildning, ehuru han i psykologisk skarpsinnighet och insigt öfverträffas af ingen i den antika världen. Gudsbegreppet framträder väl hos honom mera utbildadt, än hos hans filosofiska föregångare och i hedendomen öfver hufvud, och man kunde förmoda, att detta äfven skulle sprida något ljus öfver samvetsbegreppet, men det står utan inre samband med hans etiska system och utöfvar derföre icke något inflytande derpå. Uppfattningen af människan är hos honom icke riktig. Den frie grekiska medborgaren har en väsendtligen annan sedlighet än barbaren, arbetaren och slafven. Blott den förstnämde kan realisera den sanna sedliga idén, de sednare kunna det ej. *Aristoteles* uppmärksammar väl mera än någon före honom människans bestämmelse och beskaffenheten af hennes sedliga natur. Utöfvandet af det goda framkallar en sann glädje och tillfredsställelse, då deremot den onda handlingen medför olust, ånger och bitter smärta, emedan människans sedliga natur är anlagd för det goda. Brottslingen täres derföre af minnet af sin skuld, och han flyr för sig själf och sitt onda medvetande. Det sedliga välbehaget och misshaget blir här af betydelse. Men *Aristoteles* skiljer det sedliga området från det religiösa, hvarigenom sedligheten uteslutande hänvisas till den empiriska etiska

verkligheten och beröfvas sitt religiösa moment. Och i denna verklighet rör sig sedligheten med tillfredsställelse, emedan det goda är fullständigt realiseradt i det närvarande lifvet. Det onda skiljer sig icke kvalitativt utan blott kvantitativt från det goda, och därför försiggår människans sedliga utbildning icke genom en etisk kamp, utan genom en harmonisk utveckling. Det onda är ett för mycket eller för litet, och dygden är iakttagandet af midten emellan tvenne extremer. Den sedliga handlingen normeras ej härvid af samvetet, utan uteslutande af det tänkande förnuftet, som hvarje gång afväger, hvarest denna midt finnes.

En djupare betydelse vinner samvetet hos **Stoicismen**. Individualiteten hade här fullkomligt frigjort sig från de objektiva band, som fjettrade dess frihet i den antika världen. Statslifvet var förfallet; fädernas religiösa tro fortlefde blott i toma ceremonier; den sedliga idéns objektiva betydelse trädde allt mer i bakgrunden, och subjektivismen framträdde med stigande makt i vetenskapen och lifvet. Men midt i det fruktansvärda sedeförderfvet gör sig samvetets röst ofta gällande med en beundransvärd styrka. Det naturenliga, så vidt detta innebor människans väsens anlag och öfverensstämmar med den allmänna världslagen, är hos Stoikern normen för handlingen. Af Chrysippus äger man följande sats bevarad: „ὁὐκ εἶναι παντὶ ζῳῷ ἡ σύστασις καὶ ἡ ταύτης συνεῖδησις“ (Diog. Laert. VII, 85). Stoicismen uppfattade sitt ideal af den vise såsom det sig sjelft fritt bestämmande väsendet, hvilket icke behöfver något utom sig, för att vara fritt. Blott det, som fritt sättes af människan, kan äga värde för henne, och hon bör icke låta sig bestämmas af något annat. Då sålunda hvarje yttre norm förlorat sin giltighet, är det lätt förklarligt, huru normen i människans inre tydligare framträdde för Stoikern. Isynnerhet är medvetandet om samvetets betydelse lefvande hos Seneca. Talrika yttranden i hans skrifter vittna derom. Hos alla, säger han, äfven hos de mest förfallna finnes ett medvetande

af det goda; ve den, som föraktar detta vittne! „Nihil opinionis causa, omnia conscientiae faciam“ (de beata vita, 20); „conscientia aliud agere non patitur ac subinde respondere ad se cogit“ (ep. 43); „conscientia mala turpiter factorum, bona bene factorum est memoria“ (ep. 12). I ep. 97 skildrar han, huru det onda samvetet plågar och gisslar människan i ensamheten och nödgar henne att se på sig sjelf, huru det framkallar fruktan och uppfyller henne med miss-hag och tadel öfver sig sjelf. Likaså framträder samvetets betydelse med klarhet och kraft hos Epiktet. Såsom barn, säger han, öfverlemnade våra föräldrar oss åt en vårdare, hvilken öfverallt borde hafva akt på oss, så att vi icke skulle taga skada; „ἀνδρας δὲ γενομένους ὁ θεὸς παραδίδωσι τῇ ἐμφύτῳ συνειδήσει φυλάττειν ταύτης οὖν τῆς φυλακῆς μηδαμῶς καταφρονήτέον· ἐπεὶ καὶ τῷ θεῷ ἀπάρεστοι καὶ τῷ ἰδίῳ συνειδότε ἐχθροὶ ἐσόμεθα“ (fragm. 97, Rud. Hofmann, Die Lehre von dem Gewissen, Leipzig, 1866, sid. 18). Vi finna här ett djupt medvetande om samvetets väsende och verksamhet, men Stoicismens falska verldsåskådning, dess pantheistiskt fattade gudsbegrepp, dess dualistiska motsats emellan materie och ande, dess abstrakta moralprincip gör det för den omöjligt att i verkligheten gifva samvetet någon högre utbildning.

Så länge statslifvet blomstrade i **Rom** utgjorde folkets allmänna medvetande om det, som tillkom människan att göra och underlåta, normen för den sedliga handlingen, och ehuru individen här var i besittning af en större sjelfständighet, än i Grekeland, förmådde han dock icke under statens bättre tider göra samvetets rätt gällande, emedan den allmänna seden och statens lagar intogo dess plats. Men då religionen vid statslifvets förfall förlorade sin auktoritet och folkets sedlighet till dess substantialitet upplöstes, nödgades individen här, likasom i Grekeland, i sitt eget inre söka en norm för sin handling. Derföre förefinnes äfven i Rom ett djupare medvetande af samvetets betydelse först under dess politiska och sedliga förfall, och detta medvetande framträ-

der öfver hufvud hos den handlingskraftige Romaren med större kraft och klarhet, än hos den njutningslystne Greken; den förre talar äfven vida oftare om conscientia bona, ehuru det förherrskande äfven hos honom är det onda samvetet, hvars aggande rörelser i Furierna förvandlades till mytiska personifikationer. Samvetet möter oss ofta i *Ciceros* skrifter. Detta innehåller den rätta normen för människans handling. „In omni vita sua quemquam a recta conscientia transversum unguem non oportet discedere“ (ep. ad Att. XIII). I samvetet äger människan det bestående rättesnöret för sin handling; aktar hon detta ringa, så prisgifves hon åt andras villande meningar, och hon anser sig kunna utöfva äfven det nesligaste för att tillfredsställa sin lust (de finibus 2, 22). Cicero sade, då han för sista gången lemnade Rom, att han handlade i enlighet med sitt samvete, hvilket varit hans ledare vid republikens försvar (Ad Attit. X). Samvetets norm är äldre än hvarje skrifven lag, ty den leder sitt ursprung från gudarne. Sextus Tarquinius skulle hafva vetat, att han felade mot en evig norm, äfven om ingen skrifven lag funnits i Rom emot äktenskapsbrottet (de legg. 2, 4). Det onda samvetet ängslar och plågar. „Deorum tela in impiorum mentibus figuntur“ (De harusp. respons.). Cicero talar om labes et vulnera conscientiae in animo (de offic. III, 21), om en samvetets ångest, som oroar och förföljer människan (De legg. I, 14). Det goda samvetet är deremot dyrbart. „Satis in ipsa conscientia pulcherrimi facti fructus est.“ „Conscientia bene actae vitae multorumque benefactorum recordatio jucundissima est“ (De senect. 3). Af det anförda framgår, huru djupt Cicero uppfattat samvetet. Det är en själfständig, sedlig kraft i människans inre. *Horatius* säger: „hic murus aheneus esto, nil conscire sibi, nulla pallescere culpa“ (ep. 1). *Persius* betecknar tyrannens samvetsqual såsom förskräckligare än Damokles ångest, öfver hvars hufvud Dionysii blanka svärd hängde på ett tagelstrå (Satir. III). *Suetonius* säger, att Nero icke kunde med lugn bära med-

vetandet af modermordet, utan att han ofta tillstod, det han plågades af sin moders bild, furiernas förföljelser och brinnande facklor (Nero c. 34). I gripande drag tecknar *Juvenalis* det onda samvetet:

„Cur tamen hos tu

Evasisse putes, quos diri conscia facti

Mens habet attonitos, et surdo verbere caedit,

Occultum quatiante animo tortore flagellum?

Poenam autem vehemens, ac multo saevior illis

Quas et Caeditius gravis invenit et Rhadamanthus

Nocte dieque suum gestare in pectore testem.“

„Has patitur poenas peccandi sola voluntas.

Nam scelus intra se tacitum qui cogitat ullum,

Facti crimen habet. Cedo, si conata peregit.“

„Hi sunt qui trepidant, et ad omnia fulgura pallent,

Cum tonat, exanimes quoque primo murmure coeli.

Non quasi fortuito, nec ventorum rabie, sed

Iratus cadat in terras et vindicet ignis.

Illa nihil nocuit, cura graviore timetur

Proxima tempestas, etc. (Satir. XIII. Rud. Hofmann, a. a. sid. 23).

Plinius den yngre kallar det själsstorhet, då man gör något för samvetets skull, icke för att vinna beröm, och tager lönen för den goda handlingen ur handlingarna sjelfva, icke ur folkets tal, och då man söker rättskaffenhetens frukter i samvetet, icke i berömmet (ep. I). Sålunda förefinnes här en djup insigt i samvetets väsende och ett lifligare medvetande om dess betydelse, än annorstädes inom hedendomen öfver hufvud — „conscientia mille testes“ var ett gängse ordspråk i Rom —, men ett fullt utbildadt samvetsbegrepp finna vi här likväl ej.

I den gammaltestamentliga uppenbarelsen framställes samvetets väsende och verksamhet i betydelsefulla historiska händelser. Judendomen stod i sedligt-religiöst hänseende högre än hedendomen. Dess gudsbegrepp var

djupare och högre. Menniskans väsende framträdde tydligare i uppenbarelsens ljus. Det onda var icke en brist eller en naturnödvändighet, utan en historisk verklighet, hvilken uppkommit genom människans fria handling. Samvetsbegreppet erhåller här en väsendtlig utbildning, men i följd af den gammaltestamentliga uppenbarelsens egendomliga väsende och uppgift kunde samvetet icke här vinna sin fulländning. Det gamla testamentet äger icke heller någon särskilt benämning för samvetet, utan det innefattar dess begrepp i hjertat, hvilket uppfattas såsom det personliga lifvets centralhård, sjelfmedvetandets och sjelfbestämningens innersta lifsgrund. Den sedliga normen erhåller här ett objektivt uttryck i תּוֹרָה, hvars bestämningar omfatta folkets alla politiska, sociala och religiösa förhållanden, och dessa bestämningar framställas såsom uttryck af Guds vilja, såsom gifna af honom. Det obetingade, som alltid innebor samvetets utsago, erhöll härigenom sin rätta tydning och sedligheten sattes i den innersta enhet med religionen. Men den sedliga normen framträdde företrädesvis i yttre bud, hvilka intogo samvetsnormens plats. Samvetet trängdes härigenom såsom lagstiftande i bakgrunden, då Israeliten med afseende å rättesnöret för sin handling uteslutande var hänvisad till sin heliga lag. Förpligtelsen till den sedliga normen vann deremot i styrka och renhet, och samvetets tillräknande och bedömande verksamhet erhöll sitt rätta djup. I fina, lefvande drag teckna isynnerhet psalmerna samvetets olika rörelser; så t. ex.: 32, 1—5; 38, 2—11; 51. Vid syndafallet förefinnes medvetandet om förpligtelsen att följa Guds bud; efter öfverträdelsen inträda blygsel och fruktan (1 Mos. 3, 3. 7. 10). Samvetets verksamhet gör sig tydligt gällande vid Kains brodermord (4, 13. f.); vid Abimeleks förhållande till Abraham (20, 4. ff.); hos Josefs bröder (42, 21); samvetets bestraffning framhålles i 1 Kon. 8, 38. och följderna deraf i Ordspr. 28, 1. och i den gripande skildringen af den orättfärdiges skuldmedvetande och fruktan i Vishe-

tens bok 17, 2. ff., hvarvid ordet συνεῖδσις användes: δειλὸν γὰρ ἰδίως πονηρία μαρτυρεῖ καταδικαζομένη, αἰεὶ δὲ προσεῖληψε τὰ χαλεπὰ συνεχομένη τῇ συνεῖδσει. Job stöder sin rättfärdighet derpå, att hjertat icke bestraffar honom — לֹא יַהֲרֶה (27, 6). Då David skurit en flik af Sauls mantel, slår honom hans hjerta — וַיִּהְיֶה לִב־דָּוִד אֶתֹּו (1 Sam. 24, 6); likaså 2 Sam. 24, 10. då han låtit räkna folket. Salomo hänvisar Simei till hans hjertas medvetande af sin skuld (1 Kon. 2, 44). Då Abigail förekommit Nabals dödande säger hon, att underlåtandet af hämnaden icke skulle vara åt David לְפִינָהּ וּלְמַכְשׁוֹל לֵב (1 Sam. 25, 31), då deremot en samvetsanklagelse skulle hafva inträdt, om David på Nabal hämnats en personlig oförrätt. Sålunda funktionerade samvetet tydligt och kraftigt inom den gammaltestamentliga uppenbarelsens område, men då personlighetens sedligt-religiösa frigörelse icke här ernåddes, utan blott förbereddes, så kunde äfven samvetet icke här vinna sin fulländning. Inom Judendomen beröfvade dessutom fariseismen den gudomliga lagen hvarje djupare andligt innehåll och danade en oöfverskådlig mängd af yttre stadgar och minutiösa föreskrifter, hvilka den iakttog med ängslig noggrannhet, då den deremot lättsinnigt öfverträdde höga sedliga bud, hvarvid den nedtystade samvetets förebråelser med en sofistisk, som undergräfvade sedligheten i dess rot. Medvetandet af det onda samvetets djupa ofrid har i den sednare Judendomen danat föreställningen om den vandrande juden.

Inom **Kristendomen** vinner samvetet sin högsta utbildning. Alla hinder för dess fulla utveckling äro undanröjda. Gudsbegreppet är här fulländadt. Kunskapen om människans sanna väsende är vunnen. Då personligheten genom Kristendomens ande blir frigjord, kan den sedliga friheten här fullständigt förverkligas, och derföre kan den sedliga normen förläggas i den sedligt frigjorda människans eget inre. I den nytestamentliga uppenbarelsen framträder också samvetet fullt utbildadt, ehuru icke formuleradt till

ett bestämdt begrepp. Teologin skulle hafva besparat sig mycken förspild möda, om den mera uppmärksammat Skriftens lära om samvetet, och den splittring, som ännu förefinnes på detta område, hade då kunnat undvikas. I Rom. 2, 14. ff. säger Paulus, att hedningen, ehuru han icke äger en uppenbarad lag, likväl är sig sjelf en lag, emedan lagens funktion är skriven i hans hjerta (τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν). Denna lagens funktion utöfvas af samvetet, som vittnar i enlighet med den uppenbarade lagen, och tankarna, hvilka sinsemellan anklaga och försvara hvarandra. Meyer anser, att man bör hänföra dessa tankar till hedningarnes ömsesidiga förhållande, i det de sinsemellan anklaga eller försvara sina handlingar. Dessa tankar måste dock, såsom stället uppfattas af de flesta exegeter, afse de inom samma subjekt uppdykande tankar, och med detta tillägg ville Paulus närmare förklara, huru samvetet utöfvar lagens funktion i den enskilda människan. Samvetet är icke här identiskt med hjertat, utan det utgör en del deraf och är inorganiseradt deri. Hjertats andra beståndsdel är, enligt Bibelns psykologi, νοῦς, förnuftet, hvilket icke blott omfattar tankens, utan äfven viljans verld (Beck, Umriss der biblischen Psychologie, 2 Aufl. Tübingen, 1862, § 22. Delitzsch, System der biblischen Psychologie, Leipzig, 1861, § 4). Då hjertat enligt Skriftens framställningssätt är det personliga lifvets medelpunkt, och då den sedliga friheten här har sin rot, så förlägges samvetet till personlighetens centralhård och fattas såsom den lag, hvilken är inristad i hennes väsendes innersta. Vi återkomma i det följande till Skriftens lära om samvetet och framställa den derföre icke utförligare här. Det ofvananförda utvisar redan, att vi här hafva ett samvetsbegrepp, som står väsendtligt högre än hedendomens.

I den kristna kyrkans tidigare litteratur förekommer samvetsbegreppet ganska sparsamt. Dock kan man icke häraf draga den slutsatsen, att samvetet skulle hafva varit af ringa betydelse för det sedligt-religiösa lifvet i den äld-

sta kristna kyrkan, ty den sedliga renhet och det friska tros-
 lif, som öfver hufvud utmärker denna period, vittna om mot-
 satsen, men man reflekterade icke under tros-lifvets djupare
 innerlighet och sundare utveckling närmare öfver samvetets
 väsende och verksamhet. I **kyrkofädernas** skrifter finna vi i
 allmänhet blott enstaka uttalanden beträffande samvetet. Med
 större kraft betonar *Tertullianus* samvetets betydelse. „Inest
 et bonum animae illud principale, illud divinum atque ger-
 manum, et proprie naturale. Quod enim a Deo est, non tam
 exstinguitur, quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia
 non est Deus, exstingui non potest, quia a Deo est . . . Sic
 et divinitas animae in praesagia erumpit ex bono priori, et
 conscientia Dei in testimonium prodit: Deus bonus est, Deus
 videt, et Deo commendo“ (de anima 41). „Animae a pri-
 mordio conscientia Dei dos est; eadem nec alia et in Ae-
 gyptis et in Syris et in Ponticis . . . Habet Deus testimonia
 totum hoc quod sumus et in quo sumus“ (adv. Marc. 1, 10.).
Origenes hänvisar till människans sedliga anlag: „nisi esset
 nobis natura insitum, id quod justum est judicandi, nun-
 quam salvator diceret: Quare autem et a vobismet ipsis non
 quod justum est judicatis?“ (Luc. 12, 57. Hom. in Luc. XXV.).
 Han låter samvetet vara en lex Dei (de princip. III.), men
 han identifierar det med anden. Djupare än någon annan
 bland kyrkofäderna, ehuru icke utan öfverdrift, framhåller
Chrysostomus samvetets betydelse. I människans natur, sä-
 ger han, finnes kunskapen om det goda och onda. Vi be-
 höfva icke först lära oss, att t. ex. otukten är något ondt
 och måttligheten något godt; vi veta det redan förut. De
 naturliga sedebuden äro nödvändiga och allmänna. Gud mo-
 tiverar icke närmare det femte budet, emedan det är in-
 plantadt i vår natur, men väl t. ex. det tredje, emedan detta
 icke är grundadt i den naturliga moralen eller samvetet.
 Kain ägde icke kunskap om det femte budet såsom något
 gudomligt, och dock visste han, att han begick en synd. De
 hedniska lagarna beträffande äktenskapet, mordet o. s. v.

härstammade icke ur Guds uppenbarelse och måste därför leda sitt ursprung från samvetet. Ingen förebäre dertöre, att han af okunnighet försummar dygden, ty vi hafva en tillräcklig (ἀρχοῦντα) lärare, samvetet, och det är omöjligt, att man skulle blifva beröfvad dess hjälp (Homil. 54. till Gen. 27, 42.). Då Gud i begynnelsen danade människan insatte han i henne en naturlig lag. Han inorganiserade samvetet i oss och gaf oss kunskapen af det goda och icke goda såsom något, hvilket vi hafva att lära oss sjelfva. Då lagstiftaren gaf oss budet: „du skall icke döda“, tillade han icke: „ty det är synd“, ty det föregående samvetet (προλαβὼν τὸ συνειδός) hade lärt oss detta (ad populum Antioch. Homil. 12.). Vid skapandet af människan satte Gud ett δίκαστήριον ἀδέχαστον, samvetets ψῆφον i henne. Judarna hafva erhållit en uppenbarad lag, men den allmänna menckliga naturen har en tillräcklig lag i samvetet (Homil. till 147 Ps.). Äfven om ingen känner syndarens onda handling, så undgår han likväl aldrig sitt straffande samvete (Hom. 3. in Jes. 6, 2.). Det onda samvetets straff är den smärtsammaste af alla känslor (Hom. 12. in ep. ad Rom.). Deremot uppfyller det goda samvetet människan med glädje och ingjuter i sinnet en ousäglig salighet (Hom. 53. in Matth.). Äfven i de djupaste lidanden ger samvetet oss tröst (Hom. 3. in ep. II. ad Cor.). Dock måste samvetet, för att blifva godt, förnyas och renas, emedan det till följd af synden blifvit befleckt och ondt. (Vilmar, Theologische Moral, Gütersloh, 1871). Sålunda tecknar den genom praktisk erfarenhet och psykologiskt skarpsinne utmärkte kyrkofadren samvetet med mycken kraft och insigt, och han ger det en från den särskilta uppenbarelsen oberoende tillvaro, — men han öfverdrifver tillika dess betydelse så, att han kommer i strid med kristendomens grundåskådning. Väl är samvetet äfven enligt Skriften ett θεῖον καὶ παρὰ θεοῦ ταῖς ἡμετέραις ἐνιδρόμενον ψυχᾷς (Hom. in Jes. 4, 2.), men Kristendomens lära kan icke låta samvetet vara en ἀρχοῦντα

διδάσκαλον, och människan är icke i följd af detta en αὐτοδιδάκτος. *Augustinus* uppfattar samvetet uteslutande såsom anklagande och frikännande, och finner icke någon sedlig potens deri. Dyrbart är det goda samvetet: „senti de Augustino quidquid libet, sola me in oculis Dei conscientia non accuset“ (*Contra Secundum Manichaeum* cap. 1.); „habetis magnam veramque consolationem, si fidam conscientiam retinetis“ (*De civit. Dei* I, 27. Jahnel, *De conscientiae notione*, p. 65 sq.); och fruktansvärdt är det onda, ty detta kan ingen människa försona. Men samvetet kan icke i Augustini system äga någon betydelse för den sedliga friheten, utan det vittnar blott om människans fullkomliga förderf. *Pelagius* betonar människans sedliga anlag. Hon skulle icke blygas öfver sina synder, icke glädjas öfver det goda och finna behag i dygden, om hon icke ägde en sedlig begåfning af naturen. „Hinc est quod e contrario innocens etiam inter ipsa tormenta fruitur conscientiae securitate, et cum de poena metuat, de innocentia gloriatur. Est enim inquam in animis nostris quaedam, ut ita dixerim, sanctitas, quae velut in arce animi praesidias exercet, boni malique iudicium“ (ep. ad Demetr. cap. 4.). Men Pelagii falska uppfattning af frihetsbegreppet hindrar honom från ett djupare inträngande i samvetets väsende, och samvetet nämnes mycket sällan i striden med Augustinus. Detta, att samvetsbegreppet tillbakasattes, utgjorde en af grundbristerna i den pelagianska striden. De dogmatiska lärofrågorna begynte nu mera odeladt taga det vetenskapliga intresset i anspråk, och det sedligt-religiösa lifvet aftog i renhet och kraft; derföre trängdes de etiska frågorna i bakgrunden, eller behandlades de, då de blefvo föremål för diskussion, företrädesvis från dogmatisk synpunkt.

Under **medeltiden** uppmärksammades samvetet lifligt inom *det sedligt-religiösa livets område*, hvarom de talrika summae casuum conscientiae bära vittne, men man beaktade icke här närmare samvetets väsende och allmänna sanning,

utan egnade sin uppmärksamhet uteslutande åt det periferiska och abnorma, hvarigenom en förvirring blef oundviklig. Man förlorade sig i ändlösa enskilda frågor, till hvilkas besvarande insigt i principen fattades; derföre gjorde sig här ett godtycke gällande, hvilket småningom öfvergick till af-sigtlig förfalskning af de etiska grundsanningarna för befordrandet af sjelfviska intressen. Medeltidens hierarkiska kyrka ville herrska oinskränkt på alla områden, och derföre slog den samvetet i bojar, för att härigenom icke blott afväpna sin farligaste motståndare, utan äfven göra denna till ett medel för sina ändamål. Klerus och munkar utbildade tviflet med afseende å människans sedliga sjelfbestämning och hennes förmåga att finna det rätta, och då de kyrkliga föreskrifterna, hvilka tillvällade sig gudomlig helgd, ständigt tillväxte i antal och derunder riktades med missgrepp och inre motsägelser, tvangs individen in i en etisk labyrinth, i hvilken hierarkin ville föra honom vid sitt ledband. Härigenom blef hierarkin allt mera outhärlig, och libri poenitentiales och summae casuum conscientiae intogo samvetets plats. De förra bestodo af illa ordnade register öfver enskilda synder jemte af kyrkan för dem fastställda straff; de sednare af en sammanställning af sedliga frågor, hvilka företrädesvis besvarades med ansedda kyrkolärarens utsagor. Dessa arbeten voro väl stundom, och isynnerhet i början, allvarliga försök att utreda invecklade etiska frågor för det praktiska lifvets behof, men oftast beherrskades de af en förderflig sofistisk. Under en sådan vård kunde samvetet naturligtvis icke utbildas, utan dess normala funktioner undertrycktes, och en falsk skrupulositet danades med afseende å iakttagandet af de kyrkliga föreskrifterna, hvilkas efterlefnad biktstolen bevakade.

Under inflytandet af den behandling af samvetet, som inom det kyrkliga lifvet i medeltiden gjorde sig gällande, bearbetades samvetsbegreppet af **Skolastiken**. Här blef samvetet för första gången föremål för en systematisk behand-

ling, och derföre är Skolastikens samvetsbegrepp af vetenskapligt värde. Den ville med vetenskapens hjälpmedel bearbeta och rättfärdiga kyrkans lära. Skolastiken upptog derföre den i den kasuistiska litteraturen och i kyrkan gängse uppfattningen af samvetet, conscientia, såsom den i det enskilda fallet föreskrifvande och bedömande, men tillika villfarelse och misstag underkastade, andliga förmögenheten. Men tillika ville den öfver hufvud genom ett skarpt åtskiljande vinna enheten. Så skilde den i etiken emellan det gudomliga och menskliga och försökte genom dessa elementers förenande fatta det hela. Den menskliga handlingskraften och den gudomliga nådegåfvan skulle sålunda hvardera erhålla sitt berättigande. I öfverensstämmelse härmed bildade Skolastiken äfven samvetsbegreppet sålunda, att den till conscientia, som utgjorde kyrkans samvetsbegrepp och innehöll det menskligt föränderliga, lade synderesis — så skrefvo skolastikerna vanligen ordet — som väl icke af alla fattades på samma sätt, men öfver hufvud betecknade den allmänna maningen till det goda och afhållandet från det onda. Denna del af samvetsbegreppet utgjorde således det principiella, gudomliga, hvilket icke kunde hemfalla åt villfarelsen. Sannolikt upptog Skolastiken ordet συντήρησις såsom teknisk bestämning för det ena momentet i samvetsbegreppet af Hieronymus. Denne säger nemligen i sin förklaring af de fyra djurbilderna i Hesekiels vision (1, 4—10.) bland annat: „quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Adami quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non exstinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis similitudine nos peccare sentimus. Quam proprie aquilae deputant non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Rom. 8, 26). Nemo enim scit ea quae hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est (1 Cor. 2, 11).“

Jahnel förmodar, att Hieronymus med Graeci åsyftade Origenes, och detta är äfven deraf sannolikt, att den anförda citatens sista del synbarligen hänför sig till Origenes förklaring af Rom. 2, 15. I Hesekiels vision skulle människan beteckna τὸ λογικόν, lejonet τὸ θυμικόν, kalfven τὸ ἐπιθυμητικόν, men örnen betecknade συντήρησις, samvetets gnista, emedan den står utöfver de tre föregående och icke blandar sig med dem, utan rättar dem, då de fela. Bland Skolastikerna möter oss synderesis (äfven sinderesis, synteresis) först hos *Alexander af Hales*, hvilken vid bestämmandet af detta begrepp uttryckligen åberopar Hieronymi förklaring af Hesekiels vision och derjemte äfven en sådan af Gregorius. Alexander af Hales frågar: „an sit synderesis potentia vel habitus? An sit ratio vel voluntas vel alia potentia ab his differens? An secundum synderesin peccare sit? An exstingui possit?“ Och bestämmer, i enlighet med Hieronymus, synderesis såsom „scintilla conscientiae, quae non exstinguitur“, hvaremot det andra momentet i samvetsbegreppet är „conscientia ipsa, quae praecipitatur apud quosdam et locum suum amittit.“ (Alex. Hal. Summa theol. p. II, quaestio 73). Äfven *Albertus Magnus* afser vid bestämmandet af synderesis Hieronymi förklaring af Hesekiels vision. Örnen betecknar här en „potentia cum habitu completa“, en „voluntas rationalis appetens bonum et dissentiens a malo“, hvilken aldrig kan synda eller utplånas. I Summa de creaturis p. II, qu. 69. säger Albertus: „synderesis secundum suum nomen sonat haesionem quandam per scientiam boni et mali; componitur enim ex Graeca praepositione syn et haeresis, quod idem est quod opinio vel scientia haerens in aliquo per rationem . . . Videtur quod synderesis sit quoddam conjunctum omnibus viribus superioribus animae. Cum enim homo per peccatum corruptus fuit in naturalibus, non adeo fuit corruptus, quod nihil remaneret integrum; ergo in singulis viribus manet aliquid rectum, quod in judicando et appetendo concordat rectitudini primae, in qua creatus est ho-

mo, . . . cum ergo hoc sit officium synderesis in homine, synderesis est rectitudo manens in singulis viribus concordans rectitudini primae“. Af detta ställe framgår äfven orsaken till det osäkra och vexlande skriftsättet hos Skolastikerna med afseende å ordet synteresis, ty Albertus Magnus äger så liten insigt i ordets etymologi, att han härleder ordets sednare del från latinets haerere. I Summa theol. II, qu. 99. bestämmes synderesis såsom en potentia, en „rationis practicae scintilla semper inclinans ad bonum et remurmurans malo“, och conscientia såsom en „habitus et cognitivus et motivus, sicut intellectus practicus“ (Jahnel p. 71. sqq.). Skolastiken upptog vanligen intelligensen (genus intellectuale eller cognitivum), begäret (genus appetitivum eller motivum) sinligheten, viljan och valfriheten såsom konstitutiva momenter i människans andliga organism. Dessutom tillhörde trenne olika status människosjelen: potentia, habitus och actus. Albertus Magnus fattade synderesis såsom en potentia, conscientia såsom en habitus. *Thomas af Aquino*, hvars uppfattning af samvetet utgjorde grundvalen för den sednare Skolastikens samvetsbegrepp, förkastar denna Alberti åsigt. Äfven Thomas af Aquino åberopar vid bestämmandet af samvetsbegreppet uttryckligen Hieronymi förklaring af Hes. cap. 1. Vål kan synderesis vara en potentia. „Ea quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in Glossa Hieronymi Ezech. I dividitur synderesis contra irascibilem, et concupiscibilem et rationalem, quae sunt quaedam potentiae. Praeterea, opposita sunt unius generis. Sed synderesis et sensualitas opponi videntur, quia synderesis semper inclinatur ad bonum; sensualitas autem, semper ad malum. Praeterea, Augustinus dicit, quod in naturali iudicatorio adsunt quaedam regulae, et semina virtutum, et vera, et incommutabilia. Haec autem dicimus synderesim. Cum ergo regulae incommutabiles, quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit, videtur quod synderesis sit idem quod ratio; et ita est

quaedam potentia. Sed contra, potentiae rationales se habent ad opposita, secundum Philosophum, 12 Metaph. text. 3. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinatur. Ergo synderesis non est potentia; si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia; non enim invenitur in brutis. Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus. Ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili; constat autem quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et judicamur inventa.“ Synderesis är således en habitus, hvilken på samma sätt innehåller handlingens principer, som förnuftet tänkandets. Likasom förnuftsverksamheten rör sig från det bekanta och orubbligt vissa till utredandet af det obekanta, så utgår äfven den sedliga handlingen från praktiska principer, hvilka äro i menniskan inplantade och innebo synderesis. Hvad åter conscientia beträffar, så bestämmer Thomas detta moment på följande sätt: „nihil est peccati subjectum nisi potentia animae. Sed conscientia est subjectum peccati. Praeterea, necesse est quod conscientia sit actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper maneret in homine; nec etiam habitus, non enim esset unum quid conscientia, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia. Sed

contra, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia. Respondeo dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his, quae secundum communem usum loquendi conscientiae attribuuntur. Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Idem autem apparet ex his quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare, vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere, sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicujus nostrae cognitionis, vel scientiae ad ea quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse, vel non fecisse; et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum, vel non faciendum; et secundum hoc dicitur conscientia ligare, vel instigare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum, vel non bene factum; et secundum hoc conscientia dicitur excusare, vel accusare, seu remordere. Patet autem, quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus; unde, proprie loquendo, conscientia nominat actum" (Summa theologica, P. 1, quaestio LXXIX, art. 12. 13). Conscientia är således icke en förmögenhet eller naturlig beskaffenhet hos anden, utan en akt, som består i tillämpandet af vårt vetande på handlandet. Dels afger conscientia sitt vittnesbörd angående en handling; dels antingen förpligtar den till en sådan, eller ej; dels antingen anklagar eller frikänner den. Vi hafva icke kunnat underlåta att utförligt upptaga Thomas af Aquinos framställning af samvetsbegreppet, emedan denna är den första fullständigare vetenskapliga behandling af detta begrepp, och emedan den

utgör grundvalen, på hvilken den följande Skolastiken byggde; den åskådliggör tillika på ett träffande sätt Skolastikens förfarande vid behandlingen af denna viktiga fråga. Sträfvandet att utreda samvetsbegreppet från psykologisk synpunkt var det vetenskapligt riktiga, men hufvudvigten hvilade på bestämmandet af de platser, hvilka samvetets särskilda momenter borde intaga bland de gifna psykologiska grundbegreppen, hvarvid en djupare undersökning af samvetets väsende fick träda tillbaka, och härvid fattades conscientia blott såsom en tankeakt. Bland sednare Skolastiker har isynnerhet *Antoninus af Florens* uppmärksammat samvetet. Synderesis är det enkla och principiella, som hänför sig till det allmänna, då deremot conscientia är till sitt väsende mångfaldigt och hänför sig till det särskilda. „Synderesis est quidam connaturalis habitus sive connaturale lumen, cujus actus vel officium est, hominem retrahere a malo murmurando contra peccatum et inclinare ad bonum.“ Emedan synderesis motstår begäret och varnar för synden, och emedan den har sin grund i förnuftets princip, kan den icke fela. Och den är outplånlig, emedan den tillhör människans andliga natur. Conscientia hvilar på synderesis och är „quidam syllogismus, cujus majorem praemittit synderesis dicens, omne malum esse vitandum. Minorem vero hujus syllogismi assumit ratio superior, dicens adulterium esse malum, quia prohibitum est a Deo, ratio vero inferior dicit, adulterium esse malum, quia vel est injustum vel quia est inhonestum. Conscientia vero infert conclusionem dicens et concludens ex supradictis, ergo adulterium est vitandum“ (Summa P. I. Tit. 3. Cap. 9. 10.). Samvetets uppgift är trefaldig: vittna, anklaga och förpligta. Conscientia är underkastad villfarelse, emedan man antingen kan utgå från en oriktig princip, eller falskt tillämpa en riktig. Det är alltid en dödssynd att handla emot samvetet, emedan detta binder viljan i kraft af ett gudomligt bud. Vi återfinna här grundtankarna i Thomas Aquinos system.

