RUD. OTTO

# DET HELIGA

HOLGER SCHILDTS FÖRLAGSAKTIEBOLAG
HELSINGFORS

# DET HELIGA

## JÄMTE SPRIDDA UPPSATSER OM DET NUMINÖSA

AV

**RUDOLF OTTO**
TEOLOGIE PROFESSOR VID MARBURGS UNIVERSITET

---

BEMYNDIGAD ÖVERSÄTTNING FRÅN TYSKA ORIGINALETS 12:e UPPLAGA

AV

**ERNST LOGREN**



S·K·D

STOCKHOLM
SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES BOKFÖRLAG

UPPSALA 1924
APPELBERGS BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG

# FÖRORD.

Några korta upplysningar om den allmänna filosofiska åskådning, som ligger till grund för detta arbete, torde göra tjänst som orientering. Det kan givetvis blott bli fråga om antydningar, ej om en grundlig belysning av ämnet.

Rudolf Otto anknyter i sin läromästare Fries' spår till Kants kunskapslära men i en egendomligt ombildad form. Analysen av vår andes innehåll visar, att däri ingå moment, som ej kunna härledas ur sinneserfarenheten, de måste därför härstamma från vårt inre, vara vårt förnufts ursprungliga egendom och framspringa ur förnuftets anlag, ur den djupaste själsgrunden. Till grund för våra teoretiska kunskaper ligga vissa grundbegrepp, som förbindas med det utifrån givna till vårt sinnliga erfarenhetssammanhang. Dessa begrepp äro förnuftets bidrag till den åskådliga världsuppfattningen. Men i vår estetiska, moraliska och religiösa erfarenhet finnas också sådana ursprungliga eller »aprioriska» inslag. De bestå i vissa noga bestämbara känslor, som ej kunna återföras på en yttre grund, ej utredas i begrepp, och alltså äro oupplösliga. De äro det förbindande kittet i våra bildartade uppfattningar på dessa områden. De föranledas eller väckas genom yttre intryck men orsakas ej därav utan äro vårt inres reaktion, dess spontana känslosvar på det

utifrån kommande. Känslan är själv insikt och en form av bedömande, nämligen en subsumtion under idén, ej under begrepp. En likhet eller analogi med idén framträder hos det yttre, erinrar om och väcker idén och den däremot svarande själsstämningen. För känslan skiner i sista hand den eviga verkligheten fram genom tidlighetens slöja. Vid det i intryck åskådligt fattade framträder något, som når utöver vad det enskilda enligt begrepp kan framställa. I detta överskott uppfatta vi en motsvarighet mellan idén och objektet: det senare blir för oss ett uttryck av den förra.

När den teoretiska kunskapens högsta förutsättningar uppsökas, når analysen förnuftets grundinsikt om det sant varandes, den motsägelselösa verklighetens stränga enhet och nödvändighet. Denna insikt vilar på förnuftets förtroende till sig självt att kunna nå verklig kunskap; denna kan ej verifieras genom jämförelse med en — för vårt förnuft otillgänglig verklighet. Men förståndets insikt når ej över det rent formella; den sanna verkligheten tänkes genom att föreställa sig rum, tid och ändlighet avlägsnade. Bortfölle timlighetens inskränkning, kunde vår tanke fatta den rent och positivt. Men vi äga trots denna vår begränsning också en direkt insikt i idéns oändligt rika positiva innehåll, framträdande i de aprioriska känslorna. Det är vid dessa fråga om en dunkel aning, vars innehåll ej kan expliceras i begrepp, men som framträder med överväldigande styrka och omotsäglighet för det därav gripna sinnet. Dessa känslor ingå förbindelser med andra känslor och åskådningar men framträda alltid vid noggrann

undersökning som något helt särartat, något ojämförligt för sig. Religionshistorisk utveckling innebär att de fattas allt renare i sin egenart och utskiljas från förväxlingen med det sinnliga och yttre. Först så framträda de i sin fulla och sanna innebörd och kraft. Förståndets uppgift är här att rena och klargöra, medan känslan ger det positiva.

Enhet, oändlighet och evighet är vad människan söker i allt sitt förnuftiga liv och finner i religionen. Där är det irrationella själva undergrunden och bakgrunden, formellt sett är därför det religiösa innehållet det obegripliga, hemligheten som Guds väsen. Reellt sett är det det »helt andra», givet i känslan av en för våra sinnen och förståndskategorier otillgänglig, likväl outsägligt innehållsfylld verklighet. Den är det *heliga*, och vid mötet därmed nedsättes det sinnliga och timliga till det rent värdelösa, det syndiga och orena. Denna värdering är något helt annat än den etiska värderingen efter den formella sedelagen. Här framträder det sant varande i kontrast mot det intiga som det ojämförliga värdet. Den religiösa grundupplevelsen är nåden, genombrottet av känslan av det översinnliga, gripenheten av dess makt och uppfyllelsen med dess krafter. Dess typiska form föreligger, när sinnet helt och varaktigt insänkes i ett övermäktigt intresse, som tränger undan alla intressen, ett tillstånd av rent mottagande, där föremålet helt upptager, utfyller och fängslar sinnet, så att det hänger sig däråt i fullständig självförglömmelse och utan att viljan behöver spänna sin uppmärksamhet. Denna självöverlåtelse är »unio mystica». Här är det eviga och gudomliga närvarande i full omedelbarhet. — Att i en

historisk överblick uppvisa växelverkan mellan den religiösa upplevelsens irrationella innehåll och dess rationella uttryck samt det religiösas samband med själsliv och insikter i övrigt är huvuduppgiften för föreliggande arbete.

* * *

I översättningen ha uteslutits några bilagor (översättningar av religiösa diktverk nämligen av en del av Bhagavad-gītās 11 kap., Joost van den Vondels Änglasång och Melek Eljon), medan i stället ett par betydelsefulla uppsatser ur andra arbeten med förf:s medgivande kunnat bifogas. Översättaren får hoppas, att av originalets konstnärliga glans inte allt gått förlorat vid överflyttningen till svenska.

*E. L.*

## KAPITEL 1.

### Rationellt och irrationellt.

Det är väsentligt för varje teistiskt gudsbegrepp överhuvud, men speciellt och främst för det kristna, att gudomen skarpt och bestämt fattas och betecknas med predikat som ande, förnuft, vilja, ändamålssättande vilja, god vilja, allmakt, väsensenhet, medvetenhet o. d., och att den sålunda tänkes i analogi med det personligt förnuftiga (analogt), som människan upptäcker hos sig själv i inskränkt och hämmad form. På samma gång tänkas alla dessa predikat hos det gudomliga som absoluta, det är som »fulländade». Alla dessa predikat äro nu klara och tydliga *begrepp*, äro tillgängliga för tänkande, för tänkande analys, ja för definition. Kalla vi ett föremål, som på detta sätt är tänkbart, för *rationellt*, så är gudomens väsen, beskrivet i dessa predikat, att beteckna som något rationellt, och en religion, som erkänner och hävdar dem, är såtillvida en rationell religion. Endast genom dem är »tro» som en övertygelse i klara begrepp möjlig i motsats till en blott »känsla». Och åtminstone om kristendomen är det ej sant, att »Gefühl ist alles, Name Schall und Rauch». Namn är här så mycket som begrepp. Vi anse det för vår del rent av vara ett kriterium på en religions höjdgrad och överlägsenhet, att den äger »begrepp» och kunskap, nämligen troskunskap, om det översinnliga i begrepp, och äger den i de nyss nämnda och i andra begrepp, som fortsätta dem. Och att kris-

tendomen äger begrepp och dessa begrepp i överlägsen klarhet, tydlighet och fullständighet, är (icke det enda, icke ens det huvudsakliga men) ett mycket väsentligt kriterium på dess överlägsenhet över andra religionsstadier och former.