Skolastiken ville således å ena sidan betona samvetets universella och eviga betydelse i synteresisbegreppet, men den ville äfven å den andra bevara och utbilda den i kyrkan gängse läran om conscientia, och småningom blef detta sednare moment det viktigare. **Mystiken** deremot, som ville omedelbart fatta Gud och njuta af hans närvaro i contemplationen, lät den kyrkliga läran om conscientia erronea träda tillbaka och lade hufvudvigten på synteresis. Detta moment erhåller tillika här betydelsen af att utgöra ett organ för fattandet af Gud och emottagandet af hans kärlek. Härvid erhöll conscientia ofta blott en underordnad betydelse, eller försvann den helt och hållet. Så säger t. ex. författaren till den tyska teologin: „merk was conscienz si. Es ist, das man bekennet, das der mensch ab gekêret ist oder werde von got mit sinem willen (das man sunde heist und ist) und das diss des menschen schulde ist und nicht gotes.“ *Bernhard af Clairveaux* låter Gud och den Helige Ande bo i det goda samvetet. „Bona conscientia est titulus orationis, templum Salomonis, ager benedictionis, hortus deliciarum, aureum reclinatorium, gaudium angelorum, arca foederis, thesaurus regis, aula Dei, habitaculum Spiritus Sancti, liber signatus et clausus et in die judicii aperiendus, — codex, in quo nomina nostra, verba et facta stylo veritatis scribuntur, ad quem librum emendandum omnes alii libri sunt inventi“ (De inter. dom. cap. 22. 28.). I sådana retoriska uttryck skilddrar *Bernhard* samvetets betydelse, men det är svårt att af dem bilda något tydligt begrepp. *Bonaventura* skiljer emellan sinlighetens funktioner: sensus och imaginatio, andens funktioner: ratio och intellectus, och förnuftets funktioner: intelligentia och synderesis. Dessas afslutning är excessus mentalis et mysticus (Herzogs Encyklopädie, Bonaventura). Synderesis utgör här kompletteringen till speculationens organ, intelligentia. *Johann Gerson* hänför till den tänkande grundkraften: den sinliga kunskapen, förståndet och intelligensen, till den affektiva grundkraften: det sinliga begäret,

det förståndiga begäret och synderesis. Synderesis är en „habitus practicus principiorum, vel scintilla intelligentiae, vel portio virginalis animae, vel instinctus indelebilis“. Conscientia åter är en „applicatio scientiae ad aliquem actum“ (De theol. myst. specul. Tom. III. p. 372. f. 384. 398). Äfven här återfinna vi Thomas Aquinos grundbestämningar.

Skolastiken och Mystiken hade sålunda gifvit samvetet en hög betydelse och försökt vetenskapligt utreda dess begrepp, men ingendera bland dem förmådde gifva det en högre fulländning. Den förra betonade väl viktiga momenter i detta begrepp, men synderesis och conscientia, hvilka, om de skola innehålla någon sanning, måste fattas i den innersta enhet, drogos allt mer i sär, i följd hvaraf en stigande förvirring var oundviklig. Mystiken var antingen mer eller mindre beroende af Skolastikens samvetsbegrepp, eller gjorde den synderesis till ett organ för sin mystiska contemplation, hvarigenom en riktig utveckling af samvetsbegreppet omöjliggjordes. På det kyrkliga lifvets område suckade samvetet under kasuistikens och probabilismens ok. Ofta försökte det undertryckta samvetet skaffa sig luft i våldsamma utbrott. Så tågade t. ex. Flagellanterna blodbesudlade, gisslande sig sjelfva, i väldiga skaror genom Europas länder och lemnade ett fasa väckande vittnesbörd om den misshandling, som samvetet lidit under medeltiden. Men det lyckades först **reformationen** att frigöra samvetet från hierarkins fjettrar. Reformatorerna och de protestantiska ständerna stöda sig uttryckligen på samvetets heliga rätt, och man har icke utan skäl kallat reformationen en samvetets handling. Likväl erhåller samvetsbegreppet icke i reformationstidehvarfvet någon djupare vetenskaplig utbildning. Dertill hade en djupare undersökning af de etiskt-psychologiska grundfrågorna varit af nöden, men reformatorernas ögon halkade förbi dessa, emedan deras uppmärksamhet nästan odeladt togs i anspråk af de religiöst-dogmatiska grundsanningar, hvilka de hade att utreda och försvara gentemot katolicismen. Samvetet erhåller der-

före en djup betydelse på det sedligt-religiösa lifvets område och inom den asketiska litteraturen, men inom den teologiska vetenskapen blir det i hög grad tillbakasatt. Huru högt *Luther* uppskattade samvetet framgår ur hans skrifter. Ännu år 1515 talar han om en återstod af den ursprungliga meniskliga naturen, hvilken bibehållit sig äfven under syndens förderf, och hvilken han kallar synteresis. Likaså talar han om en förnufts synteresis, hvilken är riktad på det sanna och rätta, och hvarigenom menniskan föres till kunskap om, och kärlek till det osynliga. Den är så att säga fröet till den naturens förnyelse, som nåden bringar till stånd, såsom Jesaias säger: „hade Gud ej lemnat oss en säd öfrig, skulle vi vara såsom Sodom“ (Köstlin, *Luthers Theologie*. 1863. I S. 120. II. S. 371). Men detta begrepp möter oss icke sedermera i *Luthers* eller reformatoreernas skrifter. Samvetets betydelse betonar *Luther* på det eftertryckligaste. „Es ist nichts Zärthlichers im Himmel und auf Erden, und das weniger Schimpfs leiden kann, denn das Gewissen“ (ed. Walch. XI. 2237). „Das Gewissen ist ein viel grösser Ding, denn Himmel und Erde, welches durch die Sünde getödtet und durch das Wort Christi wiederum lebendig gemacht wird“ (II. 2227). Det är „ganz unmöglich, dass diese zwei Dinge beisammen stehen sollten, Glaube, der auf Gott vertrauet, und böser Vorsatz, oder, wie mans nennet, böses Gewissen. Glaube und Anrufung Gottes sind zarte Dinge, und mag leichtlich eine sehr kleine Wunde des Gewissens sein, die stösst Glaube und Anrufung weg“ (X. 1997). Den naturliga lagen är inskrifven i menniskans hjerta, men samvetet är icke denna lag, utan det vittnar om beskaffenheten af menniskans handlingar. „Das Gewissen ist nicht ein Ding, das da wirke (wie das Gesetz), sondern ein Ding, das nur richtet über die Werke. Sein eigentlich Werk ist, wie St. Paulus Röm. 2, 15. lehret, beschuldigen oder entschuldigen, binden oder lösen, freudig oder verzagt machen. Darum ist sein Amt, nicht thuen, sondern von dem gethanen, oder das zu thuen ist

urtheilen, obs vor Gott schuldig oder ledig mache" (XIX. 1887). Samvetet är således till sitt väsende vittnesbördet i vårt hjerta om de handlingar, som vi hafva gjort eller böra göra med afseende å vårt förhållande till Gud; ty i samvetet handlar Gud sjelf med människan (IV. 3). Det goda samvetet vinnes blott genom försoningsnåden i Kristus. „Man muss kommen zum Vater durch den Christum, dass man eine feine liebliche Zuversicht zu ihm gewinnet. Das erhebet ein blödes, verzagtes Gewissen, und machet es geruhig; sonst hilft nichts, weder Kappen noch Platten, weder Pfafferei, noch Möncherei" (XI. 1466). „Ausser dem Glauben ist nichts Anders, denn umherziehen auf denen Bergen, in der Wüsten irren, da das Gewissen nicht kann zufrieden sein und ruhen" (IV. 1968). Och „ein gut Gewissen ist gleich der härteste Steinfels, darauf sich Fromme und Gottselige in ihrer Trübsal verlassen" (II. 1683. Geist aus Luther's Schriften von Zimmermann, Lomler etc.). Sådana enskilda utsagor om samvetet gifver Luther i mängd, och de innehålla viktiga sedligt-religiösa sanningar, men ett närmare utveckladt samvetsbegrepp finnes ej i hans skrifter, och det är svårt att sammanställa alla hans talrika yttranden med afseende å samvetet till ett begrepp, emedan de ej alla äro sinsemellan öfverensstämmande. Den naturliga lagen i människans hjerta är ett uttryck af Guds vilja, och den utgör grundvalen för den skrifna lagens verksamhet, emedan denna sednare icke vore i stånd att framkalla gensvar i människans inre, om ej den naturliga lagen finnes der, om ej själen vore så bildad, att sådant skulle falla ditin. Och samvetet är den punkt, som lagen allraförst träffar i människans hjerta (III. 1576; XI. 114. Rud. Hofmann ,a. a. sid. 53). Vid samvetet anknyter den Helige Ande sin verksamhet och förmedelst detta verkar lagen på människan (II. 2227). Luthers samvetsbegrepp står derföre, såsom äfven sakens natur fordrar, i innersta samband med hans lagbegrepp och influeras häraf. Men detta sednare har blifvit en crux interpre-

tum för teologerna i den nyare tiden. Luther låter å ena sidan lagen vara „gut, heilig, nütze, und hoch vonnöthen, allmächtig, wie Gott selbst;“ den är „die allerhöchste Kunst und köstlichste, lieblichste Lehre, eine heilsame Lehre des Lebens, die allergrösste und höchste göttliche Weisheit, eine Lehre dergleichen in der ganzen Welt nicht ist, eine selige Predigt, ein himmlischer Regent“. Men å andra sidan kallar han lagen „eine irdische, sterbliche und höllische Lehre“. „Doctor legis est doctor inferni“. Motsägelsen är i högsta grad bjert, men likväl icke omöjlig att lösa. Till sitt väsende är lagen af gudomligt och evigt värde, emedan den är „der ewige, unverrückliche, unwandelbare Wille Gottes“, och den blir derföre „nimmermehr in Ewigkeit aufgehoben“. Men lagen kan ej ge lif och rättfärdighet. Det ger Kristus allena. Då man vill insätta lagen i nådens ställe, då inträder Luthers fiendskap mot lagen. (Harnack, *Luthers Theologie*, Erlangen, 1862, 4 B. Ges. und Evang.). Afvikelserna i Luthers utsagor om samvetet kunna öfver hufvud hänföras till och förklaras ur denna olika uppfattning af lagen. Och man skall vid en noggrannare och mera ingående pröfning af dessa talrika utsagor i Luthers skrifter öfvertyga sig derom, att afvikelserna icke äro så stora och motsägelsefulla, som man ofta nog ansett dem vara. *Melanchton*, hvilken så mycket sysselsatte sig med dogmatiska och etiska arbeten, lemnar oss en enda närmare bestämning af samvetsbegreppet. I definit. theol. säger han: „conscientia est syllogismus practicus in intellectu, in quo major est lex sive verbum Dei, minor vero et conclusio sunt applicatio, approbans recte factum, vel condemnans delictum, quam approbationem in corde sequitur laetitia, et condemnationem dolor“. Skolastikens i sär dragna tudelning af samvetsbegreppet kunde Melanchton icke antaga; derföre lät han synteresisbegreppet falla och insatte lagen och Guds ord på dess plats. Men då han upptog Skolastikens bestämning af conscientia och lät denna ensam utgöra samvetets väsende, erhöill han

i sjelfva verket ett från Skolastikens väsendtligen afvikande samvetsbegrepp. Samvetet blef nemligen nu blott en praktisk syllogism, en akt, icke en väsensbestämning. Så kunde Melancthon likväl icke uppfatta samvetet. Derom vittna t. ex. uttryck i Augustana, hvarest han talar om „*piae ac pavidae conscientiae*“, om „*certamen perterrefactae conscientiae*“. Svårigheten vid den vetenskapliga bestämningen af samvetsbegreppet träder äfven här i dagen. Utförligast bland reformatorerna framställer *Calvin* samvetsbegreppet. Definitionen af samvetet bör härledas ur dess etymon. „*Nam sicuti quum mente intelligentiaque homines apprehendunt rerum notitiam, ex eo dicuntur scire, unde et scientiae nomen ducitur: ita quum sensum habent divini iudicii, quasi sibi adjunctum testem, qui sua peccata eos occultare non sin- nit, quin ad iudicis tribunal rei pertrahantur, sensus ille vocatur conscientia. Est enim quiddam inter Deum et hominem medium: quia hominem non patitur in se ipso suppressere quod novit, sed eousque persequitur, donec ad rectum adducat. — Sensus hic, qui hominem sistit ad Dei iudicium, est quasi appositus homini custos, qui omnia ejus arcana observet ac speculetur, ne quid in tenebris sepultum maneat*“ (3, 19, 15). Väl hänföres samvetet stundom till menniskor, „*proprie autem loquendo, solum Deum respicit. Hinc fit, ut obstringere conscientiam lex dicatur, quae simpliciter hominem ligat, sine hominum intuitu, vel non habita eorum ratione*“ (3, 19, 16). Derföre innebor samvetet „*vivum Dei colendi affectum, sincerumque pie et sancte vivendi studium*“ (ibid.). Samvetet kan allenast stillas genom försoningen i Kristus, hvilken tillegnas genom tron. Hos den pånyttfödde blir samvetet åter ett „*instrumentum spiritus sancti*“, genom hvilket denne ande manar till uppfyllandet af den gudomliga viljan. Förpligtelsen är dock icke här tvångets, utan den fria kärlekens (3, 19, 4—6. Rud. Hofmann, a. a. sid. 55. f.). Calvin betonar viktiga sanningar och framhåller företrädesvis det religiösa momentet i samvetsbegreppet, men

samvetets väsende blir likväl något obestämdt, ett „quiddam medium inter Deum et hominem“, en „sensus divini iudicii“. Här saknas en psykologisk grundval, och det etiska momentet träder, egendomligt nog, för mycket tillbaka. Sålunda frigjorde väl reformationen samvetet från de falska band, med hvilka det fjettrades i medeltiden, och på det sedligt-religiösa livets område erhöll det en oändligt djup betydelse, men ett vetenskapligt utbildadt samvetsbegrepp danade reformationstidehvarfvvet ej.

Under **det 17 århundradet** var uppmärksamheten inom teologin företrädesvis riktad utåt på dogmbildningen, och den **lutherska kyrkans** stora dogmatici beröra blott flygtigt samvetet. Då människans natur uppfattades vara så förderfvad, att hvarje gnista af andlig kraft var försvunnen, var det svårt att inrymma någon viktigare plats åt samvetet. Dock tillerkände man människan en af naturen henne inneboende kunskap om det sedliga och Gud. *Joh. Gerhard* säger med anledning af den människan medfödda kunskapen om det goda: „*eas (scintillulas) igitur referimus ad librum naturae internum, ad quem etiam pertinet liber συνειδήσεως, internum conscientiae testimonium, quod Scholastici vocant συντήρησιν*; nam ex principiis nobiscum natis practicus ille syllogismus in corde cujusvis hominis oritur: qui vitam degit impiam, statuit Dei vindicis iram et poenam“ (Loci theol. III, 42). På ett annat ställe låter han samvetet vara: „*testis dictorum et factorum nostrorum domesticus et individuus*“ (p. 67). *Quenstedt* säger, att i människan äfven efter syndafallet finnas „*reliquiae quaedam et ἐρείπα divinae imaginis, scintillulae clarae istius lucis*“. I Syst. IV. cp. 1. sect. 1. säger han: „*esse connatam aliquam creaturae rationali legem eamque non esse ipsam naturam rationalem, — sed aliquid a natura rationali distinctum, nec esse ipsam conscientiam, sed habere se ad eam ut regulam generaliter constitutam circa agenda ad dictamen practicum in particulari, docetur Rom. 2, 14. 15. — Lex est regula universalis jubens aut vetans.*

At conscientia est examen sui ipsius ad istam regulam". Helmstädter teologerna *Calixt* och *Hornejus*, hvilka särskilt behandlade etiken, egnade samvetet en större uppmärksamhet, men någon väsendtlig utbildning erhåller det icke genom dem, utan delvis vanställes dess begrepp genom läran om det sannolika samvetet („das wahrscheinliche, probable Gewissen"). *Calixt* skiljer emellan det föregående och efterföljande samvetet, men den närmare bestämningen af dessa momenter är oklar och förvirrad. Han uppfattar samvetet på följande sätt: „ex cognitis sive principiis practicis omnium primis, sive conclusionibus hinc deductis, sive legibus positivis formatur per prudentiam dictamen practicum, singularem aliquam actionem his illisque circumstantiis determinatam praecipiens vel prohibens. Hoc ipsum est dictamen intellectus practice practicum, quod conscientia appellatur et actionem antecedit" (Epit. theol. mor. p. 19). I en förklaring öfver Rom. 2, 15. säger han: „hisce verbis indicium facit apostolus syllogismi illius practici, qui naturaliter omnibus insitus, et ab omnibus confici potest et conficietur. Majorem ejus suppeditat συντήρησις quam appellant, h. e. notitia honestorum et turpium et cognitio discriminis quod est inter illa etiam quoad praemia et poenas; minorem συνεῖδησις sive conscientia, quae testificatur quid a nobis commissum sive non commissum. Est enim hoc testimonium conscientiae nihil aliud quam applicatio cognitionis habitae de honesto et turpi ad propria particularia facta, utrum bene vel male acta fuerint" (Henke, G. Calixt). Det irrande samvetet förpligtar lika mycket som det rätta, emedan „dictamen intellectus practicum proxima est norma, cui conformari voluntatem et actionem oportet". Menniskan är äfven berättigad att följa det probabla samvetet, hvilket såsom sin norm antager den mindre sannolika meningen. *Hornejus* hänför samvetet till agenda, ej till acta. Hvarje fri handling framgår ur vetandet och en inre princip. Detta vetande, såvida det utgör grunden till våra handlingar, är samvetet. Det

finnes äfven ett sannolikt samvete, som förpligtar likasom det rigtiga, och normen för detta är den mindre tillförlitliga, men dock sannolika åsigten. En egendomlig företeelse i detta århundrade är *Matthias Knutsen*, hvilken ville stifta ett samfund af conscientiarii. Med afseende å sedlighetens och religionens grundsanningar, om hvilka han säger: „credant haec cuncta unctus et uncta, non ego Matthias Cnut-sen“, hade han lidit skeppsbrott, men en makt finnes det, hvilken den fridlöse, inbilske vagabonden erkänner, och det är samvetet. „Dies Gewissen“, säger han, „hat die gütige Mutter, die Natur, in unsern Leib gepflanzt, welches uns in unserm jetzigen Leben unsre Bibel, ja Prediger und Obrigkeit ist und lehret, doch ohne einige Unkosten: ehrlich leben, Niemanden beleidigen und einem Jeden das Seine geben. Wer wohl (oder recht) lebt, dem ist es der Himmel; wer Uebels thut, mehr als tausend Peiniger, ja die Hölle selbst“. Hans grundsatser sammanfattas af Hartnack i följande 6 punkter: 1) non esse Deum neque Diabolum. 2) Magistratum nihil aestimandum, templa contemnenda, sacerdotes rejiciendos; 3) loco magistratus et loco sacerdotum esse scientiam et rationem cum conscientia, quae doceat honeste vivere, neminem laedere et suum cuique tribuere; 4) conjugium a scortatione nihil differre; 5) unicam esse vitam: post hanc nec praemium nec poenam dari; 6) Scripturam sacram secum ipsam pugnare (Hist eccl. p. 2239. Herzog, Encl.). På en sådan ståndpunkt kunde samvetet ej erhålla någon sann odling och utbildning. Äfven inom den lutherska kyrkan framträdde kasuister, såsom t. ex. *Baldwin*, *Olearius* och *Osiander*, hvilka behandlade samvetets område, men de intogo en sedligt renare ståndpunkt, än den katolska kasuistiken, och de ville icke beherrska samvetet, såsom denna, utan blott leda och råda. *Olearius* låter samvetet vara en „geminata et reflexa scientia, vel quia una cum Deo omniscio testatur atque judicat, vel quia per recognitionem testatur cum lege naturae et memoria intellectus passivi sinu recondita“ (Intro-

ductio in theologiam casuisticam). Under denna period erbjuder icke heller den **reformerta** kyrkan något af betydelse för samvetsbegreppets utbildning. *Amesius*, hvars arbete „de conscientia et ejus jure vel casibus“, utöfvade ett stort inflytande på den reformerta teologins moral i det 17 århundradet, säger: „conscientia humana est judicium hominis de semet ipso, prout subjicitur judicio Dei“. Samvetet funktionerar under formen af en praktisk syllogism, hvars öfversats utgöres af synteresis („ljus och lag“), undersatsen af samvetet i trängre mening („vittnet“) och slutsatsen af samvetet i trängsta mening („domaren“). I synteresis finnas „multae notitiae rerum agendarum et fugiendarum, quae in mente hominis etiam post lapsum Dei beneficio conservantur“ (*Vilmar*, *Theol. moral*, *Gütersloh*, 1871, sid 110). *Coccejus* uppfattar samvetet såsom „ea animi lux, qua homo distinguit inter id, quod rectum pravumque est, et rationes recti ac pravi, faciendi ac fugiendi cognoscit, itemque verum a falso discernit et connexionis veritatem deprehendit atque ita de ratiocinatione bona et mala, de sapientia et stultitia judicat; denique qua fit ut hominem non lateant ea, quae fecit, et sibi ipsi se consulenti, rectene an prave egerit, respondet sibi promptissimus testis“ (*Summ. theol.* XXII, 6). Begreppsbestämningarna äro således äfven inom den reformerta teologin, likasom inom den lutherska, öfver hufvud under denna period svigtande och oklara och förråda bristande klarhet och insigt med afseende å samvetets väsende.

I den **katolska** kyrkan ådrog sig väl det etiska området en större uppmärksamhet, men probabilismen blef här herrskande, och den undergräfvade samvetetslivet. Etiken behandlades företrädesvis af jesuiter, och läran om samvetet utbildades i enlighet med ordens intressen. Sannolikheten var tillräcklig för att gifva handlingen sedligt berättigande. Vid olika och motsatta meningar kunde man fritt välja det mindre, ja det minst sannolika framför de tallravissaste, och för att legalisera en handling erfordrades blott någon ka-

suists billigande. *Busenbaum* definierar väl i sin berömda *Medulla theol. moralis*, i öfverensstämmelse med den vid denna tid vanliga vetenskapliga uppfattningen, samvetet såsom „dictamen rationis seu actus intellectus, quo judicamus, aliquid hic et nunc agendum vel omittendum esse vel fuisse tanquam bonum vel malum, idque per modum praecepti vel consilii“, men behandlingen af det tviflande, irrande ock skrupulösa samvetet vill beröfva läsaren hvarje tillit till samvetets utsago, och de ändlösa enskiltheterna med afseende å de abnorma företeelserna på detta område upptaga hela intrycket.

I det **18 århundradet** erhöll etiken en utförligare vetenskaplig bearbetning, och de sedliga begreppen underkastades härvid en noggrannare pröfning. Läran om samvetet behandlades äfven nu af mången moralist med större omsorg, och enskilda momenter fingo en närmare belysning, men ett högre utbildadt samvetsbegrepp möter oss icke inom denna period. Ett sträfvande att upplösa samvetets väsende framträder inom den **engelska och franska deismen**. Den förre, som äfven tillhör det föregående århundradet, förkastade öfver hufvud samvetet såsom något medfödt och hänförde det till känslans subjektiva område. För den sednare var samvetet ett tomt namn eller en dröm. Den **tyska Pietismen** betonade samvetet med skärpa på det sedligt-religiösa livets område, och här odlades det under Pietismens bättre period med insigt och omsorg, men samvetsbegreppet erhöll likväl icke någon djupare utbildning, emedan man icke närmare undersökte samvetets väsende. *Spener* säger, att samvetet afger vittnesbörd öfver handlingens sedliga beskaffenhet. Derföre är hvarje handling, som sårar samvetet, synd, äfven om den vore i och för sig berättigad. Likväl upphör icke derföre en handling att vara synd, att samvetet icke dömer den såsom sådan, ty Guds ord utgör normen för handlingen, icke samvetet, som kan irra. „Das ist falsch, und ein betrug des lügengeistes, damit er die menschen betriegt,

wo etwas von Gott verboten ist, dass es alsdann auffhöre sünde zu seyn, wann sich der mensch kein gewissen darüber mache“. Spener gör en åtskilnad emellan samvetets rörelser hos pånyttfödda och icke pånyttfödda. (Die ewangelische Glaubenslehre, Frankfurt am Mayn, 1717, s. 355. 979. 1107. f.). *Joh. Jac. Rambach* egnar samvetet en utförligare behandling (Christliche Sittenlehre, Halberstadt und Leipzig, 1736, s. 306—364). Han fattar detta såsom en förmåga hos den menskliga själen att pröfva och bedöma handlingens beskaffenhet enligt den naturliga, borgerliga eller uppenbarade lagens rättesnöre. Alla inre och yttre handlingar, hvilka menniskan fritt utöfvar eller underlåter, hemfalla under samvetets domsrätt. Dels föreskrifver samvetet hvad som är rätt eller orätt, dels afger det vittnesbörd om våra handlingar, dels bedömer det, huruvida dessa öfverensstämma med lagen, eller ej.

Franz Buddeus säger om samvetet, „das gewissen heist nichts anders als ein vernunft-schluss des menschen von seinen gegen das gesetz gehaltenen handlungen, dass er daraus urtheile, ob sie gut oder böse seyn“, och anmärker härvid: „ich will nicht hoffen, dass jemand an dieser beschreibung des gewissens mit grunde etwas aussetzen, oder wiedriger meynung seyn könne, und wenn auch andrer beschreibungen etwan mit andern worten verfasst sind, so laufft doch die sache endlich auf eines hinaus“ (Einleitung in die Moral — Theologie, Leipzig, 1728, s. 73). Samvetet, såsom denna „argumentatio hominis de actionibus suis ad legem relatis“, är den förnämsta „operatio intellectus humani“. Likväl är samvetet icke en actus utan en potentia. Det funktionerar under formen af en praktisk syllogism, hvars major är synteresis, kunskapen om principerna, minor samvetet i trängre mening, kunskapen om handlingen. Samvetet är recta, „si ex certis atque invictis principiis procedit;“ probabilis, „si διὰ λεκτικῶς ex probabilibus principiis opinionem elicit;“ dubia, „si mens in ipsa argumentatione fluctuat;“ scrupulosa, „si

dubium non magni fuerit momenti“. „Si error est invincibilis, juxta conscientiam est agendum, imputari enim nequit: si vincibilis de re indifferenti, idem faciendum; sin de re vetita aut praecepta, excutiendus est“ (Institut. theol. moral. p. 19. 215). Så djupt kunde en af detta århundrades lärdesteologer misskänna samvetets väsende!

Joh. Lor. Mosheim ingår, likasom Buddeus, i en utförlig undersökning af samvetets väsende (Sittenlehre, 3 Th. Helmstädt, 1743, s. 209—272). Man har vanligen uppgifvit, att Mosheim berigtigade sin samtids uppfattning af samvetet och hänförde det till viljans område, icke till förståndets. Detta är dock icke riktigt, ty Mosheim ansåg icke sin samtids vetenskapliga bestämning af samvetet vara origtig, utan blott så trång, att den icke upptog samvetets alla företeelser. Genom att bestämma samvetet såsom en viljans föresats, trodde han sig erhålla en tillräckligt vid definition. Mosheim lemnar ett talande vittnesbörd om styrkan af de traditionella banden och om den bristfulla exegetiska insigt, som ofta anträffas hos detta tidehvarfs utmärktaste teologer. Samvetet, säger han, har i allmänhet blifvit hänfördt till förståndets fullkomligheter, och denna uppfattning äger för sig den högsta auktoritet, emedan den hvilar på Skriftens heliga grundval, ty Skriftens samvetsbegrepp måste anses vara det riktigaste och vissaste. På de allraflresta ställen fattar nemligen Skriften samvetet såsom „eine Beurtheilung unsrer Thaten und Wege oder ein überzeugendes Urtheil des Verstandes, dass man gerecht oder ungerecht, gut oder böse gehandelt habe“. Såsom ett förståndets omdöme bör σοφειῶσις t. ex. fattas i Joh. 8, 9. hvarest fariseerna och de skriftlärde, hvilka anklagade äktenskapsbryterskan, gingo bort, slagna af samvetet; så bör äfven Ap. gern. 23, 1; Rom. 2, 15; Rom. 9, 1. fattas. Med afseende å det sistnämnda stället säger han: „es ist nichts in uns, das ein eigentliches Zeugniß von unsern Bewegungen ablegen kann, als unser Verstand“. Angående Rom. 13, 5. — man måste lyda öfverhe-

ten för samvetets skull — säger han: „man sage uns, ob man dieses anders, als durch diese worte, erklären könne: damit euer Verstand das Urtheil nicht fällen möge, dass ihr eine göttliche Ordnung angefochten, dem Willen des Höchsten widerstreben habet, und daher strafwürdig seydt“. I 2 Kor. 4, 2. är samvetet „der Verstand anderer Menschen, der unsre Thaten richtet und sie mit dem Gesetze vergleicht“. I 2 Kor. 1, 12. vore mening: „ich freue mich, dass mein Verstand, wenn ich ihn brauche, mein vergangenes Leben zu prüfen und zu beurtheilen, stets ein gutes Urtheil spricht“. (Aposteln säger, att hans berömmelse är vittnesbördet af hans samvete). Då hjertat slog David, var det förståndets omdöme, som träffade honom. Den som, såsom Mosheim, uppställer Skriften såsom högsta norm för teologin och sålunda tyder dess utsagor, kan icke berigtiga den skolastiska uppfattningen af samvetet såsom en förståndets akt, ty det anförda ligger den eftertryckligaste bekräftelse af nämnda uppfattning. Men Mosheim säger, att σοφεισ icke alltid i Skriften har denna betydelse. Stundom betyder det „das Maass des Erkenntnisses, die Wissenschaft des Gesetzes, wonach unser Verstand über unsre Thaten urtheilet“. Så 1 Kor. 8, 7. 10. 12. För det tredje betyder σοφεισ i Skriften „eine Ueberzeugung, dass etwas gewiss da und vorhanden sey“. Så 1 Pet. 2, 19. Vore, säger Mosheim, Skriftens uppfattning af samvetet alltid densamma, så vore vi tvungne att antaga detta, men då dessa olika betydelser förekomma, är vetenskapsmannen berättigad och förpligtad att söka ett samvetsbegrepp, till hvilket alla dessa olika uppfattningar kunna hänföras såsom till sin rot. Derföre måste vi fatta samvetet såsom „der Wille oder als ein Vorsatz des Willens über unser Verhalten und Leben zu urtheilen, ob es gut oder böse, sträflich oder unsträflich sey“. Men huru denna definition skall kunna innefatta de ofvan nämnda tre olika uppfattningarna i Skriften, blir svårt att förklara. Den vanliga uppfattningen af samvetet såsom „ein Urtheil des Ver-

standes“ blir i sitt fulla värde, och Mosheim upptager den såsom samvetsbegreppets andra moment. För det andra, säger han, är samvetet „die wirkliche Vollziehung des Schlusses, der im Willen lieget, unsre Werke und Wege zu beurtheilen“, och härvid är samvetet ett förståndets omdöme. Viljomomentet ingår således blott så vida i samvetsbegreppet, som det kan anses vara grunden till detta „Urtheil des Verstandes“, och väsensbestämningen „Vorsatz des Willens“ bör fattas bokstafligen, ty enligt Mosheim äga några människor samvete, andra ej. De fromma äga nemligen alla samvete, men hos de opånyttfödda och icke-troende finnes det icke alltid. Det fattas således icke enhet i Mosheims samvetsbegrepp, men viljomomentet får en så underordnad betydelse, att det blott blir grunden till förståndets omdöme, icke till handlingen.

Reuss fattar samvetet såsom den menskliga själens förmåga att vara medveten af sina förpligtelser mot Gud och genomträngd af känslan deraf (Elem. theol. mor. Tub. 1767). *Christ. Aug. Crusius* förlägger samvetets väsende i en religiös instinkt, en grunddrift, i följd hvaraf människan sträfvar att vinna kunskap om den gudomliga lagen och lefva i enlighet med den. Samvetet är „der Erkenntnissgrund, das Gesetz Gottes und die Tugend a posteriori zu erweisen“ (Kurzer Begriff der Moraltheologie, Leipzig 1772, § 41—42). *Siegm. Jac. Baumgarten* uppfattar samvetet såsom människans omdöme om handlingens förhållande till lagen (Theol. mor. 1767); *Less* såsom människans förmåga att bedöma sin sedlighet. *Joh. Andr. Cramer* ingår i en närmare kritik af läran om samvetet och kommer till det resultat, att vår moraliska insigt i samvetets väsende icke vunnit något i sak af den vetenskapliga forskningen. Moralisterna hade förvandlat samvetet till ett omdöme, då det likväl väsendtligen är ett vetande (Beiträge zur Beförderung theologischer und anderer wichtiger Kenntnisse, 4 Th. 1783, Kiel u. Hamburg). *Fr. V. Reinhard* bestämmer samvetet såsom böjel-

sen att vid handlingen låta sig ledas af tanken på Gud (System der christlichen Moral, 1780—1815). Dessa brokigt skiftande begreppsbestämningar, hvilka än hänföra samvetet till känslans och driftens område, än till vetandets och tankens, vittna om den oklarhet, som förefinnes med afseende å samvetets väsende.

Den tyska filosofin, som beherrskade vetenskapen i slutet af detta århundrade och i början af det följande, och som utöfvade ett mångsidigt inflytande på teologin, förmådde icke heller gifva någon högre fulländning åt samvetsbegreppet, ehuru de stora tänkarne ofta gåfvo det en hög betydelse. Hos *Leibnitz* och *Wolff* tillbakatränges samvetet af förnuftet. Denne sednare „den stora dogmatiska filosofen“, skiljer emellan conscientia theoretica, som bedömer handlingens beskaffenhet, och conscientia practica, som manar till eller återhåller från handlingen. Och det praktiska samvetet delar han vidare i theoretiskt praktiskt, som bedömer utan att afse de närmare omständigheterna, och i praktiskt praktiskt, hvilket afser dem. Demonstrationen är det medel, hvarigenom man kan pröfva, om samvetet är riktigt eller ej. Derföre vinnes det vissa samvetet medelst demonstration, och det goda kan ej ägas utan denna förståndsverksamhet. I *Kants* system erhåller samvetet en djup betoning, men äfven här är begreppsbestämningen vacklande. Kant kallar samvetet „eine unausbleibliche Thatsache“, „etwas was der Mensch sich nicht selbst macht, sondern was seinem Wesen einverleibt ist.“ „Er kann in seiner äussersten Verworfenheit allenfalls es dahin bringen, sich an die furchtbare Stimme desselben gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören kann er doch nicht vermeiden.“ Det är menniskans pligt att kultivera samvetet, „d. h. sich daran zu gewöhnen, auf dessen Ausspruch zu achten, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen.“ I sitt arbete „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (2. Ausg. S. 287. f.) bestämmer han samvetet såsom

„ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist.“ Det medvetande, att en handling är sedligt berättigad, är nemligen obetingadt vår pligt, emedan det är en sedlig grundlag, som förbjuder oss att utföra en handling, innan vi vunnit detta medvetande. Men det är förståndet, som pröfvar, om en handling är sedligt berättigad, eller ej. Samvetet är „die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft.“ „Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetz stehen (denn das thut die Vernunft, sofern sie subjectiv praktisch ist), sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit unternommen habe, und stellt den Menschen wider oder für sich selbst zum Zeugen auf, dass dieses geschehen oder nicht geschehen sei.“ Detta vore således samvetets väsende, att förnuftet fäller domen öfver sig sjelft, om det med omsorg bedömt handlingen, och att det med afseende å utförandet af detta bedömande sätter menniskan till vittne emot eller för sig sjelf. „Wir werden“, säger derföre Kant, „uns durch dasselbe Gewissen eines von uns selbst verschiedenen, doch uns innigst gegenwärtigen Wesens inne: der moralischen gesetzgebenden Vernunft.“ Derföre förnekar Kant afgjordt tillvaron af ett irrande samvete, emedan ett misstag icke är möjligt med afseende å medvetandet, om förnuftet bedömt handlingen, eller ej. Det irrande samvetet, hvars behandling länge beherrskade läran om samvetet, blef nu af filosofin utstruket, och den qvarlefva af det ursprungliga goda, som utgjorde synteresis väsende, blef människans högsta vägledare i sanningens verld. I „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre“ (S. XII. 37. ff.) bestämmer Kant samvetet såsom „die in jedem Falle eines Gesetzes dem Menschen seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft“; eller såsom „das Bewusstseyn eines innern Gerichtshofes im Menschen.“ Då ett samvetsfall föreligger, uppträder en anklagare och tillika med denna en advokat

i samvetet, emellan hvilka en strid utkämpas, som icke kan biläggas „per amicabilem compositionem“, utan enligt sträng rättvisa; och härpå följer samvetets domslut, hvilket antingen frikänner eller fördömer menniskan. Menniskan är i samvetet medveten af en öfver lagen vakande makt, som innebor hennes väsende och nödgar henne att subjektivt antaga idén af Gud, ehuru hon egentligen sjelf är såsom ett förnuftväsende anklagaren och såsom sinneväsende den anklagade. Äfven Kant framställer samvetet under formen af en syllogism. Kant är sjelf missnöjd med sina definitioner af samvetet och söker derföre nya, men denna osäkerhet i begreppsbestämningen vittnar om oklarhet med afseende å samvetets väsende. Rud. Hofmann anser Kants förtjenst med afseende å samvetsbegreppet vara den, „dass er dem wandelbaren moralischen Gefühlssinn durch den ethischen Faktor des Gewissens ein Ende gemacht hat“ (a. a. 84). *Fichte den äldre* uppfattar samvetet såsom det omedelbara medvetandet af vår bestämda pligt. Medvetandets innehåll danas genom en akt af tanken och är således förmedladt, men förpligtelsen till detta bestämda innehåll framträder omedelbart, och medvetandet härom är samvetet. Den känsla af visshet, som utmärker detta, uppkommer derigenom, att den sedliga driften, som i och för sig är blind och irrande omkring famlar efter kunskap, „durch gutes Glück“ sammanträffar med en akt af omdömeskraften. Samvetet är således egentligen icke medvetandet om det, hvar till vi äro förpligtade, utan blott medvetandet om förpligtelsen. Samvetet kan icke irra, „denn es ist das unmittelbare Bewusstsein unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewusstsein hinausgeht, das nach keinem anderen geprüft und berichtigt werden kann, das selbst Richter aller Ueberzeugung ist, aber keinen höheren Richter über sich anerkennt. Es entscheidet in der letzten Instanz und ist inappellabel. Ueber dasselbe hinausgehen wollen, heisst über sich selbst hinausgehen, sich von sich selbst

trennen wollen“ (System der Sittenlehre, S. 225, ff.). *Hegel* försöker öfvervinna den subjektivism, som vidlåder Fichtes samvetsbegrepp. Det goda är idén såsom enheten af viljans begrepp och den särskilta viljan. „Um der abstracten Beschaffenheit des Guten willen fällt das andere Moment der Idee, die Besonderheit überhaupt, in die Subjectivität, die in ihrer sich reflectirten Allgemeinheit die absolute Gewissheit ihrer selbst in sich, das Besonderheit setzende, das Bestimmende und Entscheidende ist, — das Gewissen.“ Det goda är verldens absoluta slutmål, som genom viljan förverkligas. Då viljan utför sin egen bestämmelse, realiserar den tillika detta slutmål, och därför är det goda viljans väsende i dess substantialitet. Men viljan måste tillägna sig det goda, och därför måste detta goda göra sig gällande för viljan såsom godt. Denna det godas egendomlighet, i följd hvaraf det bestämmer sig i enlighet med sitt väsende uti subjektet, är samvetet. Detta är människans djupaste inre ensamhet med sig sjelf, hvarest allt yttre och hvarje inskränkning är försvunnen. Såsom samvete är människan icke mera bunden af det särskiltas ändamål; och detta är den moderna verldens ståndpunkt. De föregående mera sinliga tiderna hade något yttre och gifvet, vare sig religion eller rätt, men samvetet vet sig sjelft såsom tänkandet, och att detta mitt tänkande är det enda, som förpligtar mig. Men detta individuella samvete, som tillhör moralitetens område, är ännu icke det sanna, ty det är behäftadt med subjektivitetens brist; det är såsom sådant „schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein ins Böse umzuschlagen.“ Det sanna samvetet förefinnes blott på sedlighetens ståndpunkt, inom familjens, det medborgerliga samhällets och statens område. „Das Gewissen als wahrhaftes ist diese Bestimmung seiner selbst, das zu wollen, was an und für sich das Gute und die Pflicht ist“ (Grundlinien der Philosophie des Rechts, ausg. von Gans, 1833, § 136). Men äfven det sanna samvetet är icke det högsta, ty detta måste upphöjas till

religiöst samvete, uti hvilket den absoluta anden återvänder till sig sjelf. Hegels indelning af samvetet i individuelt eller formelt, sant och religiöst är oantaglig. Det individuella samvetet erhåller bestämningar, hvilka icke äro för-enliga med samvetets väsende. Så säger han t. ex. i sin *Phänomenologie* (Ausg. von Schulze, 1832): „Das Gewissen erkennt keinen Inhalt für es als absolut, denn es ist die absolute Negativität alles Bestimmten.“ Det är „von jedem Inhalte überhaupt frei; es absolvirt sich von jeder bestimmten Pflicht, die als Gesetz gelten soll.“ „Das Gewissen also in der Majestät seiner Erhabenheit über das bestimmte Gesetz und jeden Inhalt der Pflicht legt den beliebigen Inhalt in sein Wissen und Wollen; es ist die moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiss, und indem sie an diesem Wissen ebenso unmittelbar das Dasein weiss, ist sie die göttliche Schöpferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat. Sie ist ebenso der Gottesdienst in sich selbst. Denn ihr Handeln ist das Anschauen dieser ihrer eigenen Göttlichkeit“ (S. 485. 488. 493). Sådana bestämningar af samvetet äro toma tankebilder, likasom det religiösa samvetets begrepp hos honom. Huru det individuella samvetet, med de bestämningar det af Hegel erhållit, skulle utbildas till det sanna, är lika ofattligt, som huru det sanna samvetet skulle utbildas till religiöst. Och tankemomentet undantränger allt annat, då det t. ex. säges, att det formella samvetet „weiss sich selbst als das Denken, und dass dieses mein Denken das allein für mich verpflichtende ist.“ Dock innehåller Hegels samvetsbegrepp momenter af djup betydelse. *Marheinecke* bestämmer samvetet såsom „das Sich-Selbst-Wissen des absoluten Geistes.“ *Daub* skiljer emellan det absoluta, objektiva och subjektiva samvetet. Det absoluta samvetet är det praktiska förnuftet, den sig sjelf vetande nödvändigheten såsom lag för viljofriheten; det objektiva samvetet är dettas förhållande till lagen och pligterna; det subjektiva

är dess förhållande till subjektet. (System der christlichen Moral, I, S. 72. f.). *J. U. Wirth* uppfattar samvetet såsom det ursprungliga föreningsbandet emellan anden och dess substans. Dessa tvenne momenter äro genom en ursprunglig daning af naturen sammanslutna till ett evigt oupplösligt vexelförhållande, på det att anden skulle emottaga den eviga eggelsen, att blott vara den verkande viljan af sin moderliga, gudomliga grund, och på det att den äfven i sin frihet aldrig skulle fullkomligt förlora den lifskälla, ur hvilken den härstammar, och förmedelst hvilken den skulle kunna vara delaktig af ett gudomligt lif. Detta föreningsband är samvetet. Det är det omedelbara medvetandet af den sedliga substansen, „des als eine nothwendige Macht im Gefühle sich manifestirenden Genius, aber dieses Bewusstseyn als unwillkührliches, implicites Urtheil über den Geist selbst, sein vermitteltes Wissen und Wollen. Diess implicite Urtheil ist wesentlich das Gewissen. Unter ihm verstehen wir nicht das blosse ursprüngliche Gefühl, wie es Grund des Geistes ist, sondern als Beziehung seiner und des Geistes, gleichsam als Selbstlauter, der sich über den Geist ausspricht und aus ihm sich in sich reflectirt.“ Anden utvecklar sig fritt och kan härvid skilja sig från sin substans, men i anden sjelf finnes denna känsla af dess substans, af dess outvecklade, i sig inneslutna enhet, samvetet, som tvingar honom att blifva ett vetande och viljande af sin substans, eller också träda i skarpaste motsägelse med sitt innersta. Men samvetet är icke blott ursprungligt, utan äfven ett genom anden bildadt samvete, och blott detta sednare är individens tillförlitliga ledstjerna i handlingens verld. Samvetet blir derigenom utbildadt, att det genom anden producerade innehållet åter reflekterar sig i själens grund och inträder i medvetandet. Det bildade samvetet är „das ursprüngliche Bewusstseyn der sittlichen Substanz und der Geist oder besser der Geist und seine Welt als zurückgegangen in die Einfachheit der Empfindung“. *Herbart* låter

de sedliga impulserna likasom de estetiska intrycken hafva sin grund i sig sjelfva, och de äga därför såsom sådana obetingad giltighet. Ur känsloverldens inre framträder ett moraliskt omdöme, ur hvilket småningom en kunskap om sedelagen danas. Samvetet är en estetisk-etisk förmögenhet i människans inre, som verkar under formen af känslortade rörelser och utgör sedlighetsens förutsättning (Kleinere philos. Schriften I, S. 52; III, S. 319).

I det 19 århundradet, till hvilket de sednast anförda tänkarne äro att räkna, uppmärksammas samvetet af den teologiska vetenskapen med stigande intresse. Dess väsende undersökes från olika synpunkter, och nya momenter träda fram i dagen, men äfven differenserna i uppfattningen tillväxa, och forskningen har hittills icke vunnit någon öfverensstämmelse med afseende å samvetsbegreppet. *Schleiermacher* har icke egnat samvetet någon utförligare och särskilt behandling, utan han berör det blott i förbigående i sammanhang med andra frågor. I sin Dialektik bestämmer Schleiermacher samvetet såsom ett Guds varande i oss „nicht in wiefern es in einzelnen Vorstellungen vorkommet und so auch irrig sein kann — — sondern in wiefern es in der sittlichen Ueberzeugung die Uebereinstimmung unseres Willens mit den Gesetzen des äusseren Seins und also eben dieselbe Identität ausspricht“. I sin Glaubenslehre behandlar Schleiermacher samvetet i sammanhang med Guds helighet. Denna egenskap hos Gud är nemligen den gudomliga kausalitet, i följd hvaraf i hvarje menskligt samlif samvetet är satt jemte behofvet af förlossning. „Unter dem Ausdruck Gewissen verstehen wir eben dieses, dass alle aus dem Gottesbewusstsein hervorgehenden und durch dasselbe anregbaren Handlungsweisen auch als Forderungen nicht etwa theoretisch aufgestellt werden, sondern sich im Selbstbewusstsein geltend machen, so dass jede Abweichung der Lebensäusserungen davon als Lebenshemmung, mithin als Sünde aufgefasst wird“. Omotsvarigheten emellan människans guds-

medvetande och hennes vilja, och sträfvandet att bringa dessa till enhet, utgör samvetets förutsättning och grundval. Då denna enhet vunnits upphör samvetet. Det är därför på det innersta förenadt med synden. Förlossaren ägde därför samvete blott såsom medkänsla, icke såsom något honom personligen tillhörigt. Vål äger äfven det individuella samvetet ett högt värde, emedan detta i det enskilda bestämmer de gränser, inom hvilka anden kan beherrska det materiella. Det offentliga samvetet kan nemligen icke alltid bestämma, till hvilken grad anden bör genombilda det sinliga och blir därför ofta osäkert, men då tillfaller afgörandet det individuella samvetet. Likväl äger samvetet sitt rätta forum inom samlifvet, emedan föränderligheten inom det enskiltas område skulle sätta omdömetts säkerhet i fara. „Das Gewissen aber, wie es in einem Gesamtleben als dasselbe in Allen und für Alle auftritt, ist das Gesetz, das sittliche zunächst, von welchem aber das bürgerliche jedesmal ein Ausfluss ist“ (Der christliche Glaube, Berlin, 1861, § 83. Die christliche Sitte, herausg. von Jonas, S. 599. ff. 635).

Richard Rothe utgår från Schleiermacher, men afviker i mycket från honom. Det sedliga är „das Product der Function der Persönlichkeit auf die materielle Natur“ såsom enheten af hvaradera. Menniskan äger 4 naturliga grundbestämningar. Kroppen, då den bestämmes genom själen såsom medvetande, är *sinne*, såsom verksamhet *kraft*; själen, då den bestämmes genom kroppen, är såsom medvetande *känsla*, såsom verksamhet *drift*. Denna drift är, såsom bestämd af den gudomliga personligheten, samvete. „Die Gottesthätigkeit in ihrer passiven Form, d. i. die in der Einigung von Seele und Leib im Menschen von dem materiellen Leibe, mithin überhaupt von der materiellen Natur bestimmt werdende Selbstthätigkeit der menschlichen persönlichen Seele als durch die göttliche Selbstthätigkeit, überhaupt durch Gott bestimmte, also der Trieb als religiöser — ist das Gewissen“. Samvetet är en helt och hållet religiös bestämning,

som står och faller med idén af Gud. Det kan finnas sedlighet äfven utan samvete, men icke samvete utan religion. Likväl afser samvetet blott det praktiska, vårt viljande och vår handling, och hör derföre väsendtligen till sjelfverksamheten, icke till sjelfmedvetandet. (Theologische Ethik, Wittenberg, 1845, § 147). I sin andra upplaga af Etiken låter Rothe beteckningen samvete helt och hållet utgå såsom terminus för vetenskapen, och begagnar i dess ställe uttrycken: „moralisk känsla, moraliskt sinne, drift och kraft“. Beteckningen „samvete“ kan nemligen enligt hans åsigt i följd af det chaotiska och sväfvande språkbruket icke utan godtycke närmare begränsas, och vetenskapen erfordrar klara och tydliga begrepp med ett bestämdt logiskt innehåll.

Schenkel fattar samvetet såsom „das Centralorgan der religiösen und sittlichen Thätigkeit des Menschen, das wichtigste Organ des menschlichen Geistes überhaupt;“ det är „die ursprüngliche Synthese des religiösen und sittlichen Bewusstseyns im Menschen und somit der Anfangspunkt aller Religion und Moral“. Samvetet är det, som konstituerar människan såsom sådan, inseglet på hennes humanitet, och hvarje härledning af humanitetsprincipen från en annan källa, än samvetet, är falsk och hotar att blifva en apologi af inhumaniteten. Samvetet är icke en verksamhet, utan ett medvetande, „eine vom menschlichen Selbstbewusstseyn unzertrennliche Bezogenheit desselben auf Gott, eine nothwendige und zwar centrale Bestimmtheit des menschlichen Selbstbewusstseyns;“ det är den inre punkt, förmedelst hvilken människan äfven efter fallet står i förening med Gud. All religiös kunskap, all sedlig sjelfkännedom, nya födelsen och helgelsen förmedlas genom samvetets organ. Likväl är samvetet „ein Symptom der Erkrankung“, ty det är „die Form des menschlichen Selbstbewusstseyns, wie dasselbe in seiner anormalen, durch die Sünde getrübten Wesensbeschaffenheit ist“. Skulle gudsmedvetandet sammangå till enhet med sjelfmedvetandet, så funnes samvetet ej till. (Herzog,

Encyklop. 5 B. Gewissen, 1856). I sin Dogmatik säger Schenkel, att det religiösa är en särskilt förmögenhet hos den menckliga anden, och dettas organ är samvetet. Genom förnuftets, viljans eller känslans verksamhet kan menniskan nemligen icke träda i ett omedelbart förhållande till Gud, utan blott i samvetet är han ursprungligen och omedelbart gifven. Derföre är samvetet sjelfmedvetandets egendomligaste och sjelfständigaste form, ty allenast i detta är menniskan medveten af sig sjelf såsom ett evigt väsende. I samvetet är gudsmedvetandet omedelbart gifvet både såsom medvetandet af ett Guds varande i oss, och ett vårt icke-meravarande i Gud. I det förra afseendet är samvetet det religiösa centralorganet för menniskans ande, i det sednare afseendet det etiska centralorganet. Då nemligen samvetet vittnar, att anden i sitt sjelfmedvetande absolut normeras af Gud, är dess verkan tillfredsställande, och detta är samvetets grundverksamhet. Vittnar deremot samvetet, att menniskans ande i sjelfmedvetandet företrädesvis bestämmes af verlden, så framkallar dess verksamhet missnöje och smärta. Samvetets förstnämnda verksamhet är den religiösa i ordets egentliga mening, den sednare åter, i hvilken tillika ligger en maning att återställa den brist, som här träder i dagen, är den etiska. Så är synthesen af den religiösa och etiska faktorn gifven i samvetet. Genom den förra uppstår trosmedvetandet, genom den sednare lagmedvetandet (Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt, Wiesbaden, 1856, §§ 29—34). Många bland Schenkels bestämningar af samvetsbegreppet äro sanna och viktiga, men samvetets betydelse är öfverdrifven och sedlighetsens och religionens väsende orätt fattadt.

Likasom Schenkel öfverdrifver äfven den *franska samvetsteologin* samvetets betydelse. A. R. Vinet framhöll öfverensstämmelsen mellan Kristendomen och själens innersta behof och betonade med rätta på grund af denna öfverensstämmelse samvetets vikt vid bevisandet af Kristendomens

sanning. Under inflytandet af honom utbildade sig inom den franska protestantismen en samvetsteologi, som aflägsnade sig långt från Vinets ståndpunkt och hemföll åt subjektivism och rationalism. Bland representanterna för denna riktning utmärka sig *Edm. Scherer* och *Colani*. De göra, likasom Schenkel, samvetet till det uteslutande kriteriet för den religiösa sanningen. Antingen, säger Scherer, måste man i yttre bevis söka kriteriet för sanningen, och då tillerkänner man villande vittnesbörd obetingad auktoritet, eller måste man erkänna, att det gudomliga blott kan bevisas genom sin frändskap med själen, och härvid måste man antaga alla de negativa konsekvenser, som härflyta ur denna sats. Men dessa konsekvenser drefvo denna teologi till en fulländad subjektivism, emedan den uppställde det individuella samvetet såsom sanningens högsta norm.

Den förste, som i den nyare tiden betonade och framställde Skriftens samvetsbegrepp, är *J. T. Beck*. Han framställer samvetet såsom en med nous (förnuftssinnet) koordinerad organisk kraft och funktion. Dessa inverka vexelvis på och korrespondera med hvarandra och konstituera tillsammans hjertat i andlig mening. Såsom samvete vänder sig hjertat in i sig sjelf, i sitt sedligt förnuftiga grundmedvetande och funktionerar med lagstiftande och dömande makt; såsom nous vänder sig hjertat utåt, i det att det bearbetar och använder samvetets allmänna bestämningar i tankens och viljans form för lifvets enskilda fall. Tron, till hvars väsende det hör, att människan i sig äger och utvecklar ett gudomligt vittnesbörd, besitter här, i det omedelbara samvetsvittnesbördet och det dermed sammanfattade förnuftssinnet, en organisk grundval i människan, och Kristendomen vill därför legitimera sig inför samvetet. „An und für sich nur das zeugnisskräftige Bewusstseyn des im Herzen geschäftigen sittlichen Sinnes und Triebes, wie er auf Wahrheit und Recht im Allgemeinen drängt, stellt das Gewissen seine Aussprüche und Ansprüche, seine gesetzgebende und richter-

liche Energie nur darauf, dass, **welche Handlungen es gelten möge, Wahrheit och Gerechtighet im Sinn och Trieb sey, Geist och Motiv des Handelns dem Wahrheits-och Rechts-Sinn gemäss sey**“. Till sitt väsende är samvetet ett vetande i varandets form, ett omedelbart sedligt central-medvetande. Med afseende å sin funktion är det „ein sich bezeugendes Bewusstseyn, sich aussprechend in die Vernunftsphäre hinein, Denken och Wollen anssprechend in der Form der Unmittelbarkeit; unwillkührlich giebt es sich zu wissen als eine das Denken erfüllende Empfindung, als Sinn, och als eine das Wollen erfüllende Empfindung, als Trieb“. Dess innehåll är det goda såsom sanningens lag för tanken och såsom det rättas lag för viljan i dess obetingade makt. Emedan menniskan äger allt detta såsom något medskapadt, så hänvisar samvetet till en skapande, lagstiftande makt, till en Theonomi. Men samvetet är icke det gudomligt godas substans, utan det gör detta goda omedelbart gällande såsom ett skolande, en andlig lag. Samvetet verkar dels såsom föregående, då det manande nödgär menniskan att afse sanningens och det rättas gudomliga lag; dels verkar det såsom efterföljande, då det personliga förhållandet sammanfattas med lagen, och samvetet uttalar dettas öfverensstämmelse med eller motsats till den inre lagen (Einleitung in das System der christlichen Lehre, Basel, 1837; Umriss der biblischen Seelenlehre, Basel, 1843; Tübingen, 1862, § 22).

W. Rudin uppfattar samvetet såsom människans medvetande af det egna moraliska tillståndet. Det bildar naturgrunden för allt sedligt handlande, och menniskan äger i kraft af dess vittnesbörd en omedelbar känsla af, att hon är bunden vid en högsta norm i sitt varande och sin handling. Samvetet är „ett medvetande af sedlig beskaffenhet, som med omedelbar naturnödvändighet i människohjertats centrum kraftigt betygar sig med obetingad myndighet. Eller det är människans med gudomlig auktoritet sig omedelbart betygande sedliga centralmedvetande“ (Grunddragen till läran

om menniskosjälén enligt den Heliga Skrift, I, Upsala, 1875. § 13).

Enligt *Fr. Delitzsch* vittnar samvetet om den inre lagen, som finnes i människan, uppmanar henne att handla i enlighet med denna lag och dömer hennes handlingar enligt den — „nicht als ob das Gewissen eine besondere dem Wollen, Denken (Urtheilen) und Fühlen beizuordnende Geistesthätigkeit wäre, aber es ist die in den bei jenen inwendigen Erfahrungen theiligten Thätigkeitsformen des Geistes wirksame Macht“ „Das Gewissen ist also das dem Menschen als solchem natürliche Bewusstsein von dem Gesetze in seinem Herzen, die dem menschlichen Geiste einwohnende und sich in allen Lebensgestalten desselben selbst wider Willen zur Geltung bringende religiös-sittliche Bestimmtheit seines Selbstbewusstseins, die ethische Seite des dem Menschen auch nach seinem Falle verbliebenen allgemeinen Wahrheitsgefühls (sensus communis), das fort und fort in Form des Triebes und Urtheils und Gefühls sich bezeugende Wissen um das was Gott will und nicht will“ (System der Biblischen Psychologie, 2 Aufl. Leipzig. 1861, § 4).

G. Chr. Ad. v. Harless uppfattar samvetet såsom människans medvetande om sitt förhållande till en öfver henne och världen stående makt, af hvilken hennes vilja beror. „Es ist etwas Uebermenschliches und Ueberkreatürliches, wessen sich der Mensch in der Wirkung des Gewissens bewusst wird, mag er selbst es so nennen und als solches erkennen, oder nicht“. Andens verkande såsom samvete explicerar sig väl icke såsom något gudomligt, och det är i sjelfva verket intet annat än en rörelse hos den menskliga anden, men det implicerar något, som jag, då jag tänker deröfver, icke kan förklara utan att antaga ett ursprungsförhållande, i följd hvaraf den menskliga anden härstammar från Gud och genom ett lifsband oupplösligt är förknippad vid honom. „Und weil die uranfängliche Daseins-und Lebenswurzel des Geistes Gott ist, wurzelt im Geiste selbst das, was im Ge-

wissen triebkräftig wird und dem Menschen zum Bewusstsein bringt, dass er nicht bloss menschlichen, sondern auch göttlichen Geschlechts ist“. I sig vore samvetet „widerspruchsløses Innesein Gottes als des Wahren und Guten, um welche sich alle Kräfte des menschlichen Wesens als um ihr Centrum in verlangender Liebe bewegten“, det vore medvetandet af min viljas enhet med den gudomliga, men numera är jag i följd af synden förmedelst samvetet väl medveten af ett lif i Gud, men tillika deraf, att mitt lif icke uppgår i detta lif i Gud, att min vilja icke öfverensstämmer med Gud. Samvetet framträder företrädesvis såsom anklagande och dömande, och detta kan icke förklaras ur samvetets ursprungliga väsende, utan blott ur en sednare uppkommen, nu habituel vorden egendomlighet hos den menskliga naturen, i följd hvaraf menniskan med afseende å sin personliga rätning befinner sig i en inre tvedragt (Christliche Sittenlehre, 7 Aufl. Gütersloh, 1875, §§ 7—12).