Detta skall främst och avgjort betonas. Men sedan måste varnas för ett missförstånd, som skulle leda till en falsk ensidighet, för den åsikt nämligen, att de rationella predikaten, de nämnda och eventuellt andra ytterligare, *uttömma* gudomens väsen. Detta missförstånd kan ligga nära till hands på grund av de talesätt och den begreppsvärld som möta oss i det uppbyggliga språket, den läromässiga behandlingen i predikan och undervisning, ja i betydande mån även hos våra heliga skrifter. Här står det rationella i förgrunden, ja förefaller ofta att vara allt. Men att det rationella här skall stå i förgrunden, är redan på förhand att vänta, ty varje språk, såvitt det består av ord, vill tradera begrepp. Det är dess mening. Och ju klarare och entydigare, desto bättre är språket. Men även om de stå i förgrunden, så uttömma de rationella begreppen så litet gudomens idé, att de rent av gälla endast om och hos något irrationellt. De äro avgjort också *väsentliga* predikat, men de äro *syntetiska* väsentliga predikat, och de bli själva rätt förstådda endast när de så förstås, det är, när de tillkomma ett föremål som bärare, vilket självt ännu ej är meduppfattat i dem ej heller kan uppfattas i dem utan måste uppfattas på ett särskilt sätt. Ty på något sätt måste det kunna uppfattas. Kunde det ej det, så kunde ju överhuvud intet anges därom. Inte ens mystiken menar i grunden detta, när den kallar det árrēton, ty eljes kunde den blott bestå i tystnad. Men just mystiken har mestadels varit mycket vältalig.

Vi påträffa här för första gången motsatsen mellan rationalism och djupare religion. Denna motsats och dess kännetecken komma att ofta sysselsätta oss. Men det första och mest betecknande kännetecknet på rationalism, varmed alla andra sammanhänga, ligger här. Den ofta angivna skillnaden, att rationalism är förnekelse av »undret», men dess motsats hävdandet av undret, är uppenbart falsk eller åtminstone mycket ytlig. Ty den traditionella teorien om undret som tillfälligt genombrytande av den naturliga orsakskedjan genom ett väsen, som satt denna själv, alltså måste vara herre däröver, är själv så krasst »rationell» som möjligt. Rationalister ha ofta nog medgivit »undrets möjlighet» i denna mening eller till och med själva konstruerat den apriori. Och icke-rationalister ha ofta nog varit likgiltiga mot »underfrågan». Det är i fallet rationalismen och dess motpart fråga om en egendomlig *kvalitets*-skillnad i religiositetens stämning och känslohalt. Och den är väsentligt betingad av det förhållande, om det rationella övervägt det irrationella i gudsidén eller rent av uteslutit det eller tvärtom. Det ofta hörda påståendet, att ortodoxien själv varit rationalismens moder, är i själva verket delvis riktigt. Men inte ens detta av ett så enkelt skäl, som att den syftat till lära och lärobildning överhuvud. Det ha de rabiataste mystiker också gjort. Utan därigenom att de i lärobildningen ej funno något medel att på något sätt göra rättvisa åt det irrationella hos deras föremål och hålla detta irrationella självt levande i den fromma upplevelsen, att de tvärtom i uppenbart eget misskännande därav ensidigt rationaliserade gudsidén.

Denna dragning till rationaliserande är alltjämt förhärskande även i nutiden, inte blott i teologien utan även i den allmänna religionsforskningen ända längst

ned. Även vår mytforskning, utforskningen av de »primitivas» religion, försöken att konstatera religionens utgångspunkter och begynnelsegrunder o. s. v. faller därunder. Man använder i dessa fall ej de höga rationella begrepp, vi utgått ifrån, men man ser i dem och deras småningom skeende »utveckling» huvudproblemet och konstruerar som deras förelöpare föreställningar och begrepp av lägre värde: men alltid inriktar man sig på begrepp och föreställningar och på »naturliga» dylika, sådana som även förekomma inom det mänskliga föreställandets allmänna område. Och med en energi och konst, som nästan må kallas beundransvärd, sluter man ögonen till för det helt säregna hos den religiösa upplevelsen, sådan den även röjer sig redan i sina primitivaste yttringar. Beundransvärt eller åtminstone förvånansvärt: ty om överhuvud på något område av mänsklig upplevelse något för detta område säreget och på detta sätt blott där förekommande framträder, så är det på det religiösa. Förvisso: fienden ser här med skarpare ögon än många vänner av saken eller neutrala teoretiker. På motståndarens sida vet man mycket noga att hela det »mystiska ofoget» intet har att göra med »förnuft». Det är alltid en nyttig sporre att göra klart för sig, att religionen ej uppgår i sina rationella moment, och att utreda förhållandet mellan dess moment på ett sådant sätt, att den blir tydlig för sig själv.

---

## KAPITEL 2.

### Det numinösa.

Vi ämna här försöka detta med avseende på den egendomliga kategorien *det heliga*. Det heliga är närmast en tolknings- och uppskattningskategori, som i denna gestalt blott förekommer på religiöst område, som nog övergriper på annat, exempelvis etiken, men självt ej framspringer ur annat, som är komplex och som sådan har inom sig ett fullkomligt särartat moment, som undandrager sig det rationella i ovan angivna mening och som är ett árrēton, ett ineffabile, såvitt som det är fullständigt otillgängligt för begreppsmässigt fattande (vilket, på ett helt annat område, också gäller om det sköna). outsägbart

Detta påstående vore nu från början felaktigt, om det heliga vore vad det i ymnigt språkbruk, filosofiskt och vanligen också teologiskt, tages för. Vi ha nämligen vant oss att använda »helig» i en mening, som avgjort är en överflyttad sådan, ej den ursprungliga. Vi förstå det nämligen vanligtvis som det absoluta *sedliga* predikatet, som fulländat gott. Så kallar Kant den vilja en helig vilja, som utan att vackla lyder den moraliska lagen av pliktimpuls. Men det vore helt enkelt den fullkomliga moraliska viljan. Så talar man väl även om pliktens eller lagens helighet, då man endast menar dess praktiska nödvändighet, dess allmängiltiga förbindande auktoritet. Men detta är ingen sträng användning. Helig innesluter väl också allt detta, men

det innehåller, även för vår nutida känsla, ett tydligt överskott, som det gäller att utsöndra. Ja, saken ligger snarare så, att ordet helig, eller åtminstone dess språkliga ekvivalenter inom den semitiska språkgruppen, i latin, grekiska och andra gamla språk, närmast och övervägande endast betecknade detta överskott, och att det moraliskas moment överhuvud ej alls eller ej från början och aldrig uteslutande innefattades däri. Då vår moderna språkkänsla tvivelsutan alltid inordnar det sedliga i det heliga, torde det vara lämpligt att vid uppsökandet av denna egendomliga särbeståndsdel, åtminstone för själva vår undersöknings övergående bruk, uppfinna ett särskilt namn, som då får beteckna det heliga *minus* dess sedliga moment och, för att genast tillfoga det, minus dess rationella moment överhuvud.

Det vi tala om och som vi skola försöka någorlunda angiva, d. v. s. väcka en känsla av, lever i alla religioner som det egentligt innersta däri, och därförutan vore de alls icke religion. Men eminent kraftigt lever det i de semitiska religionerna och här alldeles företrädesvis i de bibliska. Det har här också ett eget namn: *qādosj*, som motsvaras av hagios och sanctus och ännu noggrannare av sacer. Att dessa namn i alla tre språken innesluta även det goda och absolut goda, nämligen på det högsta stadiet av idéns utveckling och mognad, är säkert. Och då översätta vi dem med »helig». Men detta »helig» är då först den småningom skedda etiska skematiseringen och utfyllningen av en egendomlig ursprunglig känsloreflex, som i sig själv även kan vara likgiltig mot det etiska och betraktas för sig. Och i detta moments begynnande utveckling innebära alla nämnda uttryck utan fråga något annat än det goda. Det torde vara allmänt erkänt av nutida

utläggare. Man förklarar det med rätta vara en rationalistisk omtolkning, när *qādosj* helt enkelt återges med god. — Det gäller alltså att för detta moment i dess isolering finna ett namn, som för det första fasthåller det i dess särart och som för det andra möjliggör att låta det omfatta och beteckna även eventuella underarter eller utvecklingsskeden. Jag bildar härför närmast ordet: *det numinösa* (om man av omen kan bilda ominös så även av numen numinös) och talar om en egenartad numinös tolknings- och uppskattningskategori och ett tillstånd av numinös själsstämning, som alltid inträder, där denna kategori är använd. Då den är fullkomligt sui generis, så kan den som varje ursprungligt och grund-datum ej definieras i sträng mening utan blott belysas. Man kan hjälpa åhöraren att förstå den genom att försöka att på belysandets väg leda honom fram till den punkt i hans eget själsliv, där den så själv får vakna, springa fram och bli medveten hos honom. Man kan understödja detta tillvägagångssätt genom att ange sådant som är den likt eller karakteristiskt motsatt och som förekommer i andra, redan bekanta och förtrogna själsområden, och sedan tillfoga: »Vårt X är ej detta men är i släkt med det här, motsatt det där. Kommer du nu ej på det själv?» Det är: vårt X är ej i sträng mening lärbart utan kan blott utlösas, väckas — i likhet med allt, som kommer »av anden».

---

## KAPITEL 3.

### Momenten hos det numinösa. "Kreaturlighetskänslan" som reflex i självkänslan av det numinösa.

Vi uppfordra till besinning på något moment av stark och möjligast ensidig religiös själsrörelse.

Den det ej kan eller överhuvud ej äger sådana moment, bör ej läsa vidare. Ty med den, som väl kan besinna sig på sina pubertetskänslor, förstoppningar i matsmältningsorganen eller socialkänslor men ej på särpräglat religiösa känslor, är det svårt att driva religionspsykologi. Han är ursäktad, om han för sig försöker komma så långt han kan med de förklaringsprinciper, han känner, och tolkar »estetik» som sinneslust och »religion» som en funktion av samhälliga drifter och social värdering. Men estetikern, som från sitt eget inre känner det för estetisk upplevelse säregna, lär tacksamt avböja hans teorier, och den religiöse ännu mer.

Vi uppfordra vidare till att vid prövning och isärläggning av sådana moment och själstillstånd av högtidlig andakt och *gripenhet* akta så noga som möjligt på det de *icke* ha gemensamt med liknande tillstånd av exempelvis enbart sedlig lyftning vid beskådandet av en god handling utan på det de äga av känslohalt före dessa och speciellt för sig. Vi träffa som kristna här tvivelsutan närmast på känslor, som vi i minskad styrka känna även inom andra områden: på känslor av tacksamhet, tillit, kärlek, tillförsikt, ödmjuk underordning

och undergivenhet. Men därmed uttömmes ingalunda det fromma momentet, och allt detta avger ännu ej de helt särartade dragen av det »högtidliga», ej det solenna hos den sällsamma och blott här på det sättet förekommande gripenheten. Ett moment hos sådan upplevelse som förtjänar att observeras har Schleiermacher lyckligt framhävt: känslan av »beroende». Men två ting måste anmärkas mot denna hans betydande upptäckt. Den av honom egentligen åsyftade känslan är till sitt särskilda »huru» ej beroendekänsla i ordets »naturliga» mening eller så, som den kan förekomma även på andra livets och upplevelsens områden som känsla av egen otillräcklighet, vanmakt och bestämdhet av omgivningens förhållanden. Det äger väl något mot dessa känslor svarande, kan därför analogivis betecknas genom dem, kan »belysas» genom dem, och så är det möjligt att häntyda på saken själv, för att den till sist själv skall bli förnimbar genom sig själv. Men saken själv är på samma gång i sin tur *kvalitativt* annorledes beskaffad än slika analoga känslor. Schleiermacher skiljer nu själv känslan av fromt beroende från alla andra beroendekänslor. Men dock endast som den »absoluta» gent emot enbart relativa. Han skiljer den alltså blott genom graden, ej genom en särskild kvalitet. Han förbiser, att det dock egentligen endast är en närmast liggande *analogi* till saken själv, när vi kalla den beroendekänsla. — Finner man nu kanske genom sådan jämförelse och motsättning hos sig själv, vad jag syftar till att säga men icke kan uttrycka genom annat, just därför att det är ett ursprungligt och grunddatum, och därför ett blott genom sig bestämbart datum inom själslivet? Kanske kan jag hjälpa till vägs genom ett välkänt exempel, vari just det moment vi tala om framträtt mycket drastiskt. När Abraham i 1 Mose-

bok 18: 27 vågar tala med Gud om sodomiternas lott, säger han:

»Se, jag har dristat mig att tala till Herren, fastän jag är stoft och aska.»

Detta är »beroendekänsla» som bekänner sig själv, men som dock är något vida mer och samtidigt något helt annat än beroendekänslor. Jag söker efter ett namn på saken och kallar den *kreaturlighetskänsla,* känslan hos en skapad varelse, som försjunker i sitt eget intet och försvinner inför det, som är över all skapelse.

Man ser lätt, att även detta uttryck minst av allt ger en *begreppsmässig* utredning av saken. Ty vad det här kommer an på är icke blott det, som kan uttryckas genom det nya namnet enbart, momentet av försjunkande och egen intighet inför ett absolut övermäktigt överhuvud, utan inför ett *sådant* övermäktigt. Och detta »sådant», detta huru är just outsägbart och kan anges endast genom den egendomliga tonen och halten hos känsloreaktionen själv, vilken man själv måste uppleva inom sig.

Det andra felet[1] hos Schleiermachers bestämning är att han överhuvud upptäcker blott en kategori av religiös *själv*värdering (nämligen underkännande) och vill genom den bestämma den religiösa känslans egentliga innehåll. Enligt honom skulle den religiösa känslan omedelbart tagen vara en *själv*-känsla, en känsla av egendomlig bestämdhet hos mig själv, nämligen av mitt beroende. Först genom en slutsats, vari jag i tanken tillfogar en orsak utanför mig själv, skulle man enligt Schleiermacher träffa på det gudomliga självt. Detta strider nu totalt mot den psykiska fakticiteten. »Kreaturlighetskänslan» är snarare själv ett ledsagande sub-

---

[1] Om ett tredje få vi tala längre fram.

jektivt moment och är verkan, är så att säga skuggan av ett annat känslomoment, vilket självt utom allt tvivel omedelbart och i första hand riktar sig på ett objekt utom mig[1]. Men detta är just det *numinösa*. Endast där numinet uppleves som presens såsom i Abrahams fall, eller där ett något av numinös karaktär kännes, eller där sinnet av sig självt vänder sig därtill, alltså först i följd av en användning av det numinösas kategori kan kreaturlighetskänslan uppstå i sinnet som dess ledsagande känsla.

Men vad och på vilket sätt är nu detta — objektivt, utanför mig förnumna — numinösa självt?