Rudolph Hofmann definierar samvetet såsom „eine stetige, im gegebenen Willensfalle mit innerer Necessitation in Aktivität übergehende Bereitschaft zu einer Verhältnissetzung, des Verhältnisses nämlich zwischen dem gegebenen Falle und einer in demselben Augenblicke uns aus uns selbst entgegenkommenden, schlechthinige Autorität für sich in Anspruch nehmenden Norm, als Massstab. Beides, jene subjective Bereitschaft zur Verhältnissetzung, und dieser stets bereit seiende objective Massstab, constituiren in ihrer organischen Verbundenheit und Zusammengehörigkeit das Wesen des Gewissens“. Samvetet är icke ett omedelbart gudsmedvetande, ehuru det obetingade i dess utsago med inre nödvändighet leder reflexionen till Gud. Samvetets norm framträder icke för medvetandet med ett materielt innehåll, utan såsom en formel måttstock, hvilken blott med afseende å ett konkret fall utsäger, om detta är rätt beskaffadt. I samvetet gör sig medvetandet om öfverensstämmelsen eller icke öfverensstämmelsen emellan viljebeslutet och den sedliga nor-

men gällande, och detta medvetande framträder under formen af ett vittnesbörd. Detta vittnande är samvetets enda omedelbara funktion; alla öfriga samvetsfunktioner äro härledda, sekundära. Samvetet verkar i det förra fallet såsom primärt; de härledda funktionerna utgöra det sekundära samvetet (a. a. sid. 83. ff.).

Chr. Fr. Schmid säger, att samvetet närmast icke är annat än medvetandet i dess förhållande till det sedliga, och detta först såsom omedelbart medvetande, sedan äfven såsom förmedladt. Det sedliga, hvaraf vi i samvetet blifva medvetna, är dels den sedliga fordran, dels den sedliga handlingen; denna sednare träder såväl i förhållande till viljans kaussalitet, som till den sedliga normen. Samvetet är derföre dels lagstiftande, dels tillräknande, dels bedömande. Såsom lagstiftande kan samvetet anses vara „das Herz in seinem Insichsein als unmittelbares Bewusstsein von der sittlichen Lebensordnung“ (Christliche Sittenlehre, Stuttgart, 1861, § 22).

Rudloff låter samvetet vara människans „religiöst-sedliga medvetande, då detta träder i förhållande till den gudomliga lagen, d. v. s. till Gud, hvars heliga vilja lagen framställer.“ Hedningen äger denna lag, till hvilken samvetet hänför sig, omedelbart inskrifven i sitt hjerta, den kristne och juden äga denna lag uppenbarad, och derföre hänför sig samvetet hos dem till den (Die Lehre vom Menschen, Leipzig, 1858).

Kähler bekämpar Schenkels öfverdrifna uppskattande af samvetet såsom religiös faktor. I alla rigtningar är känslan den ursprungliga formen för vårt medvetande och vår iakttagelse, åt hvilken tanken ofta ger ett bristfullt uttryck. En sådan känsla är äfven samvetet. „Es ist eine Regung unseres unmittelbaren, mithin unwillkürlichen Seelenlebens, ein geistiges Gefühl und zwar näher ein empfundener Trieb, welcher dem unmittelbaren Selbstbewusstsein und Selbsterfahren die charakteristische Form eines unwillkürlichen Urtheils über künftige und vollzogene Handlungen giebt.“ Sam-

vetet är icke någon tom form, hvilken vore likgiltig mot sitt innehåll, utan det representerar sedelagen, Guds vilja med afseende å menniskan. „Das Gewiseen hat es durchaus mit dem sittlichen Leben zu thun, aber es fordert ein religiöses Verhalten“ (Die schriftgemässe Lehre vom Gewissen, Halle, 1864, S. 24. ff. Luthardt uppger af Kähler ett arbete: „Lehre vom Gewissen“, 1869. i sina: „Vorträge über die Moral des Christenthums“, 2 Aufl. S. 218. Detta arbete finnes dock icke till. Uppgiften är villande, emedan man allmänt väntade af Kähler en utförligare bearbetning af frågan).

Schlottmann framhåller nödvändigheten af att vid samvetsbegreppets bestämmande skarpt skilja emellan själens rena varande och blifvande, hvilket såsom medvetet just är medvetandet, och den sig sjelf bestämmande, fritt verksamma kraften hos densamma, hvilken framträder i det fria tänkandet och viljandet. Till det förra momentet hör allt det ofrivilliga, som förekommer i själslifvet. Detta är väsendtligen förnuftigt, ehuru det icke normeras af ett afsigtligt, logiskt tänkande. Till detta själens rena varande hör äfven samvetet. *Schlottmann* skiljer emellan det primära samvetet och det sekundära. Det primära samvetet är i dess allmänhet medvetandet af sedelagen i dess organiska totalitet, i dess enskilda företeelse det omedelbara medvetandet af vår bestämda pligt. De härledda funktionerna utgöra det sekundära samvetet (*Deutsche Zeitschrift*, 1859, N:o 13—15).

J. K. Passavant säger om samvetet: „als Erkennen ist es ein unmittelbares, Allen gemeinsames, angebornes, nicht erworbenes Wissen einer allgemein gültigen Norm.“ „Wie von der Seite des Erkennens das Gewissen ein Wissen (conscientia boni et mali), so ist es als Erkanntes das Gesetz, die Norm für den Willen.“ Samvetet är rättesnöret icke blott för lifvet, utan äfven för hvarje vetenskap och konst. I det att det anvisar alla dessa områden den rätta riktningen, förenar det dem alla kring det högsta gemen-

samma målet (Das Gewissen, eine Betrachtung, Frankfurt a. M. und Erlangen, 1857).

Af djup betydelse för samvetsbegreppets utbildning i den nyare tiden har *H. Martensen* varit. Han betonade med kraft samvetets höga vikt och uppvisade, huru guds-medvetandets innersta kärna och religionens frö hos menniskan ligger i samvetet. I sin skrift: *Die Autonomie des menschlichen Selbstbewusstseins in der dogmatischen Theologie unserer Zeit*, aus dem Lateinischen, Kiel, 1844, definierar han samvetet såsom „das Licht, vermöge dessen der Mensch als Geschöpf Gottes offenbar wird, und diese Erkenntniss enthält den Keim und die Anfänge aller Religion und aller göttlichen Verehrung. Das Gewissen also constituirt die vernünftige Creatur als solche, macht den Menschen zum Menschen.“ „Was ist das innerlichste und primitive Bewusstsein des Menschen? Wir antworten: das punctum saliens, der Centralpunkt und das primitive im Gottesbewusstsein, sein innerstes Wesen, sein Mark ist das, was im engeren Sinne conscientia genannt wird, *συνείδησις*, Gewissen. Vom Gewissen abgesehen giebt's kein wahres Wissen.“ Bestämmer man samvetet såsom ett speciellt Etiken tillhörigt begrepp, såsom medvetandet om sedelagen, så gör man definitionen för trång, ty samvetet är ett universelt och religiöst begrepp, som bestämmer människans absoluta förhållande, hennes rang i universum, hennes ställning till Gud. I sin kristliga Etik (den allmänna delen, öfversättning, Stockholm, 1873), säger han, att samvetet icke blott är drift, lydnads och underordningsdrift, hvars ändamål är Gud och Guds rike; det är icke blott instinkt, som säger människan, hvad som i etiskt hänseende är henne tjenligt eller skadligt, utan det är äfven medvetande, vetande, människans samvetande med sig sjelf och med Gud, det omedelbara, existentiella medvetandet om vårt beroende icke blott af lagen, utan af den förpligtande och dömande auktoritet, som talar till oss genom lagen. Den blott autonomiska etiken kan

endast uppfatta samvetet såsom människans samvetande med sig sjelf, hvilket visserligen är den ena, väsendtliga sidan af saken. Det är människans idé eller den ideala människan i oss, som här yttrar sig befallande och dömande. Men af vårt ideala väsen allena låter i all synnerhet icke samvetets majestätiska: du skall! förklara sig, ty detta förutsätter en makt, som icke blott är inuti, utan äfven öfver människan. „Samvetet är en grundform af människans personliga evighetsmedvetande, den outplånliga, all sofistisk genombrytande, mot all verldslighet — om än många gånger endast glimtvis — reagerande vissheten om, att pligtförhållandet med tillräknandet och domen icke är ett förhållande, som står och faller med våra relationer till världen och till människorna, utan till sitt innersta väsen är ett förhållande till den helige och allsmäktige Guden.“ Hade synden icke inkommit i världen, så skulle samvetet hafva varit det fredliga medvetandet derom, att vårt lif vore ett framåtgående lif i Gud, der lagens fordran och lagens uppfyllelse rythmiskt aflöste hvarandra, der samvetet endast skulle vara latent. Nu är det visserligen äfven ett medvetande om, att vårt lif har sina rötter i Gud, men innehåller tillika, att det är ett lif utom Gud, som icke är det normala (§§ 117. 118).

A. F. Granfelt utgår vid bestämmandet af samvetets väsende från en jemförelse af människan med öfriga levande varelser på jorden. Gemensamt med dessa har människan „en specielt af Gud henne gifven bestämmelse, hvilken, omedelbart införlifvad med hela hennes väsende, inifrån sträfvar att i och genom hennes lif förverkliga sig. Denna inre omedelbara drift eller sträfvan, hvilken hos växterna och djuren utför sig med naturlagens oemotståndliga säkerhet, kallas, sådan den hos dem framträder, instinkt, och företer sig hos de förra i medvetlöshetens form, hos de sednare såsom en omedelbar inre förnimmelse. Människan såvida hon är ett kroppsligt naturväsende, har i viss mån hvarderas, både djurets och växtens, instinkter sig med-

födda.“ Men människan är icke blott individ, utan äfven person. Hon tillhör ej blott sinneverlden, utan derjemte äfven en högre andlig värld, den sedliga. Hennes idé har sålunda ett vidsträcktare och ädlare omfång. Instinkten potentieras därför hos henne till samvete. Detta är „människans sjelfförnimmelse af sin gudagifna idé, en så att säga efterklang i människans hjerta af den tanke, som Gud tänkte då han skapade henne, och hvilken tanke han likasom lossade ifrån sig och nedlade i människans innersta väsens djup, för att här i henne blifva lefvande och medveten. Vi se, att det så vanliga uttryckssättet, som benämner samvetet en „Guds röst i människan“, har i fullaste mening sin sanning och rigtighet. Samvetets analogi med instinkten förutsätter nu att detsamma måste hafva karakteren af omedelbarhet, liksom denna sednare; det måste därför såsom en omedelbar sjelfförnimmelse yttra sig närmast i form af känsla, men emedan instinkten alltid tillika är en omedelbar realisationsdrift af den ett väsende tillhöriga lefnadsbestämmelsen, måste samvetet derjemte hafva en driftartad karakter, vara en urdrift, som eggjar människan att förverkliga sin menskligt sedliga lefnadsuppgift. Denna uppgift åter rättar sig efter människans redan nämnda egendomlighet att vara skapad till personlighet, hvars konstituerande kännetecken äro sjelfmedvetande och fri sjelfbestämning.“ Såsom sjelfmedvetande bör hon begripa sig i den ställning, som hon innehar till Gud, sig sjelf, och det omkring och under henne varande naturlifvet. Den riktiga kunskapen häri utgör hvad man kallar sanning. Skall nu samvetet utgöra en omedelbar förnimmelse af det som tillhör människan såsom människa, så måste det inom sig hysa „en förkänsla af det sanna, hvilket människan bör bringa till klarhet för sitt medvetande. Sanningen måste i samvetet hafva en omedelbar instinktlk tillvarelse.“ Men människans lifsuppgift är ej blott teoretisk utan äfven praktisk. Sammanfattningen åter af allt, hvad människan bör göra, är det goda. Samvetet

måste därför „inom sig hysa en förkänsla af det goda, som det tillhör människan att förverkliga.“ Men då Gud är all sannings och godhets källa, så måste samvetets veta och vilja närmast och framför allt vara ett veta och vilja af Gud, och blott genom Gud ett vetande af allt öfrigt sannt och ett viljande af allt öfrigt godt. „I denna mening utgör samvetet Guds ursprungliga uppenbarelse till människan, och såsom sådan den inifrån flödande källan till all religion. Men för att fatta sitt hela innehåll behöfver samvetetsuppenbarelsen mötas af en Guds utifrån kommande uppenbarelse, hvilken står för oss alla öppen i naturen och människohistorien. I och för sig är samvetet blott ett andligt frö, hvilket väl i utvecklade fullhet innefattar det sannas och det godas hela substans, men endast genom beröringen med den yttre uppenbarelsen kommer till att utveckla och avslöja sitt verkliga innehåll.“ Samvetets grundförhållande hänför sig således icke till sedelagen, utan till Gud, emedan hvarje lag, såsom en uttalad vilja, förutsätter en personlig vilja, som i denna lag uttalat sig, och emedan människan ej kan vara medveten af en sedelag, som hon icke gifvit sig själf, och som icke beror af hennes vilja, utan att tillika vara medveten af Honom, som gifvit denna lag. Samvetet innefattar därför i sig det, som nyare teologiska arbeten beteckna med uttrycket „gudsmedvetande“ (Den Kristliga Sedeläran, Helsingfors, 1872, § 10; Kristlig Dogmatik, 2 uppl. Helsingfors, 1870, § 3).

C. A. Auberlen fattar samvetet såsom „das Gefühl des Unbedingten (Absoluten)“, som griper vårt innersta med en ursprunglig, öfver vårt godtycke stående kraft. Detta obetingade framträder för vårt medvetande såsom det ideella, fullkomliga, hvilket existerar i absolut fulländning åtskild från den förändring underkastade jordiska tillvaron, och såsom det i sanning varande, det absolut reella, som, oafhängig af allt, äger en själfständig tillvaro ur sig och för sig. Då det obetingade sålunda gör sig gällande för vårt med-

vetande såsom den absoluta realiteten, fordrar det af oss obetingad tro, och häri ligger grunden för religionen. Men detta obetingade tager oss tillika obetingadt i anspråk för sig i hela vår verksamhet, så att människan, nödgad i sitt inre af samvetets kategoriska imperativ, är tvungen att följa dess bud, och häri ligger grundvalen för sedligheten. Således hafva religionen och sedligheten sin gemensamma rot i samvetet. Men religionen är det första och ursprungliga, ty den har sin födelseort i det omedelbara medvetandet, och sedligheten hvilar helt och hållet på religiös grund, emedan den rör sig inom den förmedlade verksamheten. Samvetet är således „die unmittelbare Einheit des Bewusstseins vom Heiligen und des Antriebs zur Heiligung oder der religiösen Anlage und des sittlichen Triebes.“ Likväl vittnar icke samvetet numera, sedan synden rubbat det normala förhållandet, om en fridsgemenskap emellan Gud och människan. Samvetets stämman är lagens, icke evangeli; icke såsom vår Fader uppenbarar sig Gud i samvetet, utan såsom vår lagstiftare och domare. Människan blir därför i samvetet medveten af Guds tillvaro och sitt ursprungliga beroende af honom, men tillika af sitt abnorma förhållande till honom. Här af kan det förklaras, att det sedliga intar en sjelfständig och dominerande ställning bredvid det religiösa, och att samvetets utsago kan framträda uteslutande såsom sedelag. Hade människans utveckling varit normal, så hade anden inträdt i samvetets ställe, men nu är samvetet i den fallna människan kvarlefvande af anden (Die göttliche Offenbarung, 2 B., Basel, 1864, sid. 25. ff.).

Enligt A. Wuttke är samvetet „seinem Wesen nach von dem Gottesbewusstsein nicht verschieden, sondern nur dessen Beziehung auf das Sittliche; auf das Gute sich richtend, richtet es sich auf Gott.“ „Das Gewissen ist nicht blosses theoretisches Wissen, sondern ist eine Bekundung der praktischen Vernunft“, „ein beifälliges oder rügendes Zeugnis über das sittliche Verhalten des Menschen.“ „Das Gewissen ist die aller

menschlichen Sittlichkeit vorangehende That der göttlichen Sittlichkeit in dem Menschen, ist der eigentliche Kern der Gottesebenbildlichkeit.“ Vi hafva att söka samvetets väsende i ett visst vetande, i ett icke blott individuellt vetande, utan i ett människans samvetande med Gud i kraft af hans inneboende i henne. Samvetet är ett „Gewisssein des Sittlichen“ (Handbuch der christlichen Sittenlehre, Berlin, 1861, § 79).

F. H. Ch. Schwarz bestämmer samvetet såsom „unser Bewusstsein vor Gott“, „das Bewusstsein von der Begründung unseres geistigen Wesens durch das höchste Wesen.“ I objektivt hänseende är samvetet vårt förhållande till den gudomliga frihetslagen, i subjektivt hänseende denna lags förhållande till vår frihet. Föreställningen af samvetet såsom Guds röst i människan förblir alltid grundbegreppet, ehuru samvetet äfven är vårt själfmedvetande med afseende å oss själfva. I samvetet uppenbarar sig Gud för hvarje människa. Här böra vi erhålla visshet med afseende å Gud och vår bestämmelse (Evangelisch-christliche Ethik, 1 B., 3 Ausg. §§ 44—49).

Ph. Theod. Culmann definierar samvetet såsom „die wahrnehmende Kraft der menschlichen Seele und nicht des menschlichen Geistes, welche über das entscheidet, was für das jeweilige Subject ethisch zulässig ist oder nicht.“ „Es sagt mir mit vollkommenster Untrüglichkeit was ich vertragen kann oder nicht.“ Samvetet träder icke i verksamhet vid begåendet af räknefel eller vid logiskt falska slutledningar, icke ens vid brottsliga tankebilder, emedan detta allt försiggår inom ett för samvetet främmande område — andens, i hvilket samvetet icke äger säte och stämma. Kroppens område kan samvetet icke heller tillhöra, emedan ett vetande innebor detta. Derföre måste det hänföras till själen. Stödande sig på E. A. v. Schadens antropologiska grundåskådning fattar Culmann själen såsom andens och kroppens mellanlänk. Den är beslägtad med anden, men står lägre än den. Själens område är subjektivitetens och

omfattar närmast begäret, sinnesstämningen och känslorörelserna. Likasom anden i förståndet äger det organ, förmedelst hvilket den ponerar eller negerar ideerna i sin tankeverld, så äger äfven själen såsom andens lägre afbild förmågan att emottaga eller stöta ifrån sig allt, som erbjuder sig åt den för att upptagas i det subjektiva personlifvet. Denna funktion utöfvar samvetet. För själen är således samvetet detsamma, som förståndet eller förnuftet för anden. De menniskor, hos hvilka förståndet är det förherrskande, fästa ej mycket afseende vid samvetet, då deremot de, hos hvilka själslifvet öfverväger, mera bero af samvetets verksamhet. Då cerebralsystemet är andens fysiska grundval och gangliesystemet själens, är det naturligt, att samvetet lättare vaknar om natten, då gangliernas verksamhet träder i förgrunden. Qvinnan, hvilken i följd af sin fysiska organisation är mera själ än ande, handlar företrädesvis under inflytandet af känslan, och hon beaktar derföre mera samvetet, då deremot mannen, som är mera ande än själ, företrädesvis handlar enligt förnuftsskäl och derföre sällan låter sig bestämmas af samvetets impulser (Die christliche Ethik, Stuttgart, 1864, § 29).

Enligt *Ed. Güder* är samvetet icke någon själfständig förmögenhet hos menniskoanden, och det äger icke någon särskilt, för sig varande existens. Det tillhör icke uteslutande kunskapsförmågan, icke heller viljoförmågan eller känslan, utan det är en andens verksamhet, som kommer till stånd genom ett samverkande af andens olika förmögenheter och krafter. „Das Gewissen, dem keine andere Existenz zukommt als ausschliesslich die Existenz des Actes, resultirt aus einer eigenthümlichen Bezogenheit des Selbstbewusstseins auf die Selbstbestimmung, die Selbstthätigkeit des Ich.“ Men dermed är det egendomliga i samvetets verksamhet ännu icke angifvet. „Es entsteht die Geistesfunction des Gewissens durch den nothwendigen Contact des Gottesbewusstseins, so wie es durch das Medium des Selbstbewusstseyns die Selbstbestimmung des Subjects kraft der ihm ein-

wohnenden Dignität sollicitirt.“ „Das Gewissen ist seinem Wesen nach nichts mehr und nichts weniger als die sowohl die subjectiv religiöse Ueberzeugung als die subjectiv sittliche Lebensnorm dem Subject mit Richtung auf das Praktische hin bezeugende Function des Geistes, ganz abgesehen von der objectiven Wahrheit des bezeugten Inhalts.“ Derföre äger samvetet icke något egendomligt innehåll, utan det måste erhålla hvarje sådant från annat håll; derföre vexlar detta innehåll på olika tider. Detta anser Güder vara Skriftens samvetsbegrepp (Theologische Studien und Kritiken, 1857, Die Lehre vom Gewissen nach der Schrift, S. 245—296).

Chr. Palmer låter samvetet vara „nur die reagirende Thätigkeit des unbefriedigten sittlichen Triebes.“ Samvetet är icke någon särskilt förmögenhet, som funnes till jemte andra eller inneslöte alla de öfriga i sig, utan det är „eine Function, zu der die sittliche Anlage eingerichtet, die im Organismus derselben vorgesehen ist, aber nur für den Fall des wirklichen oder des erst beabsichtigten und nur in der Vorstellung geschehenen Sündigens.“ Den sedliga driften särskiljer sig från andra genom det obetingade i dess fordran. Med afseende å denna fordran kunna trenne fall tänkas möjliga. Antingen är min vilja så ense med denna drift, att jag af inre lust fullgör driftens maning. Denna öfverensstämmelse finnes dock icke hos någon för syndens skull. Eller funktionerar den sedliga driften, men min vilja bestämmes af andra drifter och följer dem. Då betygar det sedliga sinnet sitt obetingade misshag deröfver, och det onda samvetets qual inträda. Eller också befinner jag mig tveksam, påverkad af olika, sinsemellan stridiga drifter. Då föreställer jag mig, att jag handlat i enlighet med min sinliga naturs fordran, och den föreställda handlingen framkallar då den sedliga driftens reaktion. Häraf bevekes jag att följa den sedliga driftens maning. Dessa tvenne sistnämnda fall framställa samvetets verksamhet. Gudsmedvetandet an-

ser Palmer icke omedelbart inneligga samvetet, utan det obetingade i dess fordran tvingar menniskan att från lagen på reflexionens väg fortskrida till lagstiftaren, Gud (Die Moral des Christenthums, Stuttgart, 1864. S. 62. ff.).

Enligt *W. Gass* är samvetet icke något varande eller fakultativt hos menniskan, utan blott „eine Thätigkeit, welche aus dem Schoosse des Bewusstseins auftaucht und im lebendigsten Verkehr mit dem ganzen Personleben Consistenz und Dauer gewinnt.“ Samvetet är „keine Existenz für sich, sondern ein Thun und Wirken; das Seiende aber, welches dieser Activität zum Grunde liegt, ist die Gesammtanlage des Geisteslebens, ja der Welt und des Universums.“ Samvetetsbegreppet resulterar ur tvenne momenter eller stadier. Det första är den irritation, som framgår ur den sedliga menniskonaturens anlag; det andra är den ur yttringarnes följd framgående regel eller afgörande sedliga instans. Det förra betecknar samvetets specifika form, det sednare dess innehåll (Die Lehre vom Gewissen, Berlin, 1869, S. 97. ff.).

Enligt *A. F. C. Vilmar* äger samvetet icke något självständigt innehåll. Hvarje lära, som tillerkänner den något sådant, måste „auf das Entschiedenste als schriftwidrig und unchristlich, wo nicht als widerchristlich“ förkastas. Samvetet är icke en särskilt andlig förmögenhet, utan blott en etiskt vittnande verksamhet hos menniskoanden, som förutsätter en redan för handen varande legislation, ty blott i följd af ett gifvet etiskt material kan samvetet afgifva sitt vittnesbörd. Samvetets möjlighet är identisk med syndens möjlighet, och därför kan samvetet betecknas „als das Bewusstseyn von den Schranken des Menschen.“ „Der Grund des Daseins, der Aeusserung, der Thätigkeit des Gewissens ist die Sünde“; dess första yttring är ögonens öppnande, medvetandet att gränserna blifvit öfverskridna. Det måste därför fasthållas, „dass das Gewissen eben nichts weiter sei, als Aufgethanwerden der Augen, d. h. Erkenntniss des Zustandes, wie derselbe wirklich ist“, „also das Bewusstsein der vollkommenen

Trostlosigkeit.“ Samvetet fördömer och kan icke annat, ty det vet ej af någon förlåtelse. Derföre måste detta samvete i sin fruktan hänvisas till Guds förbarmande och bringas till lugn genom tron på Kristi försoningsdöd. Det kristliga samvetet är således: „die Fähigkeit alle Zustände und Handlungen des eigenen Ich auf die Schrecken vor Sünde und ewigem Tod und zugleich auf die Vergebung der Sünde um Christi willen zu beziehen“ (Theologische Moral, herausgegeben von C. Chr. Israel, Gütersloh, 1871, 65—115).

Enligt *A. Ritschl* bildas samvetet af tvenne olika företeelser, hvilka med afseende å sitt ursprung icke hafva något gemensamt med hvarandra. Samvetet är nemligen dels bestraffande, dels lagstiftande. Det bestraffande samvetet uppkommer sålunda, „dass die allgemeine Selbstbestimmung zum gemeinsamen Guten, welche durch eine einzelne unrechte Handlung unterbrochen worden ist, sich dem Bewusstsein als die unbedingte Rüge des begangenen Vergehens vergegenwärtigt.“ Det lagstiftande samvetet är det samma som samvetsgrannhet. Denna är „die vorausgehende Absicht, die einzelnen Vorsätze und Handlungen im Einklang mit dem besondern Beruf zu ordnen, in welchem man dem gemeinsamen Nutzen dient und seine Lebensbefriedigung erwartet.“ Dessa företeelser, hvilka man betecknar med ordet samvete, sammanträffa hos den mognade sedliga karakteren. Det är en fördom, då man anser samvetet vara något medfött. Samvetet är alltid blott en specialauktoritet, hvilken ombildas enligt den allmänna sedelagen (Ueber das Gewissen, ein Vortrag, Bonn, 1876).

De Wette fattar samvetet såsom sedlig känsla. Ur traditionen och den individuella anden bildas den sedliga öfvertygelsen om det, som är rätt och orätt. I enlighet med denna öfvertygelse bör den sedliga känslan eller samvetet i det enskilda fallet säga menniskan, hvad hon bör göra, och sedan bedöma, huruvida hon handlat i enlighet med sin inre stämma eller ej. Beslutet allena är föremål för sam-

vetsomdömet, icke den yttre handlingen, icke öfvertygelsen eller maningen till handling (Lehrbuch der christlichen Sittenlehre, Berlin, 1833, S. 16. ff.).

Krauss säger, att samvetet är „die angeborene Nöthigung ein Ideal zu haben und als Richter über sich anzuerkennen. Dies ist der eigentliche Begriff des Gewissens, mit dem wir für alle Erscheinungsformen und für alle Gebiete, auf denen es sich geltend macht, vollkommen ausreichen“ (Die Lehre von der Offenbarung, Gotha, 1868).

Enligt *J. Chr. K. v. Hofmann* är samvetet icke „ein Etwas im Menschen, noch eine in ihm erzeugte Wirkung, dass er es sich zurechnen könnte, sondern unmittelbare Selbstbezeugung Gottes an ihn, welche inne zu werden weder ein Zeichen rechten Verhaltens zu Gott ist, noch dazu dient, ein solches herzustellen“ (Schriftbeweis, I. S. 572).

Slutligen vilja vi anföra en uppfattning af samvetet, hvilken förkastar den gängse uppfattningen af samvetet och fullkomligt upplöser dess begrepp. Samvetsfunktionerna fattas nemligen här såsom en fysiologisk företeelse, som bör förklaras ur människans fysiska organisation och det inflytande hon såsom sinneväsande emottagit utifrån. En representant för detta uppfattningssätt är *Spiess*. Han säger: „das Gewissen ist nicht ein besonderes Vermögen in uns, durch das wir unfehlbar das Gute vom Bösen, das Schöne vom Unschönen unterscheiden; es ist überhaupt nichts von unserm sonstigen empirischen Ich Verschiedenes, am wenigsten eine unmittelbare Stimme Gottes in uns, sondern es ist unser ganzes empirisches Ich selbst, diese Verbindung von Vorstellungen und Massen, wie sie sich aus den zwei Factoren, der angeborenen physischen Organisation und den menschlichen durch die Sinne vermittelten äussern Einwirkungen im Laufe der Zeit und unter der Mitwirkung der willkürlichen Aufmerksamkeit gebildet hat. Was mit diesem jedesmaligen empirischen Ich übereinstimmt, das erscheint uns, je nachdem es einen moralischen oder ästhetischen Gegenstand betrifft, als recht

und schön, und umgekehrt. Desshalb wechseln unsere Ansichten vom Rechten und Schönen so vielfach“ (Physiologie des Nervensystems, Braunschw. 1844. S. 346).

Sålunda skiftar uppfattningen af samvetsbegreppet inom teologin i den nyare tiden, från Schenkels ända ned till Materialismens, på ett så mångfaldigt sätt, att en noggrann gruppering af de olika åsigterna icke är möjlig. Medvetandet af samvetets djupa betydelse har framkallat dessa och många andra försök att närmare utreda samvetsbegreppet, men intet bland dem har lyckats vinna allmänt erkännande. Redan tidigt klagade man öfver den oklarhet, som förefans med afseende å samvetsbegreppet, men förvirringen tyckes blott hafva ökats under vetenskapens behandling. Güder säger: „hvad är dock detta för ett beklagansvärdt chaos af positioner och negationer, af osäkra theser och likaså osäkra antitheser, af hit och dit svigtande definitioner och explikationer, som möta oss i kapitlet om samvetet. Den som därför önskar erhålla en rätt åskådlig bild af den babyloniska förvirring, som äfven bland oss teologer förefinnes på det antropologiska området med afseende å den mensklige själs religiösa och sedliga grundbestämningar, dess religiöst-sedliga potenser och funktioner och dessas innehåll, beskaffenhet och ömsesidiga förhållanden, skall blifva fullkomligt öfvertygad härom, om han en gång ur våra läroböcker i moralen och dogmatiken försöker komma till klarhet med afseende å samvetets natur och väsende“ (a. a. sid. 245). I sin sednare upplaga af Etiken anser Rothe sig vara nödsakad att utstryka beteckningen „samvete“ (Gewissen) såsom vetenskaplig terminus. Och i öfverensstämmelse med den vexlande nppfattningen af samvetets väsende förefinnes en talrik mängd af bestämningar med afseende å samvetet, dess funktioner och egenskaper, hvilka dels blifvit af vetenskapen danade, dels uppkommit i det praktiska lifvet. Man talar om ett estetiskt, konstnärligt, filosofiskt, teologiskt, vetenskapligt, kyrkligt och kristligt samvete; om ett förpligtande

och dömande samvete; om ett ondt och godt, rent och befläckt, upprigtigt och bedrägligt, sant och falskt, lugnt och oroligt, frimodigt och försagdt, starkt och svagt, trångt och vidt, visst och tviflande, riktigt och irrande, vaket och slumrande, finkänsligt och hårdt, upplyst och förmörkadt o. s. v. Och dessa skiftande bestämningar förklaras på ett mångfaldigt afvikande sätt. Bristen på ett klart grundbegrepp träder här tydligt i dagen. Man kunde i följd häraf, och då det sednaste arbetet af en ansedd teolog, Ritschl, åter afviker från alla föregående, och nära nog upplöser samvetsbegreppet, känna sig böjd för tviflet, huruvida några sanna resultater vunnits af den teologiska forskningen. Vi kunna dock vid en närmare pröfning af de olika framställningarna af samvetet finna, huru de särskilta momenterna i detta begrepp under forskningens arbete allt mera trädte i dagen, och huru vissa grundsanningar med allt större klarhet och kraft gjort sig gällande. Vi vilja vid försöket att närmare utreda samvetsbegreppet granska de viktigaste af de anförda åsigtterna.