---

[1] Detta är ett så klart erfarenhetsfaktum, att det måste tränga sig på psykologen som det första vid analysen av den religiösa upplevelsen. I sin bok, »Den religiösa erfarenheten i dess skilda former» (på svenska av Ivar Norberg) säger William James, när han berör de grekiska gudsföreställningarnas uppkomst, nästan naivt: »På frågan om de grekiska gudarnas ursprung behöva vi här icke ingå. Men samtliga våra exempel tvinga oss till ungefär följande slutsats: Det förefaller, som om där levde i det mänskliga medvetandet förnimmelsen av något realt, en känsla av något verkligt förhandenvarande, en föreställning om något objektivt existerande, som är djupare och mera allmängiltig än någon av de olika förnimmelser, genom vilka enligt den nutida psykologiens åsikt realitet överhuvudtaget konstateras». Då för honom med hans empiristiska och pragmatiska ståndpunkt vägen är stängd för erkännandet av kunskapsanlag och idé-grundvalar inom anden själv, så måste han gripa till något sällsamma och mysteriösa antaganden för att förklara detta faktum. Men själva faktum uppfattar han klart, och han är realist nog för att inte borttolka det. — Men av en sådan »realitetskänsla» som första och omedelbart datum till känslan av ett objektivt givet numinöst är så »beroendekänslan» en verkan, som följer först efteråt, nämligen ett subjektets underkännande omdöme om sig självt. Känslan av »absolut beroende» på min sida har till förutsättning en känsla av »absolut otillgänglighet» på dess sida.

## KAPITEL 4.

### Mysterium tremendum.

Det kan endast anges, sade vi, genom dess särskilda reflexkänsla i själen. »Det är i och med den och den själsstämningen det griper och rör ett mänskligt sinne.» »Den och den» själsstämningen måste vi försöka antyda, i det vi åter försöka låta den anklinga genom att framhäva motsvarigheter och kontraster hos besläktade känslor och genom symboliserande uttryck.

Betrakta vi det djupast nere liggande i varje stark religiös känslorörelse, försåvitt den är mer än frälsningstro, förtröstan eller kärlek, det som även inom oss för en tid, alldeles bortsett från dessa ledsagare, kan egga och fylla själen med nästan sinnesförvirrande makt, följa vi det genom medkänsla och reproducerad känsla (Nachgefühl), genom att känna oss in, studera detta andra i vår omgivning, i starka utbrott av religiositet och dess stämningsyttringar, i den stämningsfulla högtidligheten hos riter och kulter, i det som lever och andas kring religiösa minnesmärken, byggnader, tempel och kyrkor, så kan endast ett uttryck för saken tränga sig på oss: *mysterium tremendum*. Känslan därav kan som ett milt flöde genomströmma själen i form av svävande, vilande stämning av andaktsfullt försjunkande. Den kan så övergå i en kontinuerligt flytande själsstämning, som varar länge och efterdallrar, tills den slutligen tonar bort och åter låter själen hamna i det profana. Den kan också bryta plötsligt fram ur sjä-

len stöt- och ryckvis. Den kan föra till sällsamma uppeggade tillstånd, till rus, hänryckning och ekstas. Den har sina vilda och dämoniska former. Den kan sjunka ned till nästan spökaktig skräck och rysning. Den har sina råa och barbariska förstadier och yttringar och har sin utveckling hän till det fina, luttrade och förklarade. Den kan resultera i att det skapade förstummas i stilla, skälvande ödmjukhet inför — ja inför vad? Inför det, som i osägbar *hemlighet* är över all skapelse.

Det framgår genast tydligt, att vårt försök att bestämma genom ett begrepp även här är enbart och rent negativt. Mysterium uttrycker rent begreppsmässigt intet annat än det, inför vilket man »sluter ögonen», det förborgade, icke uppenbara, icke begripna och förstådda, icke alldagliga, icke väl förtrogna, utan att närmare beteckna detta självt till dess »huru». Men *åsyftat* är därmed något absolut positivt. Dess positiva moment uppleves i sin renhet i känslor. Och dessa känslor kunna vi klargöra och förtydliga för oss, i det vi samtidigt komma dem att anklinga.

### 1. Momentet av "tremendum".

På sakens positiva »huru» pekar närmast biordet tremendum. Tremor är i sig blott fruktan: en välbekant »naturlig» känsla. Den tjänar oss här som närmast liggande, men själv dock endast analogiartad beteckning för en helt annan till arten specifik känsloreaktion, som väl har likhet med fruktan och därför kan analogivis antydas genom den, men som själv är något helt annat än detta att vara rädd. Det finns i några språk uttryck därför, som dels uteslutande, dels förnämligast kännetecknа den »fruktan», som är mer än fruktan. Till exempel hiq'dīsj = helga på hebreiska. Att »i sitt hjärta

helga» en sak är att utmärka den genom känslor av en egendomlig bävan (på tyska Scheu), som ej får förväxlas med andra arter av bävan; det är att värdera den genom det numinösas kategori. Gamla testamentet är rikt på parallella uttryck för denna känsla. Särskilt märklig är här den »emāt Jahve», den »förskräckelse från Gud» som Jahve kan låta utströmma, ja utsända, likt en dämon, som kastar sig förlamande över människorna och är i nära släkt med grekernas deîma panikón (paniska förskräckelse). Man jämföre 2 Mos. 23: 27: »Förskräckelse för mig skall jag sända framför dig och vålla förvirring bland alla de folk som du kommer till.»

Eller Job 9: 34; 13: 21. Det är en förskräckelse full av inre fasa sådan intet skapat, inte ens det mest hotfulla och övermäktiga, kan ingjuta. Det har något av det »spöklika» hos sig. — Grekiskan har här sitt »sebastós». Det var tydligt förnimbart för de gamla kristna, att titeln sebastós icke tillkomme någon skapad varelse, icke ens kejsaren, att det blott var en numinös beteckning och att man drev avguderi, om man värderade en människa med det numinösas kategori, i det man kallade henne sebastós. Engelskan har sitt »awe», som till sin djupare och egentligaste mening ungefär syftar på vårt föremål. Man jämföre också: »he stood aghast». På tyska ha vi blott efterbildat »heiligen» efter Skriftens språkbruk. Något eget självvuxet uttryck ha vi ej på tyska för den högre, mognare formen av det, som här åsyftas. Men väl för de råare och lägre för- och understadierna av denna känsla. Nämligen vårt »Grausen», även vårt »Schauer» och »schauervoll». Och »Erschauern», t. ex. »Erschauern in Andacht», får dock det högre att anklinga tämligen rent för oss. Ett robustare, mera folkligt uttryck för

de lägre formerna är »Gruseln» och »Gräsen». Däri och egentligen även i »grässlich» (gräslig) åsyftas och betecknas det numinösa momentet mycket bestämt. — Jag har tidigare i min diskussion av Wundts animism föreslagit namnet »bävan» (»die Scheu»), varvid det specifika, nämligen det numinösa, visserligen blott anges med citationstecken. Eller också den »religiösa bävan». Dess förstadium är den dämoniska bävan (= den paniska förskräckelsen) med dess apokryfiska avläggare, »fasan för spöken». Och i känslan för det »hemska» eller »kusliga» eller »skräckinjagande» (»das Unheimliche», uncanny) röjer den sig allra först. Från den och dess första genombrott i urmänsklighetens sinnen har all religionshistorisk utveckling utgått. Sina rötter ha i den både »dämoner» och »gudar» och vad eljest den »mytologiska apperceptionen» eller fantasien frambragt av dess förtingligade form. Och erkänna de ej den känslan som den första, kvalitativt egendomliga, ur andra ohärledbara grundfaktorn och grunddriften i hela det religionshistoriska förloppet, då äro alla animistiska, magiska och folkpsykologiska förklaringar av religionens uppkomst a priori ute på villostigar och leda förbi det egentliga problemet[1].

---

[1] Jfr min uppsats i Theologische Rundschau 1910, häfte 1 ff. om »Mythus und Religion in Wundts Völkerpsychologie», nu avtryckt i »Aufsätze», och artikeln i Deutsche Literaturzeitung, 1910, Nr. 38. Jag finner i nyare undersökningar, särskilt de av Marett och Söderblom, en glädjande bekräftelse på mina där gjorda påståenden. Väl observera de ännu ej med full nödig skärpa »bävans» fullständigt egenartade karaktär med dess kvalitativa olikhet mot alla »naturliga» känslor. Men särskilt Marett kommer saken på en hårsbredd nära. Man jämföre de med rätta som banbrytande karakteriserade undersökningarna i R. R. Marett, The tresho'd of Religion, London 1909. Och N. Söderblom, Gudstrons uppkomst (på tyska Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1915). Och till det senare min recension i Theologische Literaturzeitung, jan. 1915.

När Luther säger, att den naturliga människan ej kan frukta Gud, så är detta ej blott psykologiskt sett alldeles riktigt, utan det får också tilläggas, att den naturliga människan ej ens kan i ordets egentliga mening *känna fasa* (sich grauen). Ty fasa är ej vanlig, naturlig fruktan utan det första vari det mysteriösa röjer sig och förnimmes, om också blott i det »skräckinjagandes» ännu råa form, en första värdering efter en kategori, som ej ligger på det övriga, vanliga, vardagliga området och ej syftar på något naturligt, och den är möjlig blott för den, hos vilken vaknat ett egendomligt, från de »naturliga» bestämt skilt själsanlag, som närmast yttrar sig i former, råa och spasmodiska nog, men som också redan i den gestalten häntyder på en fullt egenartad, ny funktion av upplevelse och värdering hos människoanden.

Låt oss ett ögonblick dröja vid de första, primitiva och råa yttringarna av denna religiösa bävan: Den är det egentligen säregna kännemärket på vad som kallas »de primitivas religion» i form av den »dämoniska bävan» som en naiv, rå och första yttring. Den och dess fantasibilder övervinnas och utdrivas längre fram genom de högre stadierna och utvecklingsformerna av samma hemlighetsfulla drift, som hos dem rör sig rått och för första gång, nämligen den numinösa känslan. Men även där denna känsla för länge sedan nått sitt högre och renare uttryck, kunna dess urrörelser åter och åter frambryta fullt naivt ur själen och upplevas på nytt. Det visar sig redan i den styrka och den eggelse, som alltjämt, även på högre ståndpunkter i allmän själsodling, ligger i spök- och gasthistoriernas förmåga att »göra en hemsk till sinnes», »kuslig till mods». Märkvärdigt är, att denna egendomliga bävan inför det »kusliga» även framkallar en egendomlig, *kroppslig*

återverkan, som aldrig framträder så vid naturlig skräck och fruktan: »det gick kalla kårar genom kroppen», »jag fick gåshud över hela ryggen»[1]. Gåshuden är något »övernaturligt». Och den som är istånd till skarpare själsanalys, måste se, att sådan »bävan» ej skiljer sig blott genom grad och stegring från naturlig fruktan. Den kan vara så stark, att den går genom märg och ben, att håren resa sig och lederna skälva. Men den kan också uppträda som lätt krusning hos, som flyktig och knappt observerad påverkan på sinnet. Den har i sig sina egna stegringar men är själv ej stegring av något annat. Ingen naturlig fruktan övergår däri genom blott stegring. Jag kan vara överfull av fruktan, ångest, förskräckelse, utan att däri ligger ens ett spår av känslan av det »hemska». — Vi skulle se klarare härvidlag, om själsforskningen i allmänhet på ett avgjordare sätt frestade att undersöka »känslornas» kvalitetsskillnader och sortera dem därefter. Vi hindras alltjämt däri genom den alltför grova indelningen i »lust» och »olust». Lustformerna skilja sig ej endast åt som grader av spänning. De kunna skarpt särskiljas efter specifika särarter. Det är fråga om till *arten* andra tillstånd, när själen dväljes i lust, i nöje, i glädje, i estetisk fröjd, i etisk lyftning eller äntligen i andaktsupplevelsens religiösa salighet. Sådana tillstånd äga väl inbördes motsvarigheter och likheter och låta därför inordna sig under ett gemensamt klassbegrepp, som avgränsar dem som klass mot andra klasser av själsyttringar. Men detta klassbegrepp gör ej de urskilda arterna till blotta gradskillnader av samma sak, ja det tjänar ej ens till att förtydliga »väsendet» hos vart och ett enskilt, som därunder innefattas.

I sina högre utvecklingsskeden är känslan av det

[1] Jfr det engelska: his flesh crept.

numinösa vitt skild från den av blott dämonisk bävan. Men sin härkomst och sitt ursprung förnekar den ej heller här. Även där dämontron för länge sen höjt sig till gudstro, bevara »gudarna» som numinösa alltjämt något »spöklikt» för känslan, den egendomliga karaktären av det »kusligt-förfärliga», som just ingår i deras »upphöjdhet» eller skematiseras genom dem. Och detta moment försvinner ej heller på det högsta stadiet, stadiet av ren gudstro, och får enligt sitt väsen ej här försvinna: det endast dämpas och adlas. »Fasan» återgår här endast i den oändligt adlade form där själen skälver och förstummas i sina innersta rötter. Den griper även i kristen kult med full styrka tag om själen vid orden: »helig, helig, helig». Den bryter ut i Tersteegens sång:

Gott ist gegenwärtig.
Alles in uns schweige
Und sich innigst vor ihm beuge.

Den har förlorat sitt sinnesförvirrande drag men icke sitt osägligt fascinerande. Den är mystisk rysning, och den utlöser som ledsagande reflex i självkänslan den förut beskrivna kreaturlighetskänslan, som är känslan av egen intighet, eget försjunkande inför det förfärande, som uppleves.

När den numinösa tremorns känslomoment refereras till det numinösa objektet, resulterar en »egenskap» hos numinet, som spelar en viktig roll i våra heliga texter och genom sin gåtfullhet och ofattbarhet berett uttolkarna många svårigheter. Det är den »*orgē*», den Jahves vrede, som i Nya testamentet återgår som »*orgē Theoû*». Längre fram skola vi pröva de ställen i Gamla testamentet, där man ännu tydligt förnimmer släktskapen med det dämoniskt-spöklika, vi nyss talat om. Den har sin tydliga motsvarighet i den i många religioner

förekommande föreställningen om den hemlighetsfulla »ira deorum». (När man genomvandrar det indiska panteon, ser det ut att finnas gudar, som överhuvud helt och hållet bestå av sådan ira, och till och med Indiens höga nådesgudar ha jämte sin godhetsfyllda även sin »vredes»-form, krodhamurti, liksom de vredgade ha sin godhetsfyllda). Det sällsamma hos »Jahves vrede» har alltid fallit i ögonen. Närmast är på många ställen i Gamla testamentet påtagligt, att denna »vrede» från början ej har det minsta med sedliga egenskaper att göra. Den »upplågar» och yttrar sig gåtfullt, »som en förborgad naturkraft» brukar det heta, som magasinerad elektricitet, som urladdar sig på den, som kommer den för nära. Den är »oberäknelig» och »godtycklig». Den måste te sig som nyck och lidelsefullt godtycke för den, som blott är van att tänka gudomen efter dess rationella predikat, en uppfattning som det gamla förbundets fromma säkert skulle ha med styrka avvisat. Ty för dem ter den sig alldeles ej som en minskning utan som ett naturligt uttryck och ett moment av »heligheten» själv, och ett sådant som ej kan upphävas. Och med full rätt. Ty denna ira är helt enkelt »tremendum» självt, endast uttryckt och uppfattat genom en naiv motsvarighet från det naturliga området, nämligen det mänskliga själslivet, och helt visst en högst drastisk och träffande motsvarighet, vilken som sådan alltid behåller sitt värde och även hos oss alltjämt måste anlitas för att uttrycka den religiösa känslan. Det är alldeles otvivelaktigt, att även kristendomen har att lära »om Guds vrede», trots Schleiermacher och Ritschl.