Samvetsbegreppet.

Vid bestämmandet af samvetsbegreppet har ordets *etymologi* ofta spelat en viktig roll. Med ledning af denna har man icke blott inom den asketiska litteraturen ofta fattat samvetet såsom ett människans vetande tillika med Gud, utan äfven aktade forskare hafva inlagt denna betydelse af ett förhållande till Gud i prepositionerna συν, con, sam, ge-ga = mith, hvilka ingå i beteckningen af samvetet i grekiskan, latinet, svenskan och tyskan. Några Skolastiker sade redan: „conscientia est cum deo scientia“. Thomas Aquinas och mången bland hans anhängare tydde ordets etymon på annat sätt: „conscientia dicitur, quia scientiam scientiae conjungit; scientiam scil. universalem sive juris, scientiae par-

ticulari sive facti, applicando hanc ad illam“. Sålunda bekräftade ordets etymon rigtigheten af deras samvetsbegrepp. Calvin säger: „definitio ex etymo vocis petenda est. Quum sensum habent divini iudicii, quasi sibi adjunctum testem, sensus ille vocatur conscientia. Est enim quiddam inter Deum et hominem medium“. Det etymologiska har här erhållit en afgörande betydelse och på grund af denna tydning af con erhåller samvetsbegreppet en utbildad religiös pregel hos Calvin. Wuttke säger, att vi finna samvetets väsende i det, „was sein Name in den verschiedenen Sprachen unmittelbar ausdrückt, ein Gewisssein, also ein sicheres Wissen, ein erkennendes Bewusstsein, συνειδησις (von συνιδα, conscius sum, eigentlich: ich bin ein Mitwisser, im höheren Sinn: mit Gott, in welchem alles Wissen gipfelt) ein nicht bloss individuelles Wissen, sondern ein Mitwissen mit Gott kraft dessen Einwohnung in den vernünftigen Geschöpfen (a. a. sid. 383). Häraf framgår, att Wuttke, besynnerligt nog, härleder Gewissen både från gewiss och mitwissen. Sålunda har det etymologiska erhållit en stor vikt hos mången forskare, men det äger i verkligheten nära nog ingen betydelse för vetenskapen vid bestämmandet af samvetsbegreppet.

Folken reflekterade icke närmare till samvetets väsende under tidigare perioder, då folkanden ännu förmådde bilda nya, genuina ord för nya föreställningar och begrepp, utan först på den kulturgrad, då den språkdanande verksamheten upphört. Derföre torde icke något bekant språk äga ett ursprungligen eget ord för samvetet. Detta betecknades tidigare med ett ord af mera allmän betydelse, men då samvetets underbara företeelseformer blefvo föremål för noggrannare iakttagelse, och dess begrepp i följd häraf närmare fixerades i dess egendomlighet, antingen qvarstod beteckningen i sin förra allmänhet, hvarvid samvetsbegreppet mera utpregladt upptogs deri, eller bortfölla de öfriga betydelserna och samvetet erhöll detta ord såsom ett speciellt uttryck för sig allena, eller också ombildades ordet, för att

derigenom särskiljas från öfriga. Det hebreiska språket betecknar samvetet med לֵב, hjerta, hvarvid det centrala och inåtvända i samvetsverksamheten betonas. Det finska språket uttrycker samvetet med tunto och betonar således i samvetsverksamheten omedelbarhetens moment. Behovet af en särskilt beteckning har danat uttrycket omatunto, hvarigenom det individuella i samvetets väsende framhålles. I följd af samma behof har det engelska språket jemte conscience bildat åt sig uttrycket consciousness. Så hafva äfven συνείδησις, conscientia, Gewissen och sannolikt äfven det svenska ordet samvete ursprungligen haft en mera allmän betydelse och först sednare blifvit beteckningar för samvetsbegreppet. Tyska författare framhålla med ostentation, att deras språk vore det enda, som danat sig ett eget uttryck för samvetsbegreppet, hvarföre det icke nödgas beteckna detta och medvetandet med samma ord. Det tyska folket vore derföre „mehr als ein andres ein Volk des Gewissens“, den tyska nationen „die gewissenhafteste“. Men sjelfberömmet är ej prisvärdt, och utsagon icke riktig. Det svenska språket äger samma förmån, och äfven det finska är i åtnjutande deraf. Conscientia och syneidesis beteckna deremot, såsom förhållandet är i de flesta språk, tillika medvetande. Denna omständighet, att ord af allmännare betydelse blifvit valda till uttryck för samvetsbegreppet, äfven om de stundom blifvit något ombildade, beröfvar försöket att ur ordets etymon deducera samvetets väsende hvarje djupare vetenskapligt värde, emedan det etymologiska blott anger, med hvilket allmännare begrepp folket, då det begynte noggrannare uppmärksamma samvetet, ansåg detta vara närmast befryndadt, hvarföre här hvarje objektiv norm felas för forskningen. Någon närmare bestämning kan derföre ej vinnas ur etymologin allena, utan man måste sjelf inlägga i ordet en sådan, och detta har man äfven gjort. En sådan inlagd bestämning är äfven den, att orden conscientia, samvete skulle beteckna ett människans vetande tillika med Gud. Vid begreppets be-

tecknande med detta ord har man ej velat inlägga denna tanke deri.

Ursprungligen betydde *συνειδέναι*: veta något jemte en annan eller veta något om en annan i följd af sammanvaron med honom. Xenophon säger i Mem. 2, 7: ἐρῶ δὲ καὶ ἐν τούτοις ᾧ σύννοια αὐτῷ — jag vill äfven i detta hänseende säga, hvad jag erfarit genom sammanvaron med honom. I analogi härmed betyder *συνειδέναι* ἑαυτῷ: veta något såsom sitt eget vittne med hänseende till sig sjelf, i följd deraf att man varit andligt närvarande vid sin egen handling, vara medveten af något; och τὸ συνειδός betyder noggrann kunskap, medvetande, och slutligen samvete. I början var ett objekt af nöden, för att ordet skulle kunna erhålla en etisk betydelse, men sednare blef detta obehöfligt. Substantivet *συνειδός* förekommer dock blott sällan; *συνείδησις* är en ordform, som framträder hos sednare grekiska skriftställare. I nya testamentet äger *συνείδησις* vanligast och sannolikt utslutande betydelsen af samvete. Medvetandet är sålunda en sekundär och samvetet en tertiär betydelse hos *συνείδησις*. Nästan samma utveckling förekommer hos det latinska ordet conscientia. Ursprungligen betydde detta ett vetande med eller om en annan, sedan noggrann kunskap, medvetande och slutligen samvete — först i förening med ett objekt, sedan äfven utan detta (R. Hofmann, a. a. sid. 75 f.). Det tyska Gewissen tillhör icke språkets äldsta ord. I Gotiskan finnes det ännu ej. Ulfilas befinner sig i förlägenhet, då han skall ge uttryck åt samvetsbegreppet, och han återger *συνείδησις* med fyra särskilda ord: mithvissei, en ordagrann öfversättning; gahugds, tanke, medvetande; thuhtus, mening, inbillning; gamunds, erinring. I fornhögtyskan förekommer gawizoni f. gawizi n. = mens, ingenium, conscientia, och wizantheit, gawizida = samvete, insigt, kunskap. I medelhögtyskan finnes gewizzene f. gewizzen n. = kunskap, vetande jemte andra, medvetande om ondt och godt. Det säges år 1425: wir setzen das Recht in der ganzen Landschaft

Gewissen. I betydelsen af kunskap förekommer Gewissen ända till medlet af det 18 århundradet, men de öfriga betydelseerna försvinna redan vid reformationstiden och undanträngas helt och hållet af samvetsbegreppet. Denna betydelse af samvete erhöill Gewissen hufvudsakligast och kanske uteslutande under inflytandet af latinets conscientia (Vilmar, Theolog. Moral. sid 87 ff.). Sannolikt har äfven det svenska ordet samvete erhållit sin betydelse i följd af samma orsak. Man har ofta hänvisat till den frapperande samstämmighet, som förefinnes med afseende å beteckningen af samvetet i olika språk, och man har sökt orsaken härtill i det gemensamma medvetandet om dess väsende, som danat sig ett liknande uttryck, men det ofvan anförda utvisar, huru allmän och blott vid gränsen af samvetets specifika väsende stående betydelsen af det ord varit, som vanligen blifvit valdt till beteckning för detta begrepp. Och om än frändskapen emellan betydelsen af detta ord och samvetsbegreppet medverkat till ofvan nämnda samstämmighet, så är dock utan tvifvel det djupa inflytandet af de klassiska språken en ännu viktigare orsak härtill. Samstämmigheten är dock ingalunda fullständig, såsom t. ex. Hebreiskan och Finskan bevisa.

Emedan det etymologiska icke kan gifva oss någon tillförlitlig ledning, så måste vi vända oss till samvetets *grundfunktioner* och företeelseformer, för att genom en undersökning af dessa vinna en närmare kunskap om samvetet. Menniskans väsende sträfvar att aktualisera sitt potentiella innehåll, och härvid framträder en mångfald af sinliga och andliga drifter och böjelser, hvilka inverka på människans självbestämning och söka sin realisering förmedelst denna. Den sedliga utvecklingen hvilar på den sanna harmoniska utbildningen af dessa drifter, och de äro derföre i sig berättigade och nödvändiga. Men de måste, för att kunna uppfylla sin bestämelse, träda i det rätta förhållandet till det högsta ändamålet och underordnas detta. Detta ändamål är oundgängligen nödvändigt för sedlighetens verld, ty det utgör dess

förutsättning och grundval. I följd af det ondas öfvermakt och splittrande inflytande har likväl en tvedrägt inträngt i människans väsende, som hämmar och rubbar hennes harmoniska utveckling. De olika drifterna träda i spänning och strid med hvarandra och befinna sig hvarken i kvalitativt eller quantitativt hänseende i normalt tillstånd. Dels äro de nemligen på mångfaldigt sätt deteriorerade af synden, dels framträder den ena eller andra driften med sträfvan att beherrska och undantränga de öfriga, och den vill derföre icke låta sig inordnas på sin rätta plats i drifternas system. I denna drifternas och böjelsernas spänning och strid framträder ur menniskoandens inre varande, icke ur dess sjelfbestämning, en kraft, som gör sig oafvisligt gällande för människans medvetande. Den verkar icke med naturlagens tvingande makt, men väl med ett etiskt nödgande, för hvilket vi måste böja oss. Denna kraft är samvetet, och det obetingade i dess fordran och utsago, hvilket såsom en helig auktoritet träder inför oss och tilltvingar sig vårt inre erkännande och vår aktning, särskiljer det från andens öfriga funktioner. Hvarje människa, som icke i sedligt och religiöst hänseende är fullkomligt vanvårdad eller förfallen, äger medvetandet af denna makt; utplånad är den hos ingen. Då människan fullgör samvetets fordran, skänker detta henne sitt obetingade bifall, och personligheten erhåller sjelf af handlingen ett högre värde. Handlar deremot människan i strid med samvetets bud, så träffas hon af dess obetingade ogillande. Kommer samvetet i kollision med driften, och människan följer den sednare, så åtföljes väl driftens tillfredsställelse af en öfvergående lust, men samvetet gör sin rätt gällande derigenom, att människan blir medveten af det obetingadt förkastliga i sin handling, och denna reaktion af samvetet träffar äfven personligheten — människan måste blygas för sig sjelf. Följer åter människan samvetet och undertrycker driften, så framträder väl vid driftens tillbakaträngande en känsla af öfvergående olust, men samvetet ger åt människan

och hennes handling sitt obetingade bifall, och detta framkallar en högre känsla af tillfredsställelse och den renaste glädje. Detta djupa, obetingade etiska bifall, som samvetsimpulsens följande medför, tillvinner sig driftens tillfredsställande icke. Och människan är icke herre öfver samvetet, såsom hon är det mer eller mindre öfver driften, utan samvetet beherrsakar henne. Det talar en herrskares språk och fordrar obetingad lydnad för sin fordran. Detta obetingade, som ingen drift äger, är samvetets majestätsbref. Äfven såsom tillbakaträngdt vittnar det om det obetingade i sitt väsende i människans absoluta missbilligande af sig sjelf, hvilket det aftvingar henne. Detta obetingade i samvetets ytt-ring tillerkänner det äfven ett obetingadt värde i förhållande till drifterna, och dessa förmå icke, då de nödgas foga sig efter samvetets fordran, framkalla någon reaktion i människans sedliga medvetande. Samvetet representerar inom sedlighetens värld detta högsta ändamål, som utgör den objektiva grundval, på hvilken sedligheten hvilar. I samvetets obetingade utsago, gör detta högsta ändamål sin rätt gällande och förmedelst samvetet vill det föra herrskarespiran inom den sedliga handlingens värld.

En verklig motsägelse förefinnes icke emellan samvetet och drifterna — om så vore, skulle människan vara prisgifven åt en olösbar tvedrägt i sitt väsendes innersta — utan samvetet vill blott realisera det högsta ändamålet i det sedliga lifvet, och derföre vill det, då dess verksamhet är normal, bringa drifterna till en harmonisk utbildning. Men då i det abnorma tillstånd, hvari människan i följd af synden befinner sig, de enskilda deteriorerade drifterna sträfva efter ett herravälde, som skulle förstöra människans normala utbildning, så måste samvetet reagera emot denna sträfvan. På en högre bildningsgrad och på förbildningens olika stadier äga företrädesvis de sinliga och lägre drifterna en öfvervägande styrka, och derföre erhåller denna samvetets negativa funktion här en så hög betydelse. Samvetet måste alltid ånyo

tillbakavisa de ständigt framträngande drifterna, hvilka hota att förstöra den andliga utvecklingen genom sin öfvermakt, och det äger likasom icke tid att verka i en annan rigtning. Af denna orsak är förbudet af så stor vikt vid individens och nationernas tidigare uppfostran. Dock äger denna negativa yttring af samvetet äfven under alla utvecklingsgrader en djup betydelse i följd af den makt, som det onda vunnit i menskligheten. Denna negativa samvetsverksamhet vill varna och värna människan för den abnorma utvecklingen, och om hon aktar härpå, blir hon medveten af de gränser, hvilka hon ej får öfverskrida, af det område, inom hvilket hon bör utbilda sig. Men denna negativa verksamhet äger sin grundval i en positiv. Samvetet vill realisera det högsta ändamålet och förverkliga det obetingadt värdefulla; det förpligtar derföre människan obetingadt till det goda öfver hufvud, och denna positiva verksamhet står i innersta samband med den negativa, ty denna sednare erhåller sin kraft och tillvaro af den förra och är blott fränsidan af den. I följd af de abnorma förhållanden, i hvilka menskligheten befinner sig i sedligt-religiöst hänseende måste samvetets verksamhet företrädesvis inslå en negativ rigtning, men den positiva erhåller en djupare betydelse på en högre bildningsgrad. I det gamla testamentet framträder också företrädesvis den negativa sidan, emedan det sedligt-religiösa lifvet här icke erhöill någon högre fulländning; i det nya är deremot den positiva mera utpreglad, emedan människan här vunnit en högre lifsprincip i den ande, hvaraf den på Kristus troende blir delaktig.

Då samvetets negativa verksamhet vill tillbakahålla och undertrycka driftens sedligt förderfliga fordran, är det tydligt, att detta energiska, heliga motstånd emot den onda sträfvan, som utgör en lefvande makt i människans inre, måste ådraga sig hennes lifliga uppmärksamhet, då deremot samvetets positiva fordran mindre beaktas, emedan det godas kraft blifvit bruten genom synden; förpligtelsen till det

goda vinner därför mindre kraftigt gensvar i hennes inre. Derför beaktades företrädesvis samvetets negativa verksamhet af hedendomen, och mången forskare har låtit samvetets väsende uppgå i denna. Detta är likväl ett djupt missgrepp, ty sålunda beröfvar man samvetsfunktionen dess rot och kärna. Då därför t. ex. Vilmar definierar samvetet såsom „människans medvetande af sina gränser“, eller Palmer såsom „den otillfredsställda sedliga driftens reagerande verksamhet“, så äro dessa definitioner uppenbarligen för trånga. Man har härvid blott afsett den företeelseform af samvetet, som gör sig tydligast kännbar för medvetandet, och som resulterar ur ett abnormt tillstånd, men det väsendtliga har man utelemnat. Derför är äfven det goda samvetet enligt Palmer blott relativt och negativt. Anklagas jag för en synd, men vet mig vara oskyldig med afseende å den, då har jag „ein gutes Gewissen, d. h. mein Gedächtniss weiss schlechthin nichts davon, dass ich diese Sünde begangen hätte“. Eller kan tanken på möjligheten att hafva felat framkalla fruktan, men då jag vid noggrann pröfning finner, att denna fruktan är grundlös, då har jag ett godt samvete. Blott i denna relativa mening vore detta uttryck användbart. Men denna bestämning af det goda samvetet utelemnar det väsendtliga. Det är ett allmänt faktum, som icke med skäl kan bestridas, att människan vid handlingar af pligtuppfyllelse och sjelfförsakelse erhåller sitt samvetes obetingade bifall, hvilket isynnerhet framträder tydligt och lifligt vid svårare sedliga prof, och detta, som alltid måste hänföras till det goda samvetet, är positivt till sitt väsende. Väl vinnes det goda samvetet i djupare mening blott genom delaktigheten af nåden i Kristus, men alltid är detta samvete i egentlig mening något positivt.

Samvetets positiva och dess negativa verksamhet, hvarvid det obetingadt förpligtar till eller afhåller från något, höra därför tillsammans och utgöra samvetets första grundfunktion. Denna har man vanligen kallat det lagstiftande,

det förpligtande eller det föregående samvetet. Den sistnämnda benämningen är olämplig, ty man bestämmer härvid funktionen efter tidpunkten, då samvetets verksamhet inträder. Det föregående samvetet är denna verksamhet före handlingen, det efterföljande efter den, och då måste väl äfven det åtföljande upptagas såsom varande samvetets verksamhet under handlingen. Men denna indelning begrundar icke någon väsensåtskilnad. Det föregående samvetet, hvilket förpligtar till och återhåller från något, funktionerar nemligen äfven under handlingen, och det efterföljande, som bedömer, funktionerar redan före och under, och i det åtföljande samvetet ingå momenter af de tvenne förenämnda funktionerna. De tvenne öfriga benämningarna uttrycka begge något väsendtligt i samvetsfunktionen; vi välja den sednare, det förpligtande samvetet, emedan vi anse det egenomliga i funktionen vara tydligare uttryckt härmed.

Det *förpligtande samvetet* afser dels viljan, hvilken det binder med afseende å en handling, dels tanken, hvilken det binder med afseende å en sanning. Uttrycket „förpligtelse“ användes väl i allmänhet blott med hänsigt till viljan, men tanken och viljan befinna sig i verkligheten i den innersta enhet, och förpligtelsen afser i det sednare momentet företrädesvis tanken. Slutligen beröres och bestämmes äfven känslans område af samvetet. På viljans område framträder samvetsyttringen öfver hufvud vid den sedliga handlingen, ehuru den icke vanligen uppmärksammas af menniskan inom det af vanan mer eller mindre beherrskade området, utan blott vid de fall, der ett sedligt afgörande föreligger eller försiggått, emedan impulsen här är mera intensiv. En åtskilnad förefinnes likväl emellan begärets och viljans handling. Viljandet är en andlig akt, som alltid förmedlas af tanken, då deremot begäret omedelbart bestämmes af driften och känslan. Begäret kan vara sinligt och lågt; det kan också afse det sedliga och andliga, men alltid är det oförmedladt och saknar därför intelligensens ljus och

ledning. I viljandet träder deremot tanken förmedlande emellan, så att människan fattar driftens och känslans impulser i tankar och upptager dem såsom sådana till motiver för handlingen. Vid den handling, som resulterar ur begäret, inträder sjelfbestämningen omedelbart, och därför funktionerar samvetet härvid icke före handlingen, utan först samtidigt med handlingens framträdande eller under dess utföfvande, emedan samvetet icke har tillfälle att yttra sig, eller rättare, emedan människan icke ger sig tillfälle att uppmärksamma dess röst. Dock träder samvetets verksamhet öfver hufvud tillbaka under handlingens fortgång, för att med så mycket större kraft göra sin rätt gällande efter dess utförande, emedan människans uppmärksamhet under handlingen är rigtad utåt. Vid viljoyttringen deremot, hvarest sjelfbestämningen förmedlas af tanken, funktionerar vanligen det förpligtande samvetet redan före handlingen. Äfven af denna orsak är tankens odling af så djup betydelse för det sedliga lifvet. På en lägre bildningsgrad, hvarest drifterna och begäret herrska, kommer samvetsmaningen vanligen för sent, för att kunna hindra den onda handlingen.

Men det förpligtande samvetet tillhör icke blott viljans och handlingens värld, såsom man vanligen antager, utan äfven tankens och vetandets. Dock är samvetsfunktionen icke märkbar vid hvarje tankeakt. Vid ett rent objektivt tänkande förhåller sig samvetet passivt. Äfven vid de i logiskt hänseende svåraste felslut eller vid den mest skarp-sinniga tankeoperation förspörjes hvarken någon reaktion eller något bifall af samvetet, men väl vid en tankeakt, som äger djupare sedligt-religiös betydelse för människan. Tanken och viljan stå öfver hufvud icke isolerade, utan äro på det närmaste förbundna. Ty likasom viljoyttringen är förmedlad af tanken, så innehåller äfven hvarje djupare tankeverksamhet ett viljomoment, och därför är äfven denna tankeverksamhet i inre, andlig mening en handling. Så benämna vi den äfven ofta för korthetens skull i det följande,

för att icke alltid nödgas särskilt nämna tankens och viljans förhållanden. Det framgår af det ofvan sagda, att samvetet, som så energiskt verkar inom viljans område, icke kan lemna tankens oberördt. Och det förpligtande samvetet funktionerar äfven inom detta sednare både i positiv och negativ rigtning, ehuru dess impulser på detta område vanligen äro mindre intensiva och ofta nog knappt märkbara i följd af den ringa betydelse, man oftast tillerkänner den sedliga tankeverksamheten med afseende å personlighetens sedligt-religiösa utbildning, och den misshandling, som derföre på mångfaldigt sätt kommer den till del. I den antika verlden voro tanken och viljan icke så lösräckta från sitt djupare inre sammanhang med hvarandra, som de äro det i den moderna. Derföre kunde Sokrates och Plato förlägga dygdens väsende i vetandet. Och på samma sätt ställer Skriften tanken och viljan i så nära samband, att den betecknar hvardera med $\nu\omicron\varsigma$. Vid en tankeverksamhet, hvars innehåll är i sedligt och religiöst hänseende förkastligt och falskt, reagerar samvetet, och denna reaktion kan vid en högre bildningsgrad nå den yttersta grad af styrka. Det är derföre icke riktigt, då t. ex. Rud. Hofmann säger: „in allen Fällen, wo von „Gewissen“ geredet wird, liegt ein Willensfall unmittelbar vor, oder wird vorausgesetzt.“ Sålunda hänföres samvetet af mången uteslutande till viljans område, men derigenom erhåller samvetetsbegreppet en för trång begränsning. I positiv rigtning verkar samvetet på tankens område förpligtande med afseende å sökandet af en för personlighetens sedligt-religiösa utbildning nödvändig kunskap. Till vinnandet af den sanning, som jag icke äger, men vet mig behöfva, drifves jag icke blott af ett intellektuellt behof, utan äfven af samvetets förpligtelse. Denna sednare utmärker sig genom det obetingade i dess fordran. Hvarje oförderfvad menniska är lifligt medveten af denna samvetets förpligtelse till sanningen. På vetandets område representerar samvetet det obetingade,

den absoluta kaussaliteten, hvilken tanken af ett inre tvång nödgas söka, och ur hvilken den måste härleda allt annat, för att finna en enhet i sanningens värld. De oändligt vexlande systembildningarna och verldsåskådningarna inom det religiösa och intellektuella området hafva ytterst sin rot i detta djupa inre behof hos menniskoanden att finna och fatta detta högsta, obetingade och att sätta allt i dess rätta förhållande till denna kaussalitet. Med största intensitet framträder samvetets förpligtelse till vinnande af kunskap i de fall, då en handling föreligger, men människan icke vet, huru hon bör handla. Denna oändligt pinsamma situation är nogsam bekant för en hvar, som helst litet uppmärksammat företeelserna inom sedlighetens värld. Å ena sidan förpligtar samvetet obetingadt till handling, å den andra förpligtar den lika obetingadt att handla rätt. Och då människan icke vet, huru hon skall uppfylla denna sednare fordran, nödgas hon af samvetet att söka erforderlig kunskap. Hon finner ingen ro, förrän hon vunnit den, ty utan visshet tillåter henne samvetet icke att handla. Och till och med känslans område berör det förpligtande samvetet, så vida detta område är af sedligt-religiös betydelse för min personlighet. Äfven känslans utbildning och den estetiska odlingen kan bli föremål för samvetsförpligtelsen, likasom det finnes ett sedligt genombildadt skönt, som omedelbart framkallar samvetsyttringen.

Men man har icke blott ofta hänfört det förpligtande samvetet och samvetsfunktionen öfverhufvud uteslutande till viljans område, utan äfven gjort den beroende af den enskilda viljoyttringen. Blott då ett afgörande af viljan föreligger eller förutsättes skulle samvetsverksamheten inträda. Detta är dock uppenbarligen en alltför trång bestämning af samvetet. Ty det är icke blott i följd af ett viljans redan försiggångna eller förutsatta afgörande, som samvetet yttrar sig, utan just samvetsimpulsen är ofta grunden till viljoyttringen och tankeverksamheten. I detta afseende är Sko-

lastikens synteresisbegrepp utan tvifvel riktigt, då detta fattades såsom den potentia eller habitus, hvars actus samvetsyttringen var, ehuru det vid denna uppfattning blir oförklarligt, huru synteresis och conscientia kunna utgöra tvenne särskilta och sjelfständiga begrepp. Då Thomas af Aquino låter de praktiska principer, från hvilka handlingen såsom från det bekanta, orubbligt vissa rör sig emot det obekanta, innebo synteresis, så måste vi erkänna rättigheten af denna åsigt, men dessa principer äro ursprungligen blott tvenne: tänk sant och handla rätt! Från denna allmänna samvetsmaning hafva många viljoyttringar utgått, hvilka varit betydelsefulla för menskligheten; och hvarje menniska skall kunna återföra en stor del af sina handlingar till den. Den enskilta samvetsyttringen framgår omedelbart ur andens inre varande, och här hafva vi derföre att söka den potens, som aktualiserar sig närmast i en tanke- eller viljoyttring, antingen spontant eller i följd af ett för den yttre inflytande.

Det förpligtande samvetet betonas af Skriften t. ex. i Rom. 13, 5: man måste lyda öfverheten οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργήν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν, och grunden härtill anges närmare vara den, att öfverheten är af Gud. Den som sätter sig emot öfverheten, sätter sig emot Guds anordning. Derföre förpligtar samvetet till lydnad för den. Och i 1 Pet. 2, 19. säges det vara χάρις, om någon lider orättvist διὰ συνείδησιν θεοῦ. Man har velat fatta συνείδησις här såsom medvetande, men uttrycket blir då matt och obestämdt; och då det i 1 Pet. 3, 16. 21. rättast fattas och allmänt fattats i betydelsen af samvete, är det väl svårt att här välja en annan tydning. Liknande uttryck förekomma i Hebr. 10, 2: συνείδησις ἁμαρτιῶν, och 1 Kor. 8, 7: συνείδησις τοῦ εἰδώλου, i hvilka man äfven öfversatt συνείδησις med medvetande. Men i det sednare fallet är denna tydning oantaglig, ty i samma vers förekommer samma uttryck, och här måste det öfversättas med samvete, ty det är fråga om det svaga samvetet, som befläckas. Men samma uttryck kan ej

Paulus i samma vers hafva begagnat i dessa tvenne olika betydelse, då han för öfrigt alltid blott begagnar det i betydelsen af samvete. Man läser dock här äfven *συνήθεια*, men förmodligen har just svårigheten vid tydningen danat denna läseart. Aposteln säger, att alla icke ägde *ἡ γνώσις*, de visste icke, att afguden var ett intet, utan gifvo honom en realitet och satte offerköttet i ett sådant sammanhang med honom, att den, som åt af offerköttet, dermed trädde i en närmare beröring med afguden, och därför befläckades samvetet af detta ätande. Det är således brist på *γνώσις*, som här är grundorsaken till samvetets befläckelse, och därför vore uttrycket *συνήθεια* meningslöst och opassande. Vi nödgas därför här läsa *συνείδησις τοῦ εἰδώλου*, och kunna icke antaga betydelsen af medvetande. Samvetet är då här det i följd af en bristande och falsk sedligt-religiös kunskap vid afguden bundne, af honom på ett eller annat sätt beroende. I samma betydelse fatta vi äfven *συνείδησις θεοῦ* i 1 Pet. 2, 19. Samvetet är här det i följd af sin sedligt-religiösa kunskap i förhållande till Gud stående, af honom beroende, och det framställes här i dess religiöst utbildade tillstånd. Och äfven uttrycket *συνείδησις ἀμαρτιῶν*, Hebr. 10, 2. måste vi hänföra till samvetet, icke till medvetandet öfver hufvud, emedan det här talas om den påminnelse om synden, som skedde genom offerkulten i gamla testamentet, och om syndens försoning genom Kristi offerdöd i det nya, och härvid är uttrycket medvetande uppenbarligen för svagt och obestämdt med afseende å Skriftens uttryckssätt. Då *συνείδησις* i det profana språkbruket äfven betyder medvetande, och denna betydelse utgjort anknytningspunkten för samvetsbegreppets beteckning, ligger det väl nära att förklara ofvan nämnda ställen genom att här upptaga denna betydelse, då meningen härigenom tyckes vid första påseendet blifva tydlig och enkel, men i ett af dessa fall är, såsom vi sett, denna förklaring oantaglig, i de tvenne öfriga återger den för svagt och obestämdt den sanning, som Skriften

vill framhålla. Då συνείδησις för öfrigt i Nya Testamentet allmänt begagnas i betydelsen af samvete, anse vi denna äfven böra bibehållas i ofvan anförda trenne ställen. Samvetsförpligtelsen framträder ofta i Skriften äfven der uttrycket συνείδησις ej användes. Så talar Paulus om en ἀνάγκη, som åligger honom, och vi finna ett uttryck af samvetsförpligtelsen hos Kristus i de ställen, hvarest han talar om en pligt, som ålåg honom. Så säger han t. ex. i Luc. 4, 43: jag måste (δεῖ) äfven i andra städer förkunna evangeliet om Guds rike; Joh. 9, 4: jag måste göra dens verk, som sändt mig; Joh. 10, 16: äfven dem måste jag bringa o. s. v.