Men det är å andra sidan direkt klart, att vi vid detta ord ha att göra icke med ett egentligt, förståndigt »begrepp» utan med något begreppslikt, ett ideogram eller ett rent tolkande tecken för ett egendomligt känslomo-

ment hos den religiösa upplevelsen, men ett sådant som har en sällsamt *bortstötande*, med bävan fyllande karaktär och alldeles stör deras kretsar, som blott vilja erkänna godheten, mildheten, kärleken, det tryggande och i allmänhet blott momenten av världstillvändhet hos det gudomliga. Rationaliseringen av denna ira, som plägar kallas naturbestämd (naturhaft) men i verkligheten icke är naturbestämd emedan numinös, består i dess *utfyllning* med de rationellt-etiska momenten av gudomlig rättvisa i vedergällning och straff för sedliga förirringar. Men det bör märkas, att i den bibliska föreställningen om Guds rättfärdighet har det utfyllande alltid förblivit sammansmält med det ursprungliga. Förnimbart dallrar och lyser i »Guds vrede» det irrationella med och ger däråt en förfäran, som den »naturlige» ej är i stånd att känna.

Bredvid Jahves »vrede» eller »förskräcklighet» står som besläktat uttryck »Jahves nitälskan». Och även tillståndet av »nitälskan *för* Jahve» är ett numinöst tillstånd, som överflyttar drag av tremendum även på den, som befinner sig däri. (Jfr det drastiska uttrycket Ps. 69: 10: »Nitälskan för ditt hus har förtärt mig»).

### 2. Det övermäktigas moment ("majestas").

Man kan sammanfatta vad hittills utvecklats om tremendum i ideogrammet »absolut otillgänglighet». Man känner genast, att ännu ett moment måste komma till för att helt uttömma det: momentet av »makt», »väldighet», »övermäktig höghet» (Übergewalt), »absolut övermäktig höghet». Vi skola välja »majestas» som namn härför. Så mycket hellre som i »majestät» även för vår språkkänsla dallrar kvar ett sista, knappt märkbart spår av det numinösa[1]. Momentet av tremendum kan

[1] Vadan för den religiösa känslan detta uttryck, använt på människor, alltid är till hälften en hädelse.

då för oss återges fylligare som »tremenda majestas». Momentet av majestas kan livfullt kvarstå, då det första momentet, den otillgängliga högheten träder tillbaka och förtonar, såsom t. ex. kan ske i mystiken. Särskilt till detta moment av absolut övermakt, av denna »majestas», hänför sig som dess skugga och subjektiva reflex denna »kreaturlighetskänsla», som förtydligar sig som kontrast till det objektivt förnumna övermäktiga såsom känsla av eget försjunkande, tillintetgörelse, av att vara stoft, aska och intet och som så att säga är det numinösa råmaterialet till känslan av religiös »ödmjukhet»[1].

Även här måste vi än en gång återkomma till Schleiermachers uttryck för saken: känslan av beroende. Vi ha redan förut påtalat, att han här tar till utgångspunkt det som självt är blott reflex och verkan, och vill nå det objektiva först genom en slutsats från den skugga det kastar in i självkänslan. Men här måste vi angripa även annat. Med att »känna sig beroende» menar Schleiermacher att »känna sig betingad» och utvecklar därför med full konsekvens detta moment av »beroende» i sina paragrafer om »skapelsen och uppehållelsen». Motstycket till »beroendet» vore på gudomens sida *kausaliteten*, nämligen det att vara *allorsak* och det som betingar allt. Men detta moment är ej det första och omedelbaraste, vi finna, när vi besinna oss på den »fromma känslan» i andaktens ögonblick. Det är ej självt något numinöst utan blott dess »skema». Det är ingenting irrationellt utan tillhör helt gudomens *rationella* sida, kan skarpt utredas i begrepp och har en helt annan källa till sitt ursprung. Det »beroende», som uttryckes i Abrahams ord, är ej skapelseproduktens utan kreaturlighetens, är vanmakt contra övermakt, är egen intighet. Och den »majestas» och detta att vara

[1] Jfr Eckart.

»stoft och aska», varom här talas, leder, så snart spekulationen bemäktigar sig dem, in i en helt annan föreställningsräcka än idéerna om skapelse och vidmakthållande. Den leder till självets »annihilatio» å ena sidan och till det transcendentas ensam- och allverklighet å den andra, sådana de äro egendomliga för *mystiken*. Ty i nästan alla former av mystik, hur olika de än äro varandra till innehållet, möta vi som ett av dess allmännaste huvuddrag underkännandet av självet, som i tydlig likhet upprepar Abrahams självunderkännande, nämligen värderandet av självet och jaget som det ej fullkomligt verkliga, väsentliga eller till och med som det fullständigt intiga, och detta underkännande övergår till ett *krav* att praktiskt utföra det gent emot jaghetens falska inbillning och så förinta (annihilare) självet. Och det leder å andra sidan till värderingen av det transcendenta relationsobjektet som det genom rikedom av vara absolut överlägsna, mot vilket jaget självt förnimmer sig i sitt intet: »Jag intet, Du allt!» Här är ej fråga om ett orsaksförhållande. Ej ens känsla av absolut beroende (av mig själv som verkan[1]) utan en känsla av absolut överlägsenhet (av Det som det övermäktiga) är här utgångspunkt för spekulationen, som sedan, då den utföres med ontologiska termer (ofta endast lånade från »vetenskapen»), omvandlar tremendums rikedom av »makt» i rikedom av »vara».

Man jämföre t. ex. följande utsaga av en kristen mystiker:

Människan försjunker och smälter bort i sin egen negativitet och sin egen litenhet. Ju klarare och uppenbarare Guds storhet går upp för henne, desto mer blir hon varse sin egen litenhet[2];

[1] Det skulle ju just leda till självets realitet!

[2] C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, s. 144 ff.

eller orden av den islamiske mystikern Bajesid Bostami:

...Då avslöjade Herren, den mycket höge, sina hemligheter för mig och uppenbarade i mig all sin gloria. Och då, under det jag skådade honom (icke med mina utan) med hans ögon, såg jag, att mitt ljus, i jämförelse med Hans, intet var utan mörker och dunkel. Och likaså var min storhet och min härlighet intet inför Hans. Och när jag med redbarhetens öga prövade de verk av fromhet och undergivenhet, jag hade gjort i Hans tjänst, då insåg jag, att de alla härrörde från honom själv och icke från mig[1].

Hur mystiken än historiskt uppstår (historisk-genetisk härledning är ej väsenstolkning), så är den till sitt väsen överallt yttersta högspänning och överspänning av de irrationella momenten i religionen, och om den fattas så, blir den fattbar[2]. Härvid kunna olika moment av det irrationella betonas olika och andra träda tillbaka för de betonade, och härmed blir mystikens karaktär skiljaktig. Men det som här analyserats är ett överallt i mystiken återkommande moment, och det är intet annat än den till ytterlighet spända och överspända kreaturlighetskänslan, vilket uttryck i detta fall ej innebär »känslan att vara en produkt av skapande» utan »kreaturlighetskänsla», d. ä. känslan av ringheten hos allt det som är skapelse gent emot det som når över all skapelse.

(Väsentlig för all mystik är den — gradvis på olika sätt fullgjorda — sammansmältningen med det transcendenta. Detta vardande till ett har också sin särskilda källa, som här ej tagits med i betraktande och som

[1] Tezkereh-i-Evliâ (Tadhkiratu 'l avliya = Gudsvännernas memoirer, Acta sanctorum), översatt av de Courteille, Paris 1889, s. 132.

[2] Jfr härtill Delekat, Was ist Mystik? i Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1921, s. 274.

framspringer i moment, vilka krävde sin egen behandling. Men sammansmältning ensam är ännu ej mystik, utan blott sammansmältning med det i makt och realitet absolut *överlägsna,* på samma gång helt irrationella något. Och detta moment hos saken finna vi här. Récéjac har i sin »Essai sur les fondements de la connaissance mystique» (Paris 1897) uppmärksammat det. Han skriver, sidan 90:

»Le mysticisme commence par la crainte, par le sentiment d'une *domination* universelle, *invincible,* et devient plus tard un désir d'union avec ce qui le domine ainsi.»

[Mysticismen börjar med fruktan, med känslan av en universell, okuvlig härskarmakt och blir senare en åtrå att förenas med det som så behärskar den.]

Och mycket åskådliga exempel härpå ur nutida religiös erfarenhet finnas hos W. James:

»Nattens fullkomliga stillhet genombävades av en andäktig tystnad. Mörkret omslöt en uppenbarelse, vars närvaro förnams så mycket starkare, som den ej med ögonen kunde uppfattas. Jag kunde lika litet tvivla på Guds närvaro som på min egen. Ja, jag kände mig, ifall detta är möjligt, såsom *den mindre reale* av oss båda.»

Beträffande förhållandet till mystikens »identifikationskänslor» är detta exempel särskilt lärorikt, enär den här relaterade upplevelsen själv stod på gränsen till att övergå i dylika. Strax förut heter det:

»Jag var allena med honom... Jag sökte honom icke, men jag förnam min andes fullkomliga förening med hans.»

Och vidare:

»Jag hade en förnimmelse, som om jag förlorat mitt eget jag»...)

### 3. Det "energiskas" moment.

Men slutligen innefatta momenten av tremendum och majestas ännu ett tredje moment, som jag skulle vilja kalla det numinösas *energi*. Det är överallt livligt förnimbart särskilt i »orgē» och drar överallt till sig de symboliska uttrycken liv (Lebendigkeit), lidelse, affektfullt väsen, vilja, kraft, rörelse[1], eggelse (Erregtheit), verksamhet, impuls (Drang). Dessa drag återgå väsentligt från det dämoniskas stadier upp till föreställningen om den »levande» Guden. Det är det moment, som överallt och starkast väckt motsägelsen mot den enbart rationella spekulationens och definitionens »filosofiske» Gud. Där man fört det fram, ha »filosoferna» alltid underkänt det såsom »antropomorfism». Med rätta, såvitt dess försvarare själva mest ha misskänt den blott analogiartade karaktären hos sina termer, vilka de lånat från det mänskliga själsområdet. Med orätt, såvitt trots detta fel ett äkta nämligen ett irrationellt moment hos »theîon» riktigt förnummits och religionen själv skyddats mot rationalisering. Ty varhelst man kämpat för den »levande» Guden och för voluntarism, ha irrationalister kämpat mot rationalister, som Luther mot Erasmus.

Och Luthers »omnipotentia dei» i hans »De servo arbitrio» är intet annat än förbindelsen av majestas som absolut överlägsenhet med denna »energi» som det rastlöst och restlöst pådrivande, verksamma, kuvande, levande. Även i mystiken lever detta energiska mycket starkt, åtminstone i den »voluntaristiska», i kärleksmystiken. I kärlekens förtärande *glöd*, vars påträngande styrka mystikern knappt uthärdar, som pressar sönder honom och som han beder om att få mildrad, för att han själv ej skall förgås, återvänder det drastiskt. Och i

[1] Mobilitas dei hos Lactantius.

detta påträngande har denna »kärlek» fortfarande sin förnimbara frändskap med den förtärande, förbrännande »orgē» själv: det är samma *energi,* blott i en annan vändning. »Kärleken», säger en mystiker, »är intet annat än slocknad vrede». — Ännu i Fichtes spekulation över det absoluta som den gigantiska, rastlösa verksamhetsdriften och i Schopenhauers dämoniska »vilja» återgår detta »energiska» och hos båda med samma fel, nämligen det, att »naturliga» predikat, som blott få användas som ideogrammer för ett ineffabile, realt överföras på det irrationella och att känslouttryckets symboler tagas för adekvata begrepp och för grundvalar för »vetenskapliga» insikter. På ett alldeles egenartat sätt har det numinöst-energiskas moment, som vi längre ned skola se, upplevats och betonats av och hos Goethe i hans sällsamma skildringar av vad han kallar det »dämoniska».

* * *

Själs- och tjänstförhållandet till det gudomliga betecknas på grekiska i allmänhet med eusébeia. Därjämte finnes eulábeia, vars skillnad från eusébeia kan noga anges. Den är eusébeia såsom förnämligast hänförd till de hittills nämnda tre momenten hos det numinösa.

---

## KAPITEL 5.

### 4. Det mysteriösas moment.

*Ein begriffener Gott*
*ist kein Gott.*
Tersteegen.

»*Mysterium tremendum*» ha vi kallat det numinösa objektet och ha närmast ägnat oss åt att bestämma det — självt endast analogiartade — bibegreppet, *tremendum*, enär dess analys är lättare än den av huvudbegreppet *mysterium*. Vi måste nu försöka att nalkas även detta på tolkningens väg. Ty momentet av tremendum är visst icke en blott explikation av »mysterium» utan ett syntetiskt predikat därhos. Visst flyta de känsloreaktioner, som svara på det ena, av sig självt lätt över i de som svara på det andra. Ja, för vår språkkänsla är med begreppet av »mysterium» dess syntetiska predikat, tremendum, vanligen så fast förenat, att man knappt kan nämna det ena momentet utan att även det andra anklingar på samma gång. »Hemlighet» är lätt av sig självt på samma gång »förfärande hemlighet» (schauervoll). Men det måste den visst icke alltid vara. Momenten av tremendum och mysteriosum äro i sig bestämt åtskilda, och det mysteriösas moment i det numinösa kan hos känsloupplevelsen överväga det av tremendum, ja träda så starkt i förgrunden, att det andra nästan tonar bort bredvid detta. Det skulle återigen lätt kunna göras tydligt med några former av mystik som exempel. Det ena kan också ensamt för sig fylla sinnet, utan att det andra samtidigt inträder.