Likasom samvetet obetingadt förpligtar, bör människan obetingadt följa samvetsförpligtelsen, ty denna äger för henne den högsta auktoritet. Det obetingade tadel och missbilligande af sig sjelf, hvilket aftvingas henne af samvetet efter en öfverträdelse af dess förpligtelse, likasom det obetingade bifall, som uppfyllandet af förpligtelsen framkallar, vittnar tydligt om samvetsförpligtelsens absoluta helgd. Man har väl stundom velat från kristlig ståndpunkt förneka giltigheten af samvetsförpligtelsen, emedan hvarje skolande, hvarje fordran icke vore öfverensstämmande med den kristnes frihet. Men man misskänner härvid djupt frihetens väsende och ignorerar eller misstyder Kristendomens lära. Friheten är icke till sitt väsende godtycke och sjelfsvåld, utan befrielsen från det ondas och syndens öfvermakt och kärleken till och lifvet uti det goda. Samvetet förpligtar till det goda och sanna. Beherrsкас människan af det onda, så träder samvetsförpligtelsen emot henne såsom ett tryckande tvång. Det kan ej vara annorlunda. Har åter det goda och sanna blifvit en makt i hennes inre, så uttalar förpligtelsen blott hennes innersta önskan. Dock kan förpligtelsen icke alltid vara ljuf, emedan σάρξ äfven hos den i detta lif längst i utveckling hunne reagerar emot πνεῦμα. Af så afgörande betydelse är lydnaden för samvetsförpligtelsen, att den människa, som handlar emot sitt samvete och derigenom

befläckar detta, går förlorad (1 Kor. 8, 10. f. Rom. 14, 15. 20). Hvarje människa är förpligtad af sitt eget samvete, och hennes frihet bör icke bindas af en annans (1 Kor. 10, 29). Men hon måste underlåta en i sig berättigad handling, om hon derigenom ger anstöt åt sin broder och föranleder honom till en handling, hvartill han icke på sin sedligt-religiösa ståndpunkt ännu är berättigad, ty derigenom skulle denne, för hvilken Kristus likväl är död, gå förlorad (1 Kor. 8, 9. ff.). Och på grund af en annans samvetsförpligtelse bör ingen handla; hvarje människa bör förpligtas af sitt eget samvete. Hon bör icke handla blott på grund af en auktoritetstro och får icke handla emot sin samvetsförpligtelse, om det eviga äger för henne något värde, ty från denna förpligtelse kan ingen befria henne. Men hon får icke heller handla utan egen samvetsförpligtelse — *ἐκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοί πληροφореῖσθω* (Rom. 14, 5), säger Aposteln, då han behandlar denna fråga. Med sådan aktsamhet och omsorg behandlade den genuina Kristendomen samvetet, och med hvilket lättsinne misshandlas det icke ofta i Kristenheten! En verklig, inre frigörelse af samvetet genom en sedligt-religiös utbildning och kunskap, *γνώσις*, afser man ofta nog icke, utan frigör med toma maktspråk från samvetsförpligtelser, till och med beler och förlöjligar man dem, och följden blir den af Aposteln nämnda: „*καὶ ἀπολείται ὁ ἀσθενῶν ἀδελφὸς ἐπὶ τῇ σῇ γνώσει, δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν.*“

Samvetet förpligtar äfven till en i sig oberättigad och förkastlig handling, men människan har intet annat val, än att följa denna förpligtelse, ty hon äger ingen högre norm. Men fri från skuld är hon likväl icke, ty hon förskyllar sjelf detta, att samvetet förpligtar till en sådan handling, så vida hon försummat den sedligt-religiösa odling, förmedelst hvilken samvetet kunnat erhålla sin normala utbildning. Och af denna orsak är människan icke heller fri från skuld, om hon underlåter en i sig nödvändig handling, då hennes samvete icke förpligtar henne dertill, ty vidden och beskaf-

fenheten af samvetets förpligtelse beror, såsom vi i det följande skola försöka ådagalägga, till en väsendtlig del af individens eget förhållande. Men i följd deraf, att det individuella samvetet kan förpligta till en i sig förkastlig handling, kan samhället och staten ej obetingadt respektera individens samvetsfordran. Dessutom är ej allt samvete, som benämner sig så, och samhället kan ej alltid afgöra, huruvida förpligtelsen är samvetets, eller blott hycklad. Tanken och tron förmår samhället ej bestämma, och här bör icke något tvång äga rum, men då det gäller handling och försök att inverka på andra, der måste samhället värna det, som det anser vara rätt och sant, emot det individuella samvetets missgrepp. Individen bör derföre, då han kommer i konflikt med det i samhället bestående, noga pröfva, om han icke sjelf gjort missgrepp. Men kan han icke öfvertyga sig derom, och förmår han ej inverka på samhällets uppfattning, så återstår icke för honom något annat, än en konflikt med detta, ty samvetsförpligtelsen bör vara honom helig; men — han bör äfven underkasta sig reaktionen af samhällets lagar. Samvetsförpligtelsen för blott till reformation, icke till revolution. Det finnes tider, då en sådan konflikt är nödvändig. Kristendomen och reformationen hafva genom en sådan tillkämpat sig sin tillvaro.

Samvetet förpligtar alltid obetingadt. Läran om det sannolika och tviflande samvetet är således origtig. Då t. ex. Helmstädter teologerna och Buddeus tala om det probabla och sannolika samvetet, så är detta ett misskännande af samvetets väsende. Men då man fattar samvetet såsom en förnuftets slutledning, är detta misskännande lätt förklarligt. Derföre är samvetet enligt Buddeus probabilis, „si διαλεκτικῶς ex probabilibus principiis opinionem elicit“, dubia, „si mens in ipsa argumentatione fluctuat“, scrupulosa, om tviflet är af mindre betydelse. Det ena missgreppet följer här oundvikligen det andra. Probabilismen beröfvar samvetsförpligtelsen dess helgd och öppnar dörren för den

sjelfviska, onda böjelsen, hvilken här kan finna en sanktion för sin lust. Den frodades derföre yppigt i den jesuitiska moralen. Grundsatserna för dennas probabilism voro: 1) „probabilem omnem rationem etiam falsam et legi contrariam a peccato coram Deo excusare; 2) e duabus opinionibus contrariis minus probabilem et minus tutam complecti licere; 3) licere theologo, ex opinioni probabili quam ipse falsam putet, consilium dare; 4) licere etiam cuivis, omnes adire casuistas, quoad repererit, qui ad libitum respondeat.“ Och ansedda kasuister funnos nog, hvilka billigade och sanktionerade äfven den afskyvärdaste handling. Eden förpligtar menniskan blott i det fall, då hon gör den i afsigt att uppfylla den (Sanchez, Busenbaum, Escobar, Less), och man får afsigtligt locka en annan till en falsk ed, om denne blott aflägger den utan kunskap om dess origtighet (Escobar). Man behöfver ej älska Gud under hela sin lefnad, ej fem år, utan företrädesvis vid slutet af sitt lif. Mordet är i vissa fall berättigadt. Otukten behandlas med cyniskt lättsinne. Derhän förde probabilismen. Katolicismen har väl icke billigt den jesuitiska moralen, men denna var likväl blott den konseqventa utbildningen af den probabilism, som herrskade i den katolska kyrkan, och hvartill ansatser äfven funnos inom den lutherska.

Den katolska kyrkans lära om consilia evangelica och opera supererogationis hvila på en falsk uppfattning af samvetsförpligtelsen. Det finnes, säger man, en lag, som obetingadt förpligtar alla, men det finnes äfven en lag, som blott råder, och genom hvars fullgörande menniskan blir fullkomlig, men hvars underlåtande icke är synd. Derigenom kan menniskan göra mera än hon är pliktig, och kyrkan samlar sig en skatt af sedlig förtjenst, öfver hvilken den kan fritt förfoga. Men en sådan blott rådande lag finnes ej. Kristus såsom den sanna menniskan är den urbild, hvars afbild menniskan bör blifva, till hvars likhet hon bör omgestaltas, och han är den högsta lefvande lag för den kristne.

Denna uppgifts lösande lemnar icke människan tid till öfverflödsverk. Just till det, som gör henne fullkomlig, är hon obetingadt förpligtad, och underlåter hon detta, begår hon en synd. Denna sedligt-religiösa utbildning afser samvetsförpligtelsen, och mer än sin pligt kan människan icke göra, ty kärleken är Kristendomens högsta bud, och denna har aldrig gjort nog.

Med samvetsförpligtelsen sammanhänger frågan, om det gifves sedligt indifferent och tillåtna handlingar, hvilken föranledt så många meningsutbyten inom teologin. Hvad de förra beträffar, hvilka under striderna angående interim och vid pietismens tid spelade en så vigtig roll, så kunna vi icke tillerkänna dem något berättigande, ty sedlighetens verld är ett rike af sedliga ändamål, hvilka stå i inre samband, och för hvilka människan bör bestämma sig, och här finnes ingen plats för adiaphora. Tillåtet åter vore det, som hvarken är påbjudet eller förbjudet, utan hemföle åt personlighetens fria afgörande. Kant tog detta begrepp i försvar. Dels antog han påbjudna handlingar, vid hvilka valet af medlen vore öfverlemnadt åt människans fria val, dels sökte han ändamål, hvilka vore tillåtna, och förmedelst hvilka äfven tillåtna handlingar vore nödvändiga. Detta ändamål var enligt Kant lycksaligheten. Men lycksaligheten är icke något blott tillåtet sedligt ändamål, utan ett nödvändigt. Det skall man väl dock alltid, om man ger det någon sedlig halt, nödgas medgifva. Och valet af medel för påbjudna ändamål är väl alltid betingadt af deras större eller mindre lämplighet med afseende å ändamålets realisering, och i enlighet härmed är jag väl förpligtad att välja dem. Äfven Herbart vidhåller det tillåtnas begrepp. Schleiermacher deremot utströk det från etiken, emedan han ej fann någon plats för det inom människans handlingsverld. Äfven Fichte d. ä. försökte uppvisa det falska i detta begrepp. Wuttke har åter upptagit det. Han anser människan på det tillåtnas område njuta af sin frihet. I den positiva lagen

talar Gud såsom den helige, i frigifvandet af det tillåtna såsom den älskande. Det tillåtnas område förhåller sig till den positiva lagens, såsom lekens till allvaret. Ju högre människan hinner i sedlighet, dess högre blir friheten, dess vidare det tillåtnas område. Men den kristne är ju dock en $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\vars$ Χριστοῦ, och den högre sedliga utvecklingen medför tvertom en större inre bundenhet vid Guds vilja, men en bundenhet af andens lag. Man har vanligen fattat det tillåtna så, att det in abstracto funnes ett område därför, hvar-est nemligen intet bud eller förbud förefinnes angående en tänkt handling, men in concreto vore en tillåten handling otänkbar, emedan pligten här omfattar allt. Men på en lägre utvecklingsgrad är det dock ofta tal om det tillåtna. Hvarest människan icke fattat de sedligt-religiösa ändamå-lens inre sammanhang och deras förhållande till det högsta ändamålet, hvarest tankens och viljans hela område icke be-herrsкас af den högsta normen, utan blott delvis bestämmes af den eller af en yttre lag, der omfattar, i följd af bri-stande utbildning, icke heller samvetsförpligtelsen lifvets alla förhållanden, utan ett område för det tillåtna uppstår, inom hvilket människan tror sig kunna handla utan hänsyn till högre normer. Och äfven vid en ensidig sedligt-religiös ut-bildning uppstå ofta vidsträckta områden, ifrån hvilka sam-vetsförpligtelsen mer eller mindre utestänges. Härigenom uppkommer i följd af bristande eller ensidig samvetsodling det i människans tanke sedligt tillåtna. Men egentligen till-hör den sedligt tillåtna handlingen icke sedlighetens värld, ty här bör hvarje handling hänföras till det obetingade sed-ligt-religiösa ändamålet och underordnas detta, och härvid inträder samvetsförpligtelsen. Den sedligt-religiöst genom-bildade kristliga personligheten bestämmes i alla lifvets för-hållanden af Guds vilja. Man ryggar tillbaka för detta to-tala beroende af pligten, men denna personlighet beherrsкас och genomtränges af kärleken till Gud i Kristus, och der-före är detta beroende hennes högsta tillfredsställelse och

glädje. Andens lag gör detta till en inre nödvändighet, derföre är människan i sanning fri under och genom detta beroende. Då man talar om en yttre, ofullkomlig lag, kan det väl bli fråga om något tillåtet, som i denna lag hvarken är påbjudet eller förbjudet, men i lifvets verklighet, vid ändamåls och medlens inre sammanhang och deras beroende af det högsta ändamålet, och vid de individuella förhållanden, som närmare bestämma hvarje handling, lemnar Kristendomens högsta lag, kärleken, intet rum öfrigt för *blott sedligt tillåtna handlingar*, utan dessa äro här alltid abnormala företeelser. Dock måste vi tillerkänna det tillåtna en plats inom den sedliga handlingens värld. Hvarest det gäller ett mer eller mindre i kvantitativt hänseende, der måste gränsbestämningarna hemfalla åt individens fria afgörande. Sedligt likgiltigt blir detta afgörande likväl icke, emedan det alltid är af betydelse för individens personliga utbildning, men den yttersta kvantitativa bestämningen med afseende å handlingen framgår alltid ut ett mer eller mindre godtyckligt beslut. Vill man icke i detta kvantitativa hänseende tillerkänna ett område för det tillåtna, så kan man icke undgå pedantismen. Individen måste nemligen ständigt flytta förpligtelsens rāmärken och dock likväl alltid af individuella grunder fastställa dem, emedan objektiva normer icke finnas för dessa handlingens gränsbestämningar.

Jemte det förpligtande samvetet framträder en annan egendomlig grundfunktion i det *tillräknande samvetet*. Denna funktion åtföljes af det bedömande samvetet och ingår alltid mer eller mindre deruti, men den är till sitt väsende skild från detta och måste derföre särskiljas i sin egendomlighet. I den föregående funktionen förpligtar samvetet personligheten till en handling; här hänför det handlingen till personligheten, sätter den förra i innersta förening med denna sednare, emedan och så vida personligheten är handlingens upphof. Just härigenom erhåller den sedliga handlingen och tankeverksamheten en så djup betydelse för personlighe-

ten, att dennas värde stiger eller sjunker med handlingens. Derföre vänder sig tankesofistiken, då menniskan på denna väg försöker frigöra sig från samvetsdomens oro, företrädesvis emot denna samvetsfunktion. Den försöker nemligen upplösa det inre kaussalsammanhanget emellan personligheten och handlingen, och i den mån detta lyckas menniskan, förmår hon insöfva eller döfva sitt samvete. För att kunna tillräknas oss måste handlingen vara en produkt af vår fria sjelfbestämning, så att intet yttre tvång framkallat den, ehuru ett tillräknande moment äfven inträder i de fall, då handlingen icke är af oss fritt utförd, men vi sjelfva framkallat de förhållanden, genom hvilka den blifvit nödvändig. Handlingen måste tillika vara af oss utförd med medvetande. Skickelsen, huru sorglig, huru förkrossande den än må vara, bereder oss smärta, men vi tillräkna den oss ej. Lyckan, som utan vårt förvållande vederfares oss, gläder oss, men något tillräknande från samvetets sida inträder här icke. Dessa ofvan anförda omständigheter bedömer det tillräknande samvetet omedelbart med underbar säkerhet och tillräknar oss handlingen i den mån dessa momenter alla eller blott delvis förefunnits. Invecklade, för tanken svårt åtkomliga motiver och bestämningar, framträda omedelbart för vårt medvetande, och ofta äger detta sedliga bedömande och tillräknande vida större säkerhet och klarhet bland de lägre folkklasserna, än bland de högre, emedan tankesofistiken ofta hos de förra icke så förtydtd och förvirrat det sedliga omdömet. Och ehuru samvetsfunktionernas utbildning i väsendtlig mån beror af den sedliga tankeodlingens, verkar likväl det tillräknande samvetet med frapperande styrka och djup äfven hos personer, hos hvilka tankeverksamheten öfver hufvud är föga utvecklad. Är handlingen till alla delar af oss utförd med sedlig frihet, så tillräknar äfven samvetet oss den fullständigt; är den det blott delvis, så är tillräknandet blott delvis; är åter handlingen en följd af yttre tvång och har den skett medvetslöst, så tillräknar oss

samvetet ingen skuld. I detta tillräknande ingår en kaussalitetsskategorier, men den framträder omedelbart utan förmedling af tanken och gör sig obetingadt gällande. Denna funktion är derföre samvetets, icke tankens, ehuru ett tanke-moment ingår häri, såsom i hvarje annan samvetsyttring. Detta samvetets tillräknande är ett bevis för viljans frihet. Funnes icke denna sednare, så vore tillräknandet oförklarligt. De båda momenterna höra oupplösligt tillsammans och förutsätta ömsesidigt hvarandra. Detta tillräknande följer vanligen omedelbart på handlingen, men icke alltid. En längre eller kortare tid kan förflyta, innan samvetet tillräknar personligheten handlingen, och under denna tid är människan icke sedligt medveten af sin skuld eller förtjenst. För tanken kan väl med större eller mindre liflighet handlingens förkastlighet eller värde sväfvä, men sedligt medveten blir människan häraf, först då samvetet tillräknar henne handlingen, och då följer omedelbart samvetets bedömande. Derföre frambruter ångern och skuldmedvetandet ofta en längre eller kortare tid efter handlingens utöfvande. Petrus hade förnekat sin Herre, för hvilken han lofvat gå i döden, men först vid hanegället och Kristi blick vaknade samvetet och tillräknade honom denna svåra synd. David lefde en tid efter föröfvandet af det svåraste brott, besudlad med en blodskuld, utan att vara verkligt medveten af sitt brott, innan profeten Natans ord: du är den mannen, väckte samvetet, som nu tillräknade honom nidingsdådet och framkallade den ånger, som möjliggjorde förlåtelsen. Då Petrus sade åt Judarne: honom, hvilken i hafven korsfäst, har Gud gjort till Herre och Krist, då först gick ett styng genom deras hjertan. Sådana företeelser, hvilka ständigt möta oss i lifvet, vittna om betydelsen af denna samvetsfunktion för det sedligt-religiösa lifvet.

På det tillräknande samvetet följer omedelbart *det bedömande*, hvilket är samvetets tredje grundfunktion. Bedömandet afser härvid icke handlingen allenast i objektivt

hänseende, utan denna är i följd af samvetets tillräknande så oupplösligt förknippad med personligheten, att dess värde eller förkastlighet tilldelas personligheten sjelf. Samvetet sätter nemligen handlingen såsom en yttring af personlighetens sjelfbestämning i förhållande till den sedligt-religiösa normen och bedömer denna handling och jemte den personligheten i enlighet med den öfverensstämmelse eller icke-öfverensstämmelse, som förefinnes med afseende å denna norm, och härigenom tilldelas människan skuld eller förtjenst. Och denna skuld eller förtjenst stiger eller sjunker i förhållande till svårigheterna, hvilka människan haft att öfvervinna, och den sjelfförsakelse, som hon dervid ådagalagt. Personlighetens grundförhållande till det högsta ändamålet, till det sanna och goda öfver hufvud, träder i denna samvetsfunktion omedelbart för människans medvetande och bedömes af samvetet. Det obetingade bifall eller tadel, som det bedömande samvetet tillerkänner handlingen, träffar i grunden personligheten sjelf. Människan blyges därför vid en sedligt förkastlig handling inför sig sjelf och andra, emedan hon handlat i strid med sitt väsendes fordran, som vill det goda och sanna, och prisgifvit sitt menniskovärde, då deremot hennes sedliga sjelfkänsla stiger i den mån hon handlat i enlighet med sitt samvetes fordran. Det är ofta svårt, ja, omöjligt för människan att förmedelst sin tankeverksamhet allena rätt bedöma sin personliga ställning till sanningen och det goda, emedan de oändligt skiftande enskiltheterna i hennes tanke- och viljoverld försvåra, och emedan egoismen förvillar hennes omdöme, men i det bedömande samvetet framträder denna personliga ställning omedelbart för hennes medvetande. Det bedömande samvetet inträder ofta under handlingen och till och med redan före densamma, då människan ärnar göra något. Dock förmår man icke, såsom man ofta antager, genom att efter eget godtfinnande föreställa sig handlingar godtyckligt framkalla denna samvetsyttring, emedan den icke beror af vårt godt-

finnande, och emedan den blott afser i sanning åsyftade eller förverkligade yttringar af vår tanke och vilja. Det bedömande samvetet innehåller, såsom hvarje samvetsyttring, ett tankemoment, och det äggar tanken till ett närmare uppmärksammande af sin utsago, men en tankeakt är det likväl ej. Det framträder omedelbart och gör sig obetingadt gällande, så att människan icke kan undandraga sig dess domslut, utan träffas i sitt väsendes innersta häraf. Och med sådan styrka funktionerar här samvetet, att äfven den i brott djupt försjunkne och i lögn och förställning öfvade härvid ofta icke kan beherrska sig, utan förråder sig sjelf. Dock förmår människan till en viss grad undertrycka samvetsfunktionen och genom ett upprepadt tillbakavisande af samvetets fordran delvis nedtysta dess stämma, men ostraffadt gör människan detta icke, ty förr eller sednare gör samvetet dock sin rätt gällande, och då med så mycket större och fruktansvärdare kraft. Och alltid värnar det icke åtlydda och misshandlade samvetet sin helgd genom det obetingade tadel, som det uttalar öfver den onda handlingen och dess upphofsman, och det missbilligande, hvartill människan i följd häraf är nödgad i sitt inre. Det bedömande samvetet verkar, likasom det förpligtande, både i positiv och negativ rigtning, och i följd af den makt det onda vunnit öfver människan och den energiska reaktion, som samvetet utöfvar emot detta onda, ligger det äfven här i sakens natur, att den negativa verksamheten företrädesvis framträder för människans medvetande. Vid det bedömande samvetets verksamhet är handlingen vanligtvis redan utförd; dess betydelse för personligheten har derföre redan inträdf. Det är derföre tydligt, att samvetets utsago här erhåller en hög grad af styrka. Vid den positiva verksamheten gör sig denna utsago lifligt gällande, men i ännu högre grad inträdfar detta vid den negativa. Denna omständighet har vållat, att man ofta låtit samvetets väsende helt och hållet uppgå i det bedömande samvetet. Eller har man, såsom t. ex.

Palmer det gjort, blott upptagit det negativa momentet både från det förpligtande och det bedömande samvetet och låtit dessa tillsammans konstituera samvetsbegreppet. Egenomligt är det, att till och med Kant säger, att det goda samvetets glädje blott är relativ och negativ. Menniskan skulle nemligen blott kunna glädjas deröfver, att hon, vid en pröfning af sakförhållandet i ett gifvet fall, icke befinnes vara straffbar. Och det är väl sant, att samvetet hos den utom Kristi försoningsnåd stående alltid blott i relativ mening är godt, men negativ är det goda samvetets glädje ej, ty samvetets obetingade bifall och den deraf framkallade glädjen är något i hög grad positivt, ehuru det hos den empiriska och naturliga människan blott framträder vid enskilda handlingar.

I de talrika fall, då man uppfattat samvetets väsende såsom en syllogism, har man företrädesvis afsett samvetets bedömande verksamhet. Denna uppfattning af samvetet framträder hos de flesta forskare från Skolastikens tid ända in i våra dagar, men syllogismen är ej här fullständig, ty öfversatsen är alltid dold och framträder icke vid samvetsyttringen; samvetets utsago anknyter sig omedelbart vid handlingen. Och en tankeakt är denna syllogism icke, ty den framträder omedelbart, oberoende af min själfbestämning. Uttrycket „syllogism“ anse vi derföre vara en illa vald och vilseledande beteckning för samvetsfunktionen. Denna beteckning uttrycker icke i någon händelse samvetets väsende, utan blott verksamhetsformen för ett eller tvenne momenter deri. Redan den vexlande bestämningen af syllogismens särskilda momenter vittnar om svårigheten att på detta sätt bestämma samvetets väsende. Skolastiken gjorde vanligen synteresis till öfversats, handlingen till undersats, och conscientia var „actualis applicatio scientiae ad ea, quae agimus“. Men då den upptog intelligensen, begäret, sinligheten, viljan och valfriheten såsom de konstitutiva momenterna i människans andliga organism, var det origtigt, att hänföra samvetet ute-

slutande till intelligensen. Det om samvetets grundfunktioner ofvan anförda utvisar redan nog, att samvetet icke uteslutande hör till intellectus. Då synteresis fattades såsom den allmänna maningen till det goda och det allmänna återhållandet från det onda, eller såsom innefattande „principia operabilium“, så funnos väl här djupa och rigtiga bestämningar, men synteresis och conscientia sletos allt mera ifrån hvarandra och blefvo särskilda, sjelfständiga begrepp. Conscientia bestämdes såsom ett tillämpande af vår kunskap på handlingen, och detta moment utträngde småningom synteresis, hvarigenom samvetets väsensbestämning gick förlo-rad. Scientia nostra var öfversatsen, och tillämpningen fattades såsom en ren tankeakt. Vid denna uppfattning är det icke riktigt, att öfversatsen innehåller det gudomliga, ofelbara, och att människan blott vid tillämpningen kan fela, ty scientia nostra, sådan den i verkligheten fattades, var icke skyddad för misstag, utan till och med mera utsatt för det, än tillämpningen, emedan kyrkans då gängse lära antogs vara den ofelbart rigtiga. Skolastikens bestämning af conscientia såsom en syllogism hvilar på den grunduppfattning, att samvetet är en potentia eller habitus och actus, hvilka uteslutande tillhöra intellectus. I följd af denna grunduppfattning var bestämningen „syllogism“ en sjelffallen sak. Men den följande tiden upptog följdriktigt icke blott denna bestämning, hvilken dock vanligen erhöill epitetet „praktisk“, utan äfven grunduppfattningen, och så mäktigt var Skolastikens inflytande, att vi under alla följande århundraden återfinna denna dess grundbestämning af samvetet såsom den herrskande inom den teologiska vetenskapen, ehuru många enskilda undantag finnas. Först i det 19 århundradet öfvergifves i allmänhet denna uppfattning, ehuru den äfven här framträder. Och i följd deraf, att samvetet uppfattades såsom en förnufts syllogism, var det möjligt att läran om det probabla, sannolika, tviflande och irrande samvetet äfven inom Protestantismen kunde behandlas och erhålla en

så djup betydelse. Denna omständighet, det djupa inflytandet af den stora skola, som först vetenskapligt behandlade och utbildade läran om samvetet, utgjorde ett väsendtligt hinder för en sannare och högre uppfattning af samvetsbegreppet. Melanchthons definition af samvetet utvisar inflytandet af Skolastikens samvetsbegrepp på reformationstidshvarfvet. Enligt denna definition vore samvetet en „*sylogismus practicus in intellectu*“. Öfversatsen är här *lex eller verbum Dei*, „*minor vero et conclusio sunt applicatio*“. Syllogismen måste här försiggå in intellectu, emedan förnuftet måste pröfva, om handlingen öfverensstämmer med denna norm. Vi hafva ofvan anmärkt, att några yttranden af Melanchthon utvisa, att han icke i verkligheten kunde antaga denna definition. Skolastikens inflytande på det 17 århundradets samvetsbegrepp framgår tydligt ur de korta antydningarna beträffande detta hos den lutherska kyrkans stora dogmatici och deraf, att till och med Helmstädterteologen Calixt bestämmer samvetet såsom en syllogism. Enligt honom är samvetet ett *dictamen practicum* eller *sylogismus practicus*, hvars öfversats är *notitia honestorum et turpium et cognitio discriminis quod est inter illa*, och hvars undersats är *conscientia*, hvilken verkar såsom en *applicatio cognitionis*. Den reformerta teologen Amesius låter samvetet vara en praktisk syllogism, hvars öfversats är *synteresis* (ljus och lag), undersatsen samvetet i trängre mening (vittnet) och slutsatsen samvetet i trängsta mening (domaren). Enligt Busenbaum är samvetet ett *dictamen rationis seu actus intellectus*. Huru Skolastikens samvetsbegrepp influerade på uppfattningen af detta hos det 18 århundradets teologer utvisa på ett öfverraskande sätt Buddeus och Mosheim, dessa högt ansedda teologer under denna tid. Buddeus säger, att samvetet är intet annat än en förnuftets slutledning, en „*argumentatio hominis de actionibus suis ad legem relatis*“. Det är den förnämsta „*operatio intellectus humani*“. Det är en praktisk syllogism, hvars öfversats är kunskapen om prin-

ciperna, synteresis, och undersats kunskapen om handlingen, syneidesis. Mosheim intygar, att hans samtid allmänt uppfattade samvetet såsom „ein Urtheil des Verstandes“, men han ansåg denna bestämning vara för trång, ehuru ej origtig, och bestämde derföre samvetsbegreppet såsom en viljans föresats att pröfva handlingen. Men detta viljomoment utgör blott grundvalen för „das Urtheil des Verstandes“, hvilket äfven Mosheim ansåg utgöra samvetets väsende. Huru herrskande denna uppfattning af samvetets väsende var, framgår äfven ur tydningen af de skriftställen beträffande samvetet, hvilka vi ofvan anført ur Mosheims sedelära, hvilka Mosheims samtida, likasom han, tolkade ur synpunkten af denna uppfattning, ehuru tydningen ofta är så tvungen och onaturlig, att den i hög grad frapperar oss och blott kan förklaras ur det traditionella åskådningssättets mäktiga inflytande. I sin kritik af läran om samvetet säger Cramer, att moralisterna gjort samvetet till ett förståndets omdöme. Mutschelle säger, att samvetet är intet annat än förnuftet, så vida det dömer öfver moraliteten af våra handlingar. Sålunda beherrsakar Skolastikens samvetsbegrepp den vetenskapliga behandlingen af denna fråga ända in i det 19 århundradet och hämmar dess utbildning. Uppfattningen af samvetet såsom en syllogism är således på det innersta förknippad med Skolastikens allmänna grundåskådning af samvetet såsom uteslutande hörande till intellectus. Hvarest derföre denna grundåskådning förkastas, såsom man öfver hufvud gjort i detta århundrade, der bör man äfven uppgifva uttrycket „syllogism“ såsom beteckning för samvetet, emedan denna beteckning blott är lämplig för Skolastikens åskådningssätt. Den har haft en ödesdiger betydelse för den vetenskapliga behandlingen af samvetet, ty den bidrog till fasthållandet af den grundåskådning, ur hvilken den framgått, och den kan derföre utan saknad öfvergifvas.

Likasom det förpligtande och tillräknande samvetet hänför sig både till viljans och tankens värld, så äfven det

bedömande. Samvetet sätter tankeverksamheten likasom viljouttringen i förhållande till den sedligt-religiösa normen och bedömer dem i enlighet med deras öfverensstämmelse eller icke-öfverensstämmelse med den. Af djup betydelse är denna samvetets bedömande verksamhet för människans sedligt-religiösa utveckling med afseende å det vittnesbörd det afgifver för eller mot ett tankeinnehåll. Då nemligen under min tankeverksamhet en sanning, som är af sedligt-religiös betydelse för min personlighet, framträder för mitt medvetande, eller då jag af andra förnimmer en sådan sanning, afger samvetet sitt vittnesbörd för henne med obetingad kraft, så att jag, äfven om denna sanning vore sådan, att mitt empiriska jag reser sig upp emot den, likväl måste erkänna righeten deraf i mitt väsendes innersta. Och likaså vittnar mitt samvete emot ett tankeinnehåll, som är falskt och i sedligt-religiöst hänseende förderligt för min personlighet. Sanningen äger sålunda en organisk anknytningspunkt i människans samvete och blir blott genom detta en lefvande verklighet i hennes inre. Den genuina Kristendomen sökte och söker därför alltid, hvarhelst den framträder, sin legitimation i människornas samveten, och blott derigenom kan den i sanning blifva och vara en andlig magt bland folken. Kyrkan har äfven därför med afseende å sin lära alltid hemfallit åt en falsk objektivism, då den icke sökt en organisk anknytning för sitt läroinnehåll i samvetet. På den praktiska teologins område är betydelsen af denna samvetsfunktion i ögonen fallande. På samvetsvittnesbördets grundval måste hvarje andligt arbete byggas. I samvetet har tron själf sin organiska grund i människan, hvarvid äfven Guds ande anknyter sitt arbete. Det sedligt-religiösa budet är kraftlöst, om ej samvetet förpligtar dertill. Frälsningsnåden aktas och sökes icke, om ej ett samvetsbehof förefinnes. Hvarest därför detta inre behof icke väckes eller afses, der verkar ett fortsatt bestraffande af synden förhårdande, likasom ett fortsatt upphöjande af nåden andligt förslöande.

Men det bedömande samvetets verksamhet hänför sig, likasom samvetsfunktionen öfver hufvud, icke blott till tankens och viljans område, utan äfven till känslans. Det estetiska sinnets verksamhet beröres och bestämmes af samvetet, emedan och så vidt det sedligt-religiösa momentet äfven här är af den mest djupa betydelse. Det sedligt sköna framkallar omedelbart samvetsyttringen. Vid sedligt förkastliga känslor inträder samvetets ogillande, så vida menniskan på ett eller annat sätt föranledt deras uppkomst. Beträffande samvetets verksamhet gäller i hufvudsak detsamma på känslans område, som på tankens och viljans. Vi ingå derföre icke närmare härpå.

Skriften talar ofta om det bedömande samvetets verksamhet. Då det t. ex. säges, att hjertat slog David, sedan han skurit en flik af Sauls mantel (1 Sam. 24, 6), och då han låtit räkna folket (2 Sam, 24, 10), så framträder här tydligt det tillräknande och bedömande samvetet. Fariseerna gingo bort, bestraffade af samvetet (Joh. 8, 9). Pauli berömmelse är vittnesbördet af hans samvete med afseende å renheten af hans vandel (2 Kor. 1, 12). Johannes talar om hjertat, som fördömer eller icke fördömer oss (1 Joh. 3, 19. ff.).

Ännu en fjerde grundfunktion möter oss i det *vedergällande samvetet*. Denna funktion är på det innersta förknippad med de öfriga, och man låter den vanligen uppgå i det bedömande samvetet, men tanken måste särskilja den, emedan dess väsende och uppgift är egendomlig. Samvetets verksamhet är icke afslutad med tillräknandet och bedömandet, utan härpå följer ännu en akt af samvetet, hvarigenom det utför och sätter i verkställighet sitt domslut. Samvetet belönar och straffar. Har menniskan öfverträdt samvetsförpligtelsen, så följer tillräknandet och det obetingade ogillandet, domen. Men denna samvetets dom är icke något öfvergående; den qvarstår outplånlig. Vål kan den för tillfället tillbakaträngas, och menniskan försöker vanligen genom förströelser skjuta den ifrån sig, men den framträder likväl

alltid ånyo. Och till den ena pligtöfverträdelsen hopa sig ständigt nya. Sålunda blir det onda samvetet en fruktansvärd magt hos den människa, som beherrsкас af det onda. Men då samvetet sålunda fasthåller sitt domslut och värnar sin helgd, reagerar det tillika emot människan och kastar en ofrid in i hennes väsendes innersta, som ammar upp förtviflan. Samvetsförpligtelsen är obetingad. Den representerar det högsta ändamålet, och fordrar dess realiserande. Det vedergällande samvetet representerar äfven detta högsta ändamål. Det onda samvetet utför dettas obetingade reaktion emot den pligtförgätna människan. Huru än människan fattar det obetingade, alltid är hon i det onda samvetets dom mer eller mindre tydligt medveten deraf, att hon brutit emot en högre makt och kommit i konflikt med den. Då människan tror på en personlig Gud, blir hon i det straffande samvetet medveten deraf, att hon handlat emot hans vilja och hemfallit åt hans vedergällning; tror hon blott på en sedlig verldsordning, så vet hon, att hon framkallat dess reaktion. Det onda samvetet är en magt i människan, som förföljer henne och tär på hennes andliga lifskraft, så att hon slutligen kan prisgifvas åt en fullkomlig förtviflan. Det vedergällande samvetet utför sin bestraffning så långt det förmår och vittnar om reaktionen af den högre verldsordning, som vakar öfver det sanna och rätta och värnar dess helgd gentemot öfverträdaren. Derföre fruktar förbrytaren; och han fruktar icke blott för en vedergällning i detta lif, utan mer eller mindre dunkelt äfven för en sådan i det tillkommande, hvarom bland annat Platons ofvan anförda ord vittna, då han säger, att den, som finner många öfverträdelser i sitt lif, uppskrämmas ofta ur sömnen likasom barnen, darrar och tillbringar sitt lif under dystra förväntningar med afseende å det straff, hvarmed de välkända sagorna hota öfverträdaren i underjorden. Då människan deremot uppfyllt samvetsförpligtelsen, ger samvetet henne sitt obetingade bifall, och äfven detta bifall är icke något öfvergående,

utan det fasthålles af samvetet. Och då detta bifall är obetingadt, är människan medveten af att hafva trädt i någon enhet med det obetingade. Hon har här öfverskridit det ändligas rāmärken, derföre är den glädje och tillfredsställelse, som det goda samvetet skänker, så oändligt djup och ren. Och hvarje ny pligtuppfyllelse framkallar ett nytt bifall af samvetet. På detta sätt borde äfven det goda samvetet uppkomma. Men hos den empiriska och naturliga människan är detta samvete blott godt i relativ mening. Det framträder allenast med afseende å enskilda handlingar, emedan det onda är människan öfvermägtigt, hvarföre hon blott i enskilda yttringar är i stånd att realisera det goda. Det onda deremot beherrsakar och befläckar hennes lif, och derföre öfverrösta det onda samvetets anklagelser mer eller mindre de samvetsrörelser, som pligtuppfyllelsen framkallar. Hvarest deremot Kristendomens lifsprincip brutit det ondas öfvermägt, och försoningsnåden i Kristus renat och förnyat samvetet, der intager det goda samvetet sin normala plats. Det goda samvetet belönar människan med den djupa glädje, som det framkallar, och det vittnar derom, att människan i sitt fullgörande af samvetsförpligtelsen hörsammat en högre verldsordning. Det vedergällande samvetet utgör således en egendomlig funktion, och det har efterlemnadt djupa spår af sin verksamhet i folkens lif. Det medvetande, som framträder hos många hedniska folkslag, att det onda efter döden skall bestraffas, det goda belönas, hvilar på det vedergällande samvetets vittnesbörd. I dödsriket för Osiris rättfärdighetens spira; der skipa Minos och Rhadamanthus lag och rätt. Och den finska runan qväder:

„Elkätte imeisen lapset

Sinä ilmoisna ikänä

Tehkö syytä syyttömälle,

Vikoa viattomalle,

Pahoin palkka maksetahan

Tuolla Tuonelan ko'issa“.

(Kalevala).

De mytologiska grundidéerna hvila på djupa sanningar, hvilka oftast blifvit mer eller mindre ombildade. Så hafva äfven de för den grekiska och romerska mytologin och verldsåskådningen vigtiga Erinnyerna och Furierna sin djupa verklighet i det vedergällande samvetet. I detta var Greken och Romaren lifligt medveten af den högre verldsordningens reaktion emot det onda, men denna objektiva makt, som verkade med fruktansvärd styrka i människans inre, måste ett barn af den antika verldsåskådningen personifiera. I föreställningen om den vandrande juden har det vedergällande samvetet funnit ett uttryck, och så är förbrytaren i alla tider fridlös och fruktande i sitt inre, emedan det onda samvetet icke ger honom ro. Orestes irrar i den grekiska tragedin flyktig omkring, tänd af sitt skuldmedvetande och förföljd af Erinnyerna. I den finska runan har det vedergällande samvetet erhållit ett gripande uttryck i Kullervo. Seneca skildrar, huru det onda samvetet plågar och gisslar människan. Cicero säger, att samvetet gifver en tillräcklig belöning äfven för den ädlaste handling; brottslingen förföljes ej af furierna, utan af samvetets ångest. Juvenalis tecknar med kraft det vedergällande samvetet i sin 13 Satir (192—198). Plinius hänvisar till samvetets belöning såsom den enda sanna. I hög grad betecknande för denna samvetsfunktion är Tiberii bekanta yttrande i en skrifvelse till den romerska senaten: „quid scribam vobis, P. C., aut quomodo scribam, aut quid omnino non scribam hoc tempore, dii me deaeque pejus perdant quam perire me quotidie sentio, si scio“ (Tacit. Annal. Lib. VI, cap. VI). Chrysostomus talar om samvetet såsom ἀδελφαστος δικαστής, κατήγορος ἀδιάλειπτος, hvilken människan äger i sig, och som alltid plågar och bestraffar henne. Shakespeare framställer med djup sanning och kraft denna samvetsfunktion i Macbeth och Richard den III. Dessa storartade skapelser tillhöra väl diktens värld, men en hvar igenkänner verklighetens djupa sanning i dem. I Skriften framträder det vedergällande sam-

vetet t. ex. i 3 Mos. 26, 36., hvarest Gud säger, att han ger åt de öfverblifna ett bäfvande hjerta, så att de frukta och fly för ett prasslande löf; i Ordspr. b. 28, 1., der det säges, att den gudlöse flyr, ehuru ingen förföljer honom; i Wish. b. 17, 3. ff., hvarest det onda samvetets ängslan och förskräckelse skildras i många vexlande bilder. Då Judas Iskariot förrådt sin Herre, träffades han af det vedergällande samvetets bestraffning, och den förtviflan, som framkallades häraf, dref honom till sjelfmord. Det vedergällande samvetet afses äfven, då det säges, att den, som handlar emot sitt samvete, går förlorad (1 Kor. 8, 11), emedan det reagerande samvetet omöjliggör ett sant tros lif (jmf. 1 Tim. 1, 19).

Ur dessa samvetets grundfunktioner framgår tydligt dess *väsande*. Denna kraft, som omedelbart och obetingadt förpligtar människan till eller återhåller henne från en handling, hvilken är af sedligt-religiös betydelse för hennes personlighet; den kraft, som omedelbart och obetingadt tillräknar henne en sådan handling och bedömer denna och personligheten i enlighet med människans sedligt-religiösa norm, och som slutligen utför belöningen eller straffet, är människans väsenslag. Prof. Granfelt jemför samvetet med instinkten hos öfriga levande varelser. Hos allt levande förefinnes en detta af Gud gifven bestämmelse, hvilken inifrån sträfvat att förverkliga sig. Denna sträfvan utför sig hos växterna och djuren med naturlagens säkerhet. Såvida människan är ett kroppsligt naturväsende har hon i viss mån både djurets och växtens instinkter sig medfödda, men såsom person tillhör hon en högre andlig verld, och derför har hennes idé ett vidsträcktare omfång. Instinkten potentialiseras derför hos henne till samvete (Den kristliga Sedeläran, § 10). Den föregående framställningen af samvetets grundfunktioner utvisar tydligt denna samvetets analogi med djurets instinkt. Samvetet är denna människans väsende omedelbart inneboende sträfvan att förverkliga den af Gud gifna bestämmelsen.

Samvetet är icke, såsom materialismen säger, hela vårt empiriska jag, den förening af föreställningar, som danats i följd af den medfödda fysiska organisationen och de genom sinnena förmedlade yttre impulserna. Denna uppfattning, som tillhör en ståndpunkt, hvilken blott erkänner den singliga iakttagelsens och erfarenhetens resultater, står i fullkomlig strid med erfarenheten, ty samvetet bedömer just mitt empiriska jags förhållande till den sedligt-religiösa normen, och förefinnes i detta afseende en motsägelse, så dömer samvetet just detta mitt empiriska jag. Jaget skulle härvid omedelbart träda i en inre motsägelse med sig sjelft. Antagandet af samvetets identitet med det empiriska jaget är därför oantagligt. Man säger väl på denna materialistiska ståndpunkt, att samvetets bestraffning inträder vid en enskilt yttring af jaget, hvilken kommer till herravälde, ehuru den icke öfverensstämmer med mitt empiriska jag, och att samvetsverksamheten vore reaktionen af detta jag. Men samvetet bedömer aldrig blott handlingen såsom sådan, utan företrädesvis personlighetens förhållande i handlingen, just mitt empiriska jags beskaffenhet, sådan denna framträder i den enskilda handlingen.

Icke heller är Güders åsigt riktig, hvilken icke tillerkänner samvetet någon annan existens, än yttringens, aktens. Samvetet vore en verksamhet, som komme till stånd genom en samverkan af andens olika förmögenheter, och denna funktion skulle uppkomma derigenom, att människans gudsmedvetande inverkar på hennes sjelfbestämning genom sjelfmedvetandets medium. Men samvetet äger dock en högre tillvaro, än yttringens. Ur själens varande, hvarest samvetet äger sin potentiella existens, framgår samvetsyttringen omedelbart. Denna obetingadt förpligtande, tillräknande, bedömande och vedergällande kraft är, om någon, en särskilt förmögenhet. Derför utgör icke heller gudsmedvetandets kontakt med sjelfbestämningen förmedelst sjelfmedvetandet samvetets väsende. Derigenom kunde man icke i någon hän-

delse förklara annat, än samvetsförpligtelsen till en särskilt handling, men alla samvetets öfriga yttringar vore för oss gåtfulla. Güder vill i sin afhandling öfver samvetet blott återgifva Skriftens uppfattning, men enligt denna är samvetet en väsensbestämning; det onda samvete, som behöfver försoning, och det goda, renade samvete, hvarom Skriften talar, finna ingen plats i Güders begreppsbestämning.

Oantaglig är äfven Vilmars åsigt. Samvetet vore icke, enligt honom, någon förmögenhet, utan blott människans medvetande deraf, att hon öfverskridit sina gränser, eller medvetandet af den fullkomliga tröstlösheten. Denna uppfattning afser blott en företeelseform af samvetet, hvilken i följd af människans abnorma tillstånd oftast framträder. Men huru kan då samvetet förpligta till något? Huru kan det uttala sitt obetingade bifall till en god handling? Och då Vilmar säger, att det kristliga samvetet är förmågan att hänföra alla jagets tillstånd och handlingar till fruktan för synden och den eviga döden och tillika till syndernas förlåtelse för Kristi skull, så är denna bestämning så godtycklig och skef, att den väcker förvåning. Äfven Vilmar vill återgifva Skriftens lärobegrepp, och han stöder sig företrädesvis på 1 Joh. 3, 19. ff. Aposteln säger, att vi hafva παρρησία inför Gud, om vårt hjerta icke fördömer oss (v. 21). Detta hjerta befinner sig i det normala tillståndet. I det kristliga hjertat finnes således icke blott tranquillitas, utan äfven fiducia. Men om vårt hjerta fördömer oss, så är Gud större än vårt hjerta och vet allt, och derföre kunna vi stilla vårt hjerta inför honom (v. 19. f.). Hjertats stillande gäller det således för den kristne, då detta fördömer, och detta på den grund, att Gud är större än vårt hjerta och vet allt. Detta bibelställe, hvarest aposteln begagnar uttrycket καρδιά i analogi med לב i hebreiskan, och hvarest tydligt afses samvetet, innehåller således icke något från Skriftens öfriga lära afvikande samvetsbegrepp, utan uttalar blott möjligheten af en samvetsanklagelse äfven hos den, som är af sanningen, som bevarar

Guds bud och gör hans vilja (v. 22). Och denne kan stilla sitt hjerta, hvilket den, som icke är af sanningen, icke kan, ty Gud vet allt. Att i detta ställe söka den bestämning af det kristliga samvetet, att det vore förmågan att hänföra handlingen och tillståndet till fruktan för synden och den eviga döden och tillika till syndernas förlåtelse i Kristus, vittnar om tanklöshet och ett djupt beroende af förut fattade meningar. Skriftens goda, rena samvete förlikar sig illa med Vilmars kristliga. Och detta sistnämnda skulle hänföra handlingen till en fruktan — i sanning, ett underbart hänförande! Fruktan vore här det ena momentet, hvartill samvetet hänför sig, och då fruktan är borta (och den är ju icke något blifvande) då kan intet hänförande äga rum, och samvetet kan således ej funktionera. Vilmar förklarar i uttryck, som antyda den ofelbare, att hans uppfattningssätt är Skriftens och det enda rätta, men det felas här hvarje tillfredsställande bevisning. J. Chr. v. Hofmann står ensam inom vetenskapen med sin uppfattning af samvetet såsom „Gottes unmittelbare Selbstbezeugung“ i människan, ty Harless, på hvilken han härvid åberopar sig, säger väl i sin tidigare upplaga af etiken, att samvetet är ett aktuellt vexelförhållande emellan Gud och den menskliga anden, men i sin sednaste upplaga af nämnda arbete erkänner han icke Hofmanns tydning af sina ord såsom riktig, ty han ville icke med dem beteckna „ein fortwährendes Sprechen Gottes in uns und dergleichen.“ Det orimliga i v. Hofmanns uppfattning framträder isynnerhet i de fall, då samvetet förpligtar till en objektivt förkastlig handling, hvilket ofta nog inträffar. Hofmann fattar samvetet såsom en Guds röst i människan, men i denna bokstafliga mening gäller denna bestämning icke, såsom vi i det följande skola se.

Samvetet är en egendomlig förmögenhet, en särskilt kraft hos menniskoanden, så vidt vi nemligen här kunna tala om en sådan, hvarest allt står i den innersta organiska enhet, men en tankeakt är samvetet icke till sitt väsende. Vid

det rena, objektiva tänkandet inträder samvetsyttringen ej. Svåra logiska missgrepp eller skarpsinniga tankeakter framkalla icke samvetets tadel eller bifall. Och samvetets finhet och utbildning beror icke nödvändigtvis af tankens kraft och logiska skärpa, ehuru den sedligt-religiösa tankebildningen väsendtligen sammanhänger med samvetsodlingen. Det har funnits stora tänkare, hos hvilka samvetsverksamheten varit i hög grad utvecklade eller ensidiga. Öfver tankens riktning och gång kan jag i allmänhet förfoga, men samvetsyttringen framträder och fortgår oberoende af min själfbestämning enligt en inre nödvändighet. Likväl ingår i samvetsfunktionen alltid ett vetande; jag erhåller obetingad visshet om något. Men detta kunskapsmoment vinner individen icke genom en medveten tankeakt, utan det framträder omedelbart för hans medvetande. Och likasom samvetsyttringen innehåller ett vetande, så äggar den alltid omedelbart tanken till verksamhet och binder den vid sanningen. En viljoakt är samvetet icke heller till sitt väsende, ty det intager en fullkomligt själfständig plats i, bredvid eller gentemot vår vilja. Likasom det ger oss sitt bifall, då vi vilja det goda, träder det tadlande och dömande gentemot vårt viljande af det onda. Och vår vilja är fri. Vi kunna i allmänhet bestämma oss för det ena eller andra. Men detta gäller ej med afseende å samvetsyttringen. Väl kunna vi handla i enlighet med eller i motsats till den, men samvetsyttringens inre bestämning kunna vi ej ändra. Icke heller beror samvetets utbildning af viljans större eller mindre kraft, men väl af dess sedligt-religiösa odling. Samvetet står likväl i den innersta beröring med viljan, och det innehåller ett viljomoment, ty i och förmedelst mitt samvete vill jag det goda och sanna; och samvetsyttringen inverkar omedelbart på viljan, äggar den till verksamhet och förpliktigar den. Emedan viljan är af en mera central betydelse för personligheten, än tanken, framträder samvetsimpulsen vanligen tydligare och med mera kraft vid viljoyttringen, än vid tankeakten. Och företrädesvis

är det viljans grundförhållande och beskaffenhet, som bestämmer samvetets verkningssätt. Icke heller är samvetet till sitt väsende uteslutande en känsla. I känslan träder subjektet i omedelbar enhet med föremålet och särskiljer sig icke från detta. I samvetsfunktionen deremot är människan till sitt väsendes innersta såväl subjekt som objekt. Samvetet bedömer personlighetens riktning och grundförhållande. Likväl innehåller samvetet ett känslomoment. Omedelbarheten, som karakteriserar känslan, utgör äfven ett väsendtligt kännetecken för samvetet, och samvetsyttringen afficerar omedelbart människans sjäslif och framkallar här lust eller olust, glädje eller smärta.

Samvetet, hvilket sålunda hvarken är uteslutande tanke eller vilja eller känsla, men som upptar dem alla såsom momenter uti sig och inverkar omedelbart bestämmande på dem med afseende å människans sedligt-religiösa utbildning, är människans sedligt-religiösa väsenslag, den ideala människan i oss, som vill realisera sig. Men samvetet är icke, såsom man ofta antager, blott ett medvetande af sedelagen eller ett medvetande med en eller annan bifogad närmare bestämning. Dels har det etymologiska, som man afsett för mycket, framkallat denna bestämning af samvetet såsom ett medvetande, dels Skolastikens inflytande. Synteresis var väl blott qvarlefvande af Guds beläte och utgjorde den allmänna maningen till det goda, men man hade bort och kunnat fördjupa synteresisbegreppet och sätta det i en sann organisk enhet med syneidesis. Men Skolastiken isolerade sjelf dessa momenter från hvarandra och trängde synteresisbegreppet allt mer i bakgrunden. Teologin lät sedermera detta begrepp i dess ursprungliga betydelse helt och hållet falla, och dermed gick samvetsbegreppets kärna och innersta väsensbestämning förlorad. Människans väsenslag, hvilken synteresisbegreppet bort beteckna, kunde samvetet då ej vara, utan det blef blott ett medvetande af denna lag eller, såsom man vanligen fattade det, af sedelagen. Men samvetets före-

teelser äro då gåtfulla, och man skulle då äfven kunna säga, att tänkandet är medvetandet af förnuftet. Men ett än svårare missgrepp var det, att Skolastiken uteslutande hänförde samvetet till intellectus, ehuru synteresis var en maning till det goda, och att den fattade samvetet såsom en tankeakt. I en syllogism, äfven om den är praktisk, uppgår en väsenslag ej, ty en tankens slutledning kan icke vara en central väsensbestämning hos anden. Äfven der, hvarest man mer eller mindre frigjorde sig från beroendet af Skolastikens samvetsbegrepp, skilde man emellan samvetet och den inre medfödda lagen, och fattade då vanligen det förra såsom medvetandet af den sednare. Luther säger, att den naturliga lagen finnes i hjertat och herrskar i samvetet, men samvetet är likväl icke denna lag. Det är icke ett ting, som verkar, såsom lagen, utan ett ting, som blott dömer öfver handlingarna. Enligt Quenstedt är samvetet icke den människan medfödda lagen, utan blott ett „examen sui ipsius ad istam regulam universalem“, hvilken norm utgjorde denna lags väsende. Den medfödda lagen förhåller sig till samvetet, „ut regula generaliter constituta circa agenda ad dictamen practicum in particulari.“ Enligt Delitzsch är samvetet människans „natürliche Bewusstsein von dem Gesetze in seinem Herzen.“ Samvetet är icke den inre lagen i människan, utan det vittnar blott om denna, uppmanar henne att handla i enlighet med den och dömer hennes handlingar derefter. Rudloff definierar samvetet såsom människans „religiöst-sedliga medvetande i förhållande till den gudomliga lagen.“ Enligt Schlottmann är det primära samvetet „das der menschlichen Natur wesentliche Bewusstsein des Sittengesetzes in seiner organischen Totalitet.“ Men samvetet är icke i någon händelse blott medvetandet af sedelagen, då man, såsom vanligen sker, låter denna allenast afse det etiska, ty då skulle samvetet uteslutande hänföra sig till det sedliga området, men detta är en allt för trång begränsning af samvetsbegreppet, såsom vi i det följande skola se. Och om

samvetet icke är den menniskan medfödda lagen, utan blott medvetandet af den — hvad är då denna lag? Genom en sådan bestämning har man gjort denna lag till ett X, hvars väsende man omöjligen kan finna, och tillika har man beröfvat samvetsbegreppet dess kärna. Den spontana kraft, som, såsom ofvan blifvit utfördt, omedelbart och obetingadt drifver menniskan till det goda och sanna, och som förpligtar henne härtill; den kraft, som omedelbart och obetingadt tillräknar menniskan en handling och sätter den i den innersta förening med personligheten, och som bedömer handlingen och personligheten enligt människans sedligt-religiösa norm; den kraft, som slutligen omedelbart och obetingadt i människans inre utför belöningen och bestraffningen, den kan icke vara medvetandet af den inre lagen, utan den är denna lag själf. Medvetandet äger icke såsom sin konstitutiva väsensbestämning ett viljomoment, såsom förhållandet är med samvetet, utan det måste hänföras till området för människans sjelfmedvetande. Det är derföre icke riktigt, då man låter samvetets väsende uppgå i grundbestämningen „medvetande.“ Samvetet innehåller nemligen alltid, såsom ofvan blifvit anfördt, ett omedelbart vetande, men tillika äfven ett omedelbart viljande af det goda och sanna. Vi anse det derföre vara origtigt, då man öfver hufvud bestämmer samvetet såsom ett medvetande med en eller annan bibestämning. Så säger t. ex. Chr. Fr. Schmid: „zunächst ist das Gewissen nichts anderes als das Bewusstsein in seiner Beziehung auf das Sittliche.“ F. H. Ch. Schwarz låter samvetet vara „vårt medvetande inför Gud“, „das Bewusstsein von der Begründung unseres geistigen Wesens durch das höchste Wesen.“ Harless definierar samvetet såsom människans medvetande af sitt förhållande till och beroende af en öfver henne och verlden stående magt. Enligt Vilmar är samvetet öfver hufvud människans medvetande af sina gränser, hennes kunskap om sitt verkliga tillstånd, medvetandet af den fullkomliga tröstlösheten. Ett exempel derpå, huru man

i den nyare teologin undviker bestämningen af samvetet såsom människans väsens lag, lemnar Rud. Hofmann. Han säger, att samvetet är en med afseende å en gifven viljoutttring med inre necessitation i aktivitet öfvergående beredvillighet till sättandet af ett förhållande emellan det gifna fallet och en i samma ögonblick ur oss sjelfva framträdande, absolut auktoritet för sig i anspråk tagande, norm. Denna subjektiva beredvillighet och denna objektiva norm konstituera i deras organiska förening samvetet. Denna långdragna, inbundna definition är för trång, emedan den blott afser en viljoutttring och icke innefattar samvetets alla grundfunktioner, men den är äfven konstlad och origtig, ty en subjektiv beredvillighet och en objektiv norm äro icke homogena faktorer, hvilka kunde ingå en organisk förening. Definitionen vill säga, att samvetet är människans andliga väsenslag. Att samvetet, såsom en väsensbestämning hos människan, gör sig gällande för medvetandet, ligger i sakens natur, men detta berättigar icke till det antagandet, att samvetet till sitt väsende vore detta medvetande af lagen. Man kan i denna bestämning inlägga den uppfattning, att samvetet vore denna lag, så vidt den framträder för medvetandet, men detta har man öfver hufvud icke åsyftat, och denna bestämning vore icke heller riktig, ty samvetet finnes till, äfven då människan icke är medveten deraf. Vore nemligen samvetet blott den medvetna lagen, så ägde det ingen potentiell och substantiell tillvaro, men en sådan tillvaro äger det likväl obestriddligen.

Samvetet är, såsom ofvan blifvit sagdt, människans sedligt-religiösa väsens lag. Det egendomliga i samvetsytttringen, det som väsendtligen utmärker den, är det obetingade i dess utsago. Detta obetingade i samvetets förpligtelse, tillräknande, bedömande och vedergällning sätter människan i ett inre väsensförhållande till det obetingade, som samvetsytttringen förutsätter såsom sin grund och sitt yttersta ändamål. Från naturen härstammar detta obetingade ej, och det

kan icke heller hafva naturen till sitt högsta ändamål, ty på detta område herrskar naturnödvändigheten, och här möter oss icke något föremål, hvilket vore till sitt väsende obetingadt, och som förmådde framkalla vårt obetingade etiska bifall. I menniskan träder väl ett väsende oss till möte, som är af oändligt värde, men äfven detta är icke det i sig obetingade, och den af synden förderfvade, af det onda på mångfaldigt sätt beherrskade och befläckade menniskan, förmår hvarken fullständigt framkalla vårt obetingade etiska bifall eller rätt fatta det obetingadt värdefulla. Gud allena är det i sig obetingade, och från honom härstammar och på honom hänсыftar det obetingade i samvetsyttringen. Till det högsta ändamål, den absoluta kaussalitet, som han allena är, träder derföre menniskan i förhållande i samvetsyttringen, och detta utgör det religiösa grundmomentet i samvetets väsende. Den omedelbara, absoluta förpligtelse till realiserandet af det goda och sanna, som innebor samvetsimpulsen, utgör det etiska grundmomentet i samvetets väsende. Sålunda äro i samvetet religionen och sedligheten på det innersta förenade. Hvad det obetingade till sitt väsende är, det säger samvetsyttringen likväl icke omedelbart, utan den äggar blott tanken att söka och fatta detta obetingade, men vid ett riktigt förfarande förer den härvid till Gud. Passavant säger: „Die tiefere Betrachtung des Gewissens führt am sichersten zum Glauben an einen persönlichen, d. h. wissenden und wollenden Gott. Die Betrachtung des Seins und alles Seins, wie auch unsres eigenen Wesens, führt den denkenden Menschen allerdings zur Annahme eines Urwesens, als Quelle alles Seins; allein er kann sich selbst als einen Theil dieses absoluten Seins betrachten. Die Betrachtung seiner Vernunft und der vernunftgemässen Einrichtung, die er überall in der Natur erblickt, führen ihn eben so zur Annahme einer Urvernunft, einer absoluten Intelligenz; allein er kann auch hier sich als einen Theil derselben, als eine Emanation der Allvernunft wie des Allseins denken. Er

kann dadurch wenigstens zur Annahme des Pantheismus kommen. Bei der Betrachtung seines Willens im Verhältniss zum Gewissen ist aber diese Annahme nicht möglich, denn seinen Willen kann er nicht als identisch mit seinem Gewissen annehmen. Wenn er sein Wesen allenfalls als einen Theil des Allwesens, seine Vernunft als einen Theil der Allvernunft ansehen kann, so gilt diess nicht von seinem Willen in Bezug zu dem heiligen Willen, der ihm im Gewissen gebietet und ihn richtet; denn er kann mit diesem im Widerspruche stehen und sich seinem Richterspruch, wie sehr er auch möchte, nicht entziehen. Das Gesetz ist aber nicht ohne Gesetzgeber, der Richterspruch nicht ohne Richter zu denken. Da die Stimme des Gewissens das Gute, das Vollkommene gebieterisch fordert, kann es nur durch einen guten vollkommenen Willen bestimmt sein. Das das Gute, das Vollkommene wollende Wesen ist aber selbst nur als das vollkommene Wesen, als wirklicher Gott zu denken. Diese Betrachtung schliesst jede Form des Pantheismus aus“ (Das Gewissen, Eine Betrachtung, S. 8. f.).

Menniskan kan likväl förtyda det obetingades väsende, hon kan förlägga detta inom det ändligas område och sålunda förneka tillvaron af det öfversinliga och Gud. Men försätter hon det obetingade inom det ändliga, detroniserar hon Gud, så måste hon upphöja det ändliga på hans tron; hon måste gifva det förgängliga ett obetingadt värde och göra detta till det högsta ändamålet, ty ett obetingadt, ett absolut högsta ändamål kan hon icke undvara. Så väsendtligt är det religiösa momentet för menniskan, så djupt innebor det hennes väsende i samvetet, att hon vid förnekandet af dess sanning och verklighet nödgas antaga och värda dess karrikatur. Det obetingade, till hvilket menniskan i samvetsyttringen träder i förhållande, ger åt handlingen och personligheten ett obetingadt värde. Tag bort detta högsta ändamål, så är sedlighetens verld förstörd i dess grundval, tag bort detta obetingade, så finnes menniskans absoluta

värde icke mer. Från evighetens öfversinliga värld söker sedligheten sina krafter och sitt lif. En sedlighet utan religion är lik en planta, hvars rötter man afskurit, och hvilken derföre måste förvissna och multna. Men äfven religionen är utan sedlighet ett skal utan kärna. Förverkligas icke det högsta ändamålet i sedlighetens värld, blir icke trossanningen etiskt genombildad i menniskan, så saknar religiositeten realitet och sanning och förefinnes blott såsom en tom form. Det går en sträfvän genom den moderna tiden, som vill försätta det obetingade, det högsta ändamålet inom ändligheten, vill lösslita sedligheten ifrån religionen och utplåna den sednare. Men man vet i sanning icke härvid, hvad man gör, man anar icke, hvilka fruktansvärda följder, som framkallas häraf. Men man försöker äfven ofta från en annan sida lösslita religionen från sedligheten. En religion, så hög och framtidsrik som Kristendomen, vill man väl hafva, men i den sedligt-religiösa genombildning af personligheten, som Kristendomen afser, och som icke vinnes utan det allvarligaste sedligt-religiösa arbete, vill man ej ingå, och derföre ignorerar eller förtyder man det etiska i Kristendomen. Men då sväfvar trädet i luften, och det kan icke lefva eller utveckla sig. Religiositeten förlorar all substans och sanning och framkallar förr eller sednare fullkomlig sedeslöshet. Den antika världen led sitt sorgliga skeppsbrott på detta skiljande af det sedliga och religiösa. Under dess blomstringstid stod sedligheten och religionen i nära förening med hvarandra, men så väl inom vetandets som lifvets område begynte man isolera dem. Man gräfde härvid sin egen graf, ty sedligheten kan icke bestå utan religion, och religionen icke utan sedlighet, och ett sedeslöst och irreligiöst folk måste gå under. Kristendomen kom med en ny, fulländad religion, hvilken danade ett nytt sedligt lif och öppnade för menskligheten löftesrika framtidsbanor. Men lyckas man nu genomföra isoleringen af sedligheten och religionen, hvilka i Kristendomen stå i innersta

förening, så har man framkallat den fruktansvärda kris, som vållade den antika världens undergång, och som äfven nu skulle medföra samma ödesdigra följder. Denna splittring med afseende å sedligheten och religionen är den sjukdom, som djupast tärer på den moderna tidens lifskraft, och det oundgängliga botemedlet härför är en djup och sund samvetsodling, ty allenast härigenom kan en sann enhet af det sedliga och religiösa vinnas. Man synes väl för det närvarande vara mera än någonsin medveten af samvetets betydelse. Fordran på religions- och samvetsfrihet går lik ett mäktigt strömdrag genom den nya tiden. Men samvetsverksamheten är ofta i hög grad abnorm. På vissa områden af det sedligt-religiösa lifvet fungerar nemligen samvetet med större eller mindre styrka och påföljd, men på andra är dess verksamhet tillbakaträngd. Och det är företrädesvis det andliga lifvets centrala område, som ligger öde, medan det periferiska odlas. Man kan derföre ofta vara ytterst samvetsgrann i frågor af mera underordnad betydelse, medan man icke gör sig samvete af de svåraste sedliga förseelser. Ofta är man lifligt medveten af det förkastliga i samvetstvånget, men blundar för det förkastliga i upplösandet och ignorerandet af heliga förpligtelser, och dock är detta sednare icke mindre förkastligt än det förra. I följd häraf är yrkandet på samvetsfrihet ofta nog liktydigt med yrkandet på godtyckets rätt, ehuru det just ligger i samvetets väsende att binda människan, binda henne vid den sanna normen, för att genom detta band frigöra henne från den falska. Det var en tid, då man mer än någonsin svärmade för det förnuftiga, ehuru man på lifvets område ingalunda lät förnuftet komma till sin rätt. Den närvarande tiden liknar denna i mycket med afseende å samvetsfrågan. I teorin tillerkänner man samvetet den högsta betydelse, men i verkligheten har det icke erhållit någon djupare helgd, emedan samvetsförpligtelsen blifvit trängd i bakgrunden. Då man t. ex. definierar samvetsfriheten såsom: „die Erlaubniss,

nicht bloss zu glauben, was man will, sondern auch zu reden und zu handeln wie man glaubt“ (Geissler, über Religionsfreiheit, Halle, 1863, S. 7), så uttrycker detta väl mångens uppfattning af samvetsfriheten, men det är i sjelfva verket blott en definition på godtycket, ty här saknas hvarje objektiv norm för tanken, handlingen och tron.

Schenkel bygger sitt system på samvetsbegreppet och framhåller samvetets vikt, men han öfverdrifver dess betydelse och gör det till sanningens produktiva och ogrumlade kunskapskälla. Sjelfva grundvalen för hans system är falsk. Samvetet är dels ett medvetande af ett Guds varande i oss, dels af ett vårt icke-mera-varande i Gud. I det förra afseendet är samvetet det religiösa, i det sednare det etiska centralorganet för vår ande. Och till sitt väsende är samvetet synthesen af dessa tvenne momenter. Men det religiösa och etiska äro icke sålunda rätt bestämda. Det utgör icke det sedligas väsende, att vara medvetandet af vårt icke-mera-varande i Gud; det är icke riktigt, att sedligheten „keine andere Bedeutung hat, als dass sie das Bedürfniss des menschlichen Geistes nach Wiederherstellung der Religion ausdrückt.“ Det etiska vore då till sitt väsende något negativt, och det skulle försvinna i den mån det religiösa vinner öfverhanden. Tvertom vinner likväl det etiska sin högre utbildning uti och jemte det religiösa, och sin högsta kraft söker och erhåller det derigenom, att det besjålas af religionen. Icke heller uttryckes det religiösas väsende hos den af synden förderfvade och i följd deraf i en mer eller mindre abnorm utveckling stadde människan genom „ett Guds varande i oss“, ty äfven medvetandet af åtskilnad, ja, af „ett vårt icke-mera-varande i Gud“ ingår här i det religiösa lifvet. Och huru en synthes af dessa båda faktorer: „medvetandet af Guds varande i oss och vårt icke-mera-varande i Gud“, skall kunna vara möjlig, en synthes, som skulle utgöra ett organ i menniskoanden, det torde Schenkel icke vara i stånd att tillfredsställande förklara. Ett sam-

vetetsbegrepp, hvilket fattas såsom enheten af tvenne grundmoment, hvilka hvardera äro origtiga, och hvilka icke kunna tillsammans bilda en förmögenhet eller ett organ, såsom samvetet dock här fattas, utgör ingalunda någon tillförlitlig grundval för ett system, och det berättigar icke till de anspråk, med hvilka det Schenkelska systemet framträdt. Rothe gör samvetet till en helt och hållet religiös bestämning. Det finnes sedlighet äfven utan samvete, men icke samvete utan religion. Samvetet vore, enligt Rothe, "die von der materiellen Natur bestimmt werdende Selbstthätigkeit der menschlichen persönlichen Seele als durch die göttliche Selbstthätigkeit, überhaupt durch Gott bestimmte." Samvetets väsende är således det, att Guds sjelfverksamhet bestämmer människans själ genom den materiella kroppen. Det har dock hittills gällt såsom axiom inom den teologiska vetenskapen, att Guds sjelfverksamhet genom människans ande och själ inverkar på kroppen, och icke tvertom. Det är en absurditet, att göra samvetet till en väsendtlig, religiös bestämning hos människan och låta dess väsende uppgå i Guds inverkan på själen genom kroppen. Vidare är samvetet, enligt Rothe, individuelt och saknar hvarje objektiv bestämning, men likväl är det absolut ofelbart och är Guds verksamhet i själen. Det är taktlöst, att, såsom Rothe, klaga öfver den förvirring, som förefinnes med afseende å uppfattningen af samvetsbegreppet, då man sjelf gör, hvad man förmår, för att öka den genom godtycklig konstruering.

I sig är samvetet ursprungligen blott den potentiella väsenslagen, som bör aktualisera sitt innehåll. Samvetet äger inom sig „en förkänsla af det sanna, hvilket människan bör bringa till klarhet för sitt medvetande.“ Sanningen äger i samvetet „en omedelbar instinktlik tillvarelse.“ Likaså hyser samvetet inom sig „en förkänsla af det goda, som det tillkommer människan att förverkliga.“ „I och för sig är samvetet blott ett andligt frö, hvilket väl i outvecklad fullhet innefattar det sannas och det godas hela substans, men

endast genom beröringen med den yttre uppenbarelsen kommer till att utveckla och avslöja sitt verkliga innehåll" (Grannfelt). Hvarken den etiska eller religiösa sanningen meddelas menniskan af samvetet fullt utbildad och färdig, utan den måste sökas och förvärfvas genom en sedligt-religiös utveckling. Och häri ligger grunden till den mångfald af företeelser, som möter oss på samvetsverksamhetens område. I följd af denna mångfald har man ofta beröfvat samvetet hvarje objektiv realitet och identifierat samvetet med den subjektiva känslan, och härvid har man vanligen velat göra det egendomliga i samvetsyttringen till ett foster af inbillningen och föreställningen. Men denna uppfattning vittnar om en hög grad af likgiltighet och slöhet med afseende å företeelserna på det sedligt-religiösa området, och den kastar förebråelsen för tanklöshet tillbaka på sin upphofsman, ty en så djup väsensbestämning hos menniskan, hvars tillvaro och verksamhet förspörjes bland alla folk och under alla tidsperioder, är icke en väsenslös villa eller en skapelse af tillfälligheternas lek. Väl skiftar samvetsyttringen vid första påseendet i brokig mångfald. Vilden, som dödar och uppäter sin fiende, anser sig icke dermed göra något ondt, ehuru Europeen fasar tillbaka för detta ohyggliga dåd. Hinduen känner sig förpligtad att kasta sig under afgudavagnen, då den kristne betraktar detta såsom ett beklagansvärdt själfmord. Quäkarens samvete förbjuder honom att begå ed, göra krigstjänst o. s. v., då protestanten och katoliken icke finna något förkastligt deri. Men vi befinna oss med afseende å samvetsföreteelserna inom den sedliga frihetens område, och här vore en fullkomlig öfverensstämmelse otänkbar. Inom förnuftets område hafva differenserna varit vida större, och äro det än i dag, men hvarje fördomsfri förnuftig människa tillerkänner dock i allmänhet utan tvekan förnuftet en objektiv realitet. Likaså skiftar den estetiska smaken oändligt på olika tider och bland olika folk, men likväl äger också den en objektiv grundval. De afvikelser

och motsägelser, hvilka man framhållit på samvetets område, hafva oftast sin grund i samvetsslöshet, icke i samvetsförpligtelsen. Och betrakta vi närmare samvetets företeelser i menskligheten, så finna vi alltid en gemensam kärna, som visar tillbaka till en gemensam grund. Mord, stöld, lögn, otukt, bedrägeri o. s. v. är förkastligt för hvarje folk, som nått någon bildningsgrad, men afvikelsen inträder, då man i det enskilda skall närmare bestämma, *hvad* dessa brott äro, och *när* människan gjort sig skyldig till dem, emedan människan med afseende härå flyttar det sedligas rāmärken i enlighet med passionens fordran. Med afseende å det centrala förefinnes på detta område en frapperande öfverensstämmelse, men i det periferiska framträda differenserna. Dessa differenser äro en nödvändig följd af mensklighetens abnorma tillstånd och utveckling, af syndens förderfliga inflytande.

Samvetsimpulsen äggar tanken och viljan till verksamhet. Människan kan mer eller mindre omsorgsfullt uppmärksamma samvetets utsago och fatta dess innehåll i begrepp. Genom denna tankeverksamhet uppkommer den sedligt-religiösa norm, hvilken är oundgängligen nödvändig för samvetsverksamheten, men i följd af tankens olika förhållande, måste denna norm erhålla olika tydlighet och omfång. Den sedliga indifferentismen uppstår derigenom, att människan med sin tanke- och viljoverksamhet icke närmare beaktar samvetsimpulsen och bearbetar den. Hvarest människan mer eller mindre omedelbart följer samvetsmaningen, utan att hon för sig tydliggör dess innehåll, der blir samvetsnormen obestämd och arm. Ju mera noggrant deremot tanken bearbetar samvetsimpulsens innehåll, dess mera omfångsrik och tydlig blir samvetsnormen. Men denna norm beror äfven af viljans förhållande. Ju mera odeladt viljan hängifver sig åt samvetsförpligtelsen och upptar den såsom motiv för handlingen, dess mera lifvas och stärkes samvetsverksamheten, och samvetsnormen erhåller härigenom en dju-

pare utbildning. Är deremot viljan slapp och realiseringen af samvetsfordran bristfull, så måste samvetsfunktionen och samvetsnormen lida häraf. Härvid inverka naturligtvis äfven tanken och viljan ömsesidigt på hvarandras verksamhet. Genom denna mer eller mindre omsorgsfulla bearbetning af samvetsimpulsens innehåll framkallas en kvantitativ olikhet med afseende å samvetsnormen och samvetsyttringen öfver hufvud. Men det finnes en kvalitativ olikhet, som uppkommer genom tankens och viljans falska bearbetning af samvetets utsago. Den empiriska och naturliga människan är på mångfaldigt sätt befläckad och beherrskad af det onda. Vid drifternas konflikt med samvetsimpulsen låter människan ofta den sednare träda i bakgrunden, och tanken och viljan upptaga då ett falskt innehåll. Tankesofistiken förtyder samvetsyttringens bestämningar, och viljan hängifver sig åt de drifter, hvilka människan låtit komma till herravälde. Samvetets utsago blir härvid dels trängd i bakgrunden, dels förvrängd. Utan norm kan människan likväl icke vara, emedan samvetet verkar i och genom en sådan, men denna norm förändras alltid mer eller mindre genom utbildning. Då människan utvecklar sig i en falsk riktning, upptar hon falska momenter i den sedligt-religiösa normen, och härigenom uppkomma abnormiteter i samvetsverksamheten. Därföre dana nationella egendomligheter egendomliga modifikationer i samvetsnormen. De orientaliska folkens hämndlystnad sanktionerade småningom blodshämnden och gjorde den till en helig pligt. De folk, hvilka företrädesvis hemfallit åt särskilda laster, bedöma dessa med lättsinnig indifferentism, medan de tadla andra afvikelser från dygden med skärpa.

Men individen danar icke omedelbart sjelf den sedligt-religiösa normen, ty en sådan förefinnes redan, då han ser dagen. Och denna objektiva norm är af djup betydelse för samvetets utbildning. Hegel betonar med rätta de objektiva sedliga makternas oändligt stora vikt för det individuella samvetet, ty detta kommer till sin existens i sitt förhållande

till familjen, samhället och staten. Och dessa makter äro, såsom Hegel säger, „nicht ein dem Subjekt fremdes, sondern es erkennt in denselben durch das Zeugniß des Geistes sein eigenes Wesen und Lebenselement an.“ Individen upptar den sedligt-religiösa norm, som förefinnes i samhället, men han bör icke stå i ett ofritt beroende af denna norm, utan sjelfständigt bör han genom en sedligt-religiös utveckling utbilda sin individuella samvetsnorm. Ett yttre auktoritetsförhållande är icke det högsta, det är icke ens i djupare mening sedligt, ty menniskan bör äga samvetsnormen såsom en lefvande andelag i sitt eget inre. Samhällets objektiva norm innehåller både sanna och falska momenter. Individen måste derföre fritt, men allvarligt, pröfva denna norm, för att efter förmåga fränkilja det falska och personligt tillägna sig och utbilda det sanna. Af den individuella samvetsnormens utveckling beror alltid mer eller mindre utbildningen af samhällets objektiva norm.

Då det individuella samvetet sålunda beror af människans sedligt-religiösa utveckling och af samhällets allmänna bildningsgrad, är det naturligt att det kan utbildas eller missbildas på mångfaldigt sätt. De sedliga och religiösa momenterna befinna sig i samvetet ursprungligen i den innersta enhet. men de kunna under människans abnorma utveckling mer eller mindre dragas i sär och till och med fullkomligt isoleras från hvarandra. Menniskan måste då i djupare mening gå under, emedan hvarken det sedliga eller religiösa kan bestå eller utbildas i en sådan isolering. Härvid är det vanligen det religiösa momentet som undantränges, ty detta ligger på sätt och vis fjermare menniskan. Väl afser samvetets grundförhållande Gud, ty det sedliga momentet hvilar ytterst på det religiösa, men Gud är icke i samvetet omedelbart gifven såsom personlig, utan han måste sökas. Ett högre religiöst förhållande är derföre icke möjligt utan en djupare andlig sjelfverksamhet, då deremot det sedliga förhållandet öfver hufvud är mera omedelbart

gifvet i det allmänna verldslifvet. Det religiösa momentet måste utbildas genom uppenbarelsens och tankens fömedling. Derföre säger Aposteln i Rom. 1, 19. f., att hedningen vinner kunskap om Guds osynliga kraft och gudom genom en förnuftig betraktelse af naturen: τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἣ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, hvarvid κτίσις icke bör hänföras allenast till den yttre naturen. Ehuru Gud icke är långt ifrån människan, ehuru vi lefva och röras och äro i honom, såsom Paulus säger om hedningarna i Ap. ger. 17, 27. f., så är dermed likväl icke en högre kunskap af Gud omedelbart gifven, utan man måste ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὗροιεν. Af en omedelbar uppenbarelse i samvetet af Gud såsom personlig vet icke Skriften något, och icke heller erfarenheten. Det ligger i sakens natur, att det högre, det till grund liggande på andens område skall vara i en mera utvecklad form det fjermare. Häraf blir det också förklarligt, huru människan kan komma ända till Gudsförnekelse. Hon kan underlåta att utbilda sig i den rätta rigtningen, kan underlåta att söka Gud, men Gud vittnar i samvetet om tillvaron af ett obetingadt, ett högsta väsende, hvilket hon bör söka och lyda. Emot detta lefvande vittnesbörd kan människan icke förhålla sig passiv, utan hon måste antingen följa det, eller också göra det motstånd. Och under detta motstånd uppstår fiendskapen emot Gud. Dock kan medvetandet af ett högre väsende icke fullkomligt utplånas, utan det framträder ofta plötsligt af någon inre eller yttre anledning. En normal utbildning af samvetet leder med inre nödvändighet till ett personligt gudsförhållande, och härvid erhåller både det sedliga och religiösa momentet sin sanna betydelse. Så länge människan deremot mer eller mindre beherrsкас af det onda vill tanken förtyda samvetsförpligtelsen, och viljan hängifver sig icke helt åt det goda och sanna, såsom samvetet fordrar. En riktig utbildning af samvetet är här icke möjlig. I samvetsbättringen går människan in i sig sjelf och blir medveten af det falska

i sin personliga ställning. Hon upptar väl kampen emot det onda, men förmår ej realisera det goda. I Kristendomen deremot, då människan blir delaktig af en ny lifsprincip, hvarigenom det ondas magt blir bruten, kan samvetet erhålla en normal utbildning. I det personliga tillegnandet af försoningen och lifvet i Kristus häfves skuldmedvetandet och samvetet förnyas, och allenast härigenom kan samvetet renas och det i djupare mening goda samvetet vinnas. Samvetet blir här *συνεῖρησις θεοῦ*, emedan det religiösa grundmomentet är utbildadt i det kristliga samvetet.

Samvetet kan icke sägas vara qvarlefvande af Guds beläte, såsom det allmänt gängse föreställningssättet vanligen betecknar det. Denna uppfattning är en återstod af Skolastikens synteresisbegrepp. Detta skulle uttrycka den gnista af det ursprungliga goda, som icke blifvit utplånad af synden. Men människan äger äfven andra väsensbestämningar, än samvetet, och dessa, hvilka måste anses utgöra det väsendtliga af Guds beläte i människan, hafva alla funnits både före och efter syndafallet, ehuru de af detta rönt ett djupt inflytande. Derföre är samvetet icke heller en *pneuma-rest*, såsom Zezschwitz, Auberlen o. a. beteckna det, ty människan äger äfven annat af anden efter fallet, än samvetet, och detta försvinner icke i anden, då människan blir fulländad, utan anden verkar i och genom samvetet under människans alla utvecklingsgrader. Icke heller är det riktigt, som Schleiermacher, Schenkel och många andra antaga, att samvetet uppkommit med synden och upphör med den, ty väsensbestämningen förblir hos människan, så länge hon är människa. Icke heller kunna vi erkänna, att samvetet varit före syndafallet väsendtligen annorlunda beskaffadt, än efter. Man har nemligen ofta velat göra samvetet före fallet till ett fulländadt kunskapsorgan. Men människan skapades ej i sedligt-religiöst hänseende fulländad. Fallet hade då varit otänkbart. Den utveckling, som samvetet behöfver efter fallet, behöfde det äfven före, ehuru utvecklingen skulle hafva blif-

vit normal, om ej synden störande inträdt. Rud. Hofmann säger, att vi, emedan menniskan af Gud sattes att vårda, odla och beherrska jorden, nödgas tillskrifva henne „vor der Sünde auch ein primitives Wissen vom Wesen und Zweck, resp. Nutzen oder Schaden aller einzelnen Naturgegenstände“, emedan menniskan icke eljest kunnat respektera tingens gudomliga bestämmelse. „Das Mitwissen um die göttliche Bestimmung aller Dinge war dem Menschen originaliter mitgegeben als Richtschnur seines Verhaltens“. I följd af det ofvan sagda kunna vi ej erkänna denna uppfattning vara riktig. Samvetet vore då efter fallet något väsendtligen annat, än före. Och det vore svårt att säga, hvad menniskan före fallet gjorde med sitt förnuft, och hvartill hon behöfde det, om Hofmanns åsigt vore riktig. Menniskan hade nemligen med afseende å sin kunskap varit fulländad, och samvetet hade varit i besittning af en primitiv kunskap om *alla enskilda naturföremåls* väsende och ändamål, nytta och skada Hofmann säger: „für die Erforschung des Standes des Gewissens vor der Sünde fehlt uns jede andere Unterlage, als die der Offenbarungsgeschichte“, och stöder sig på 1 Mos. 2, 15. ff.; 3, 2. 3). Men Uppenbarelsen säger fulla motsatsen af hvad Hofmann med afseende å dessa ställen låter den säga. Den säger, att menniskan ursprungligen icke kände väsendet och ändamålet hos kunskapens träd på godt och ondt, utan Gud måste meddela henne detta vetande. I följd af sin uppfattning af samvetets beskaffenhet före syndafallet antar Hofmann äfven ett infallibelt primärt samvete efter detta. Ett irrande samvete i dess primära stadium förklarar han a priori vara en absurditet; blott i dess sekundära stadium är det möjligt af misstag. Det är kärleken till beqvämlighet, som vållar, att menniskan bedömer handlingen enligt den sedliga norm, som hon äger, och häraf uppstå missgreppen. Skulle menniskan verkligen i hvarje fall föra handlingen inför det primära samvetet, så skulle detta ofelbart säga henne det rätta. Handlandet efter grundsatser,

hvilket är det vanliga, är derföre icke det högsta, utan handlandet efter det primära samvetets omedelbara utsago. Såsom bevis för rigtigheten af sin uppfattning anför Hofmann den omständigheten, att vi, då vi vilja öfvervinna såkallade samvetsvillfarelser, icke hafva någon annan utväg, för att ändra den andres öfvertygelse, än att recurrera till samvetet. Vilden, som krossar sitt sjuka barn mot klippan, öfvertygas icke af några dialektiska kunskapsgrunder om det afskyvärda i sin handling, utan vi måste, för att grundlägga en riktig öfvertygelse hos honom, bringa honom derhän, att han verkligen ställer detta fall inför sitt samvete. Drusen, hvilken icke finner någon ro för den blodshämd, hvilken han anser sig böra öfva, skall man förgäfvets söka öfvertyga med förståndsskäl om det förkastliga i hämden, utan man måste tvinga honom att verkligen bringa saken inför samvetet. Gör han det, så kunna vi vara öfvertygade om, att han förnimmer vittnesbördet om det rätta. Men på detta sätt kan icke ett missgrepp på det sedligt-religiösa området rättas, om en bristande insigt förefinnes. Då menniskan äger tillräcklig insigt, men i följd af öfverilning eller tanklöshet griper fel, der kunna vi med hopp om påföljd appellera till samvetet. Men hvarest en sedligt-religiös insigt felas, der är ett recurrerande till det primära samvetet fåfängt. Vilden skall lika hejdlöst sönderkrossa sitt barn; Drusen lika orolig söka hämd. Ett primärt samvete i Hofmanns mening, hvilket sålunda kunde isolera sig från sin sedligt-religiösa norm, finnes icke till. Samvetet lefver och verkar i sin norm, och denna norm har uppkommit under personlighetens sedligt-religiösa utveckling. Den kan derföre icke ändras med magtspråk. Den ena länken står i mer eller mindre organiskt sammanhang med den andra. Det behöfves derföre ett personlighetens sedligt-religiösa arbete, för att fränksilja det falska i samvetetsnormen, likasom detta under ett sådant arbete inkommit i den. Aposteln sade derföre icke åt de troende i Korinth (1 Kor. 8.), att de skulle omedelbart

bringa den falska uppfattning af afgudaofferköttet, som förefans, inför de svagas samvete, emedan detta ofelbart skulle säga det rätta, och då hade ätandet af offerköttet icke mera gifvit anstöt; utan han sade, att de svage icke ägde ἡ γυνώσις, och derföre måste de mera utvecklade underlåta ätandet, ty denna sedligt-religiösa kunskap borde dessa svaga först erhålla, men detta var ej stundens verk. Det är derföre ej en bekvämlighetsutväg att handla enligt sin sedligt-religiösa norm, utan det är den enda möjliga. Det är ett allmänt faktum, att vi vid missgrepp, som hvila på bristande sedligt-religiös kunskap, alltid måste försöka bibringa menniskan denna kunskap, hvilket ofta erfordrar mycken möda och insigt i följd af denna norms egendomliga uppkomst och beskaffenhet, om vi skola kunna framkalla en förbättring. Blott i de fall, då kunskap finnes, men passionen öfvermannar eller förströelsen tillbakahåller samvetets utsago, kunna vi omedelbart vända oss till samvetet. En åtskilnad förefinnes dock emellan de centrala och periferiska sedligt-religiösa sanningarna. De förra äga alltid anknytningspunkter i den individuella samvetsnormen och väcka alltid mer eller mindre gensvar i människans samvete, hvilket deremot icke är förhållandet med de periferiska, hvilka erfordra en förmedling af människans sedligt-religiösa arbete och utbildning för att kunna organiskt ansluta sig till och ingå uti den individuella normen.

Man har ofta uppfattat samvetet såsom ett organ. Så säger t. ex. Frank, att samvetet är den sedliga iakttagelsens organ. Likasom det naturliga örat är danadt för emottagandet af tonernas ljudvågor, så är samvetet icke i sig sjelft produktivt, utan utgör „gewissermassen die Resonanz, kraft deren die sittlichen Schwingungen von dem Gebiete der objektiven Realität her in dem Subjekt wiedertönen“ (System der christlichen Gewissheit, I, sid. 88). Likasom vi, säger Luthardt, befinna oss i en verld af sinliga fakta och erfarenheter och äga organer för att uppfatta dessa, så befinna

vi oss äfven i en verld af sedliga fakta, och äfven för dessa äga vi ett organ. „Dieses Organ für die Thatsachen und Wahrheiten der sittlichen Welt ist das Gewissen. Vor seinem Ausspruch beugen wir uns alle; seine Instanz erkennen wir als die höchste an. Wir sprechen von einem guten Gewissen und nennen damit die grösste Wohlthat und die sicherste Bürgschaft des Glücks. Wir sprechen von einem bösen Gewissen und sehen darin die grösste Qual die es giebt“ (Apologie des Christenthums, 3 Theil, Leipzig, 1873). Men dessa ord vederlägga antagandet, att samvetet blott vore ett sådant receptivt organ för uppfattandet af de sedliga realiteterna. Förhölle det sig på detta sätt, så kunde det goda samvetet icke vara „die grösste Wohlthat und die sicherste Bürgschaft des Glücks“, och det onda samvetet vore icke „die grösste Qual die es giebt“. Ett receptivt organ kan omöjligen äga denna oändligt djupa betydelse för menniskan. Något mycket mera måste samvetet vara. Rud. Hofmann säger: „das Gewissen ist ein Organ — darin liegt der Schlüssel zur Erklärung aller der verschiedenen Modi der Erscheinungsformen des Gewissens“. Men då han säger, att organet är „diejenige Zweckveranstaltung im Organismus des Menschen, durch welche wir zur Wahrnehmung gewisser Gegenstände und ihrer Verhältnisse zu uns befähigt werden“ (a. a. sid. 160), så vore samvetet till sitt väsende uteslutande receptivt, och han kan då ej säga, att det är „der ursprüngliche Quell religiöser Erkenntniss“ och „der Urstifter der Religion oder Religiositet“ (a. a. sid. 153), äfven om dessa ord fattas i relativ mening. Begreppet „organ“ kan väl fattas olika, men i den betydelse, som det erhållit hos ofvan anförda författare, och som det vanligen äger, då det är tal om själens eller andens organer, är beteckningen „organ“ villande och origtig. Vi ville derföre ej använda denna beteckning för samvetet, men om den användes, så bör i begreppet organ inläggas en djupare betydelse, ty samvetet

är icke blott receptivt, utan äfven spontant, det är ett konstitutivt väsensmoment hos menniskoanden.

Samvetet är den helgedom i menniskoandens innersta, hvilken vördnadsbjudande höjer sin spira till och med bland ruinerna af den individuella sedligheten och religiositeten. Äfven den i sedligt och religiöst hänseende djupt förfallne öfvermannas ofta af samvetets magt, och han äger ett fint och skarpt omdöme med afseende å andras sedligt-religiösa förhållande, äfven då han saknar ett sådant med afseende å sitt eget, hvilket utgör ett talande vittnesbörd om samvetets djupa verklighet i människans inre. Då vi vilja göra vårt sista försök att återföra någon till det rätta, så vända vi oss till hans samvete. Det svåraste tadel vi kunna fälla öfver en människa är det, att hon är samvetslös. Såsom det sedligas och religiösas enhetspunkt är samvetet en central förmögenhet hos människan. I personlighetens innersta försiggår samvetets verksamhet, och andens öfriga grundfunktioner tagas omedelbart i anspråk deraf. Till följd af samvetets centrala betydelse är människan i samvetsyttringen både subjekt och objekt. Personlighetens innersta grundförhållande till det goda och sanna träder här omedelbart för människans medvetande. Såsom personlighetsbegreppets konstitutiva momenter angifvas vanligen: sjelfmedvetandet och sjelfbestämningen. Men personlighetsbegreppet har sin naturliga grundval i individualitetsbegreppet. Likasom den individuella existensen inom naturens område utvecklar sig utur och enligt den lag, som innebor dess väsende, så bör äfven människan såsom personlighet utveckla sig utur och enligt sin väsenslag. Denna inre lag är lika nödvändig för personligheten, som för individualiteten öfver hufvud, ty utan en sådan kan den lefvande individuella existensen icke framträda inom naturens område, och utan denna är icke heller personligheten tänkbar. Sjelfmedvetandet hvilar på denna inre väsenslag, emedan anden utan denna icke kunde fatta sig såsom en enhet, ett jag, och sjelfbestämningen äger i

denna lag sin sanna norm, förmedelst hvilken den substantiella friheten blir möjlig. Denna människans väsenslag är samvetet, hvilket således tillhör personlighetsbegreppet. Martensen säger: „das Gewissen also constituirt die vernünftige Creatur als solche, macht den Menschen zum Menschen, weshalb es das Wesen des Menschen, seine positive, ihm vom Schöpfer eingegebene Anlage, das unauslöschliche Merkzeichen der selbstbewussten Creatur genannt werden kann“ (Die Autonomie des menschlichen Selbstbewusstseins, S. 8. f.). Till sitt väsende är således samvetet människans andliga väsenslag, personlighetsbegreppets konstitutiva grundmoment, hvarpå själfmedvetandet och själfbestämningen hvila.

Detta samvetsbegrepp anse vi vara öfverensstämmande med Skriftens. Samvetets ofvan anförda grundfunktioner, hvilka nödvändigt fordra denna bestämning af detta begrepp, hafva vi funnit framställda i Skriften. Καρδιά-begreppet, hvilket uttrycker det personliga lifvets centrum, utgöres af συνείδησις och νοῦς. Det sednare momentet innefattar både tänkandet och viljandet. Det förra anse vi vara i Skriften uttryckligen betecknad såsom människans inre väsenslag. Det säges i Rom. 2, 14. f., att hedningarna, hvilka icke ägde den uppenbarade lag, som Judarne voro i besittning af, i följd af sin naturliga begåfning, φύσει, äro sig själfva en lag — ἑαυτοῖς εἰσι νόμος — emedan τὸ ἔργον τοῦ νόμου är inristadt i deras hjertan. Denna lagens funktion är samvetet, som vittnar i öfverensstämmelse med den uppenbarade lagen. Så fatta vi orden: συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως i detta på många olika sätt tydda ställe. Eller också måste συν i συμμαρτυρούσης hänföras till v. 16., i hvilket fall samvetet skulle vittna i enlighet med Guds domslut. I intet fall kunna vi hänföra detta συν till människans inre lag, ty Aposteln vill dock icke säga, att samvetet allenast vittnar i enlighet med den i hjertat skrifna lagen, utan att det utgör just denna lag. Tankarna, λογισμοί, resultera ur samvetsimpulsens inverkan på νοῦς. De äro nödvändiga för samvetsverk-

samheten, men ingå icke såsom väsensbestämningar i sam-
 vetet. I Rom. 7, 23. talar Paulus om en νόμος τοῦ νοός, i
 följd hvaraf ett τὸ θέλειν τὸ καλὸν förefinnes hos människan.
 Denna lag kan väl icke vara annat än samvetet. Blott i
 denna djupa betydelse af människans väsenslag anse vi oss
 kunna rätt fatta den oändligt höga betoning, som samvetet
 erhåller i den nytestamentliga uppenbarelsen. Den begräns-
 ning, som vi måste gifva detta arbete, tillåter ej en utförlig-
 gare framställning af samvetsbegreppets detaljbestämningar
 och Skriftens lära om dem.