Söka vi ett uttryck för den själsreaktion, som är säregen därför, så finna vi även här närmast blott ett namn, som självt avgjort syftar på ett »naturligt» sinnestillstånd och därför återigen blott har analogiartad betydelse: det är »stupor». Stupor är tydligt skild från tremor och betyder den lamslagna häpnaden, att vara »fullständigt slagen på munnen», den absoluta *förundran*[1] (Befremden). Mysterium[2], rent naturligt taget, betyder ju också närmast blott hemlighet i meningen av något främmande, oförstått och oförklarat. Såtillvida är mysterium självt för det, vi *syfta* på, blott ett analogibegrepp från det naturligas område, som erbjuder sig som beteckning för en viss analogis skull, utan att verkligen uttömma saken. Det religiöst mysteriösa är, för att uttrycka det på det kanske mest träffande sättet, det »*helt andra*», tháteron, anyad, alienum, det främmande och förunderliga, som faller utan-

[1] Jfr även obstupefacere. Ännu exaktare är det grekiska thámbos och thambeîsthai. Ljudet thamb målar utmärkt detta sinnestillstånd av förlamande häpnad. Och stället Mark. 10: 36 anger mycket fint skillnaden mellan momenten av »stupendum» och »tremendum». Å andra sidan gäller just om thámbos, vad som sagts på sidan 33 om den lätta och snabba blandningen av båda momenten, och då är thámbos just en klassisk term för ädel-rysningen vid det numinösa överhuvud. Så Mark. 16: 5. — Luther översatte då alldeles riktigt: »und sie entsetzten sich». — Det målande i stammen thamb återgår i det hebreiska tämahh. Även detta betyder »vara bestört», även detta övergår i »varda förfärad», och även detta bleknar bort till enbart »förvånas». — Alldeles samma betydelseförvandling finner man i sanskritordet āščarya, varom senare skall talas. — Ett likartat målande ord som thamb, med liknande mening är vårt »baff»-sein, eller det holländska »verbagen». Båda avse den fullständiga stupor.

[2] Mysterium, mystēs, mystik härstamma sannolikt från en stam, som ännu är bevarad i det sanskritiska muš. Muš betyder att ha något fördolt, förborgat, hemligt för sig och kan därför få betydelsen stjäla, bedraga. Denna stam återgår väl också i vårt »smussla», »muscheln» = göra något så att det ej märks eller skall märkas (t. ex. vid kortspel) eller tala otydligt.

för sfären för det vanda, förstådda och förtrogna och därför trivsamma (»das Heimliche») och som ställer sig i motsats därtill, som därför fyller sinnet med förlamande häpnad.

Det är åter likadant på det lägsta stadiet av den numinösa känslans första råa framträdande i de primitives religion. Icke det, att man här har att göra med *själar*, med kuriösa entiteter, som man av en händelse icke kan se, som animismen menar, icke det är det på detta stadium egendomliga. Själs-*föreställningar* och liknande begrepp äro tvärtom alla »rationaliseringar» efteråt, som försöka att nu ändå på något sätt tyda gåtan av mirum och som medföra en dämpande, försvagande inverkan på upplevelsen själv. Ur den framgår ej religionen utan religionens rationalisering, som så ofta ändar i så robust teori med så plausibla tydningar, att mysteriet nästan helt utdrives[1]. Genomsystematiserade myter och genomförd skolastik äro utvalsningar av det religiösa grundskeendet, som på samma gång platta ut detta och slutligen utdriva det. Det säregna är tvärtom här redan på det lägsta stadiet återigen bara ett egendomligt känslomoment: just stupor inför något »helt och hållet annat», vare sig nu detta »andra» kallas en ande, en dämon, en deva eller ej alls får något namn, vare sig man för dess tydning och fasthållande frambringar nya fantasibildningar eller ger dem till underlag fantasiskapelser om fabelväsen, som den fabulerande fantasien redan frambragt vid sidan av och före den dämoniska bävans framträdande.

Efter lagar, om vilka längre fram skall talas, fäster sig denna känsla av det »helt andra» vid eller väckes

[1] Inför en begripen *själ* känner man sig inte kuslig, som spiritismen bevisar. Men därmed upphör den att vara av intresse för religionskunskapen.

ockasionellt vid och genom föremål, som redan i sig äro »naturligt» gåtfulla, verka förvånande, frappera, genom förvånande och påfallande företeelser, skeenden och ting i naturen, bland djur, bland människor. Men även här är då fråga om vidhäftande av något särartat, nämligen ett numinöst känslomoment vid ett »naturligt», nämligen om en gradstegring av det senare. Det finns ingen gradövergång från naturlig förundran till dämonisk förundran. Och först för den senare har då också uttrycket »mysterium» sin fulla klang. Man förnimmer detta kanske ännu mer vid ordet »mysteriös» än vid huvudordet mysterium. Ingen säger *på allvar* om ett urverk, som han ej genomskådar, eller om en vetenskap, som han ej förstår: »detta är 'mysteriöst' för mig». Man kunde kanske invända: mysteriöst är för oss det, som absolut och i varje fall är och förblir något oförstått för oss, medan det tills vidare ännu *ej* förstådda men principiellt fattbara blott bör kallas »problematiskt»[1]. Men detta uttömmer på intet sätt saken. Ogripbart och obegripligt är det verkligt »mysteriösa» föremålet ej blott därför att min kunskap i förhållande därtill har oupphävbara gränser utan därför att jag här stöter på något överhuvud »helt annat», som genom sin art och sitt väsen är inkommensurabelt med mitt väsen och inför vilket jag därför i lamslagen häpnad ryggar tillbaka[2].

Man kan förtydliga för sig det nyss sagda även med

---

[1] Så uppfattas det av t. ex. Fries.

[2] Augustinus anger på ett utmärkt sätt detta förlamande moment hos det »helt andra», hos »dissimile», och dess motsats till den rationella sidan av numinet, »simile», i Conf. 11,9, 1:

Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione! Et inhorresco, et inardesco. Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum. Inardesco, in quantum similis ei sum.

hjälp av det numinösas avläggare och karikatyr, spökrädslan. Låt oss försöka en analys av spöket. Det egendomliga känslomomentet av »bävan» inför det ha vi redan här ovan betecknat som »Gruseln» eller »Gräsen» (bli uppjagad, bli hemsk till mods). Redan uppjagningen bidrar uppenbart till den tjusning, spökhistorier utöva: försåvitt nämligen sinnets påföljande avspänning och återbefrielse därifrån utlöser ljuvligt välbefinnande. Men i det hänseendet är då egentligen icke spöket självt det lustgivande utan den omständigheten, att vi åter bli det kvitt. Men uppenbart är detta ej nog för att förklara spökhistoriens snärjande tjusning. Spökets egentliga tjusning ligger snarare i att det är ett mirum och som sådant genom sig självt verkar ogement tjusande, väckande intresse och stark nyfikenhet. Men det gör det inte genom att det är »något långt vitt» (som någon vid ett tillfälle definierade »spöke») eller genom något av de positiva och begreppsmässiga predikat, som fantasien uppfinner därom, utan genom att det är ett ting, som »egentligen inte finns», att det är det »helt andra», ett något som ej hör hemma i kretsen av vår verklighet utan i en absolut annan, som samtidigt väcker ett okuvligt intresse i sinnet.

Men vad som ännu ej framträder i karikatyren, gäller i långt starkare mening om det dämoniska självt, av vilket den bara är en avläggare. Och i det att momentet av numinös känsla, känslan av det »helt andra» stegras och förtydligas längs det dämoniskas linje, resultera dess högre utgestaltningar, som ställa det numinösa föremålet i motsats till ej mindre det vanda och förtrogna, det är i sista hand »naturen» överhuvud, och därmed göra det till det »övernaturliga», än även till »världen» själv och därmed lyfta det upp till det »övervärldsliga» självt.

Ty även mystikens »epékeina» är återigen blott ytterlig spänning och överspänning av de irrationella moment, som redan själva ligga i religionen. Mystiken fortsätter till det yttersta denna motsättning av det numinösa objektet som det »helt andra», i det den ej nöjer sig med att sätta det mot allt naturligt och världsligt utan i sista hand mot »varat» och »det varande» självt. Den kallar det i sista hand »intet» självt. Den menar med intet ej blott det, som genom intet kan utsägas, utan det absolut och kvalitativt andra och motsatta mot allt, som är och kan tänkas. Men när den så till paradoxalitet stegrar negationen, motsättningen, som är det enda *begreppet* här kan åstadkomma för att fatta »mysteriets» moment, blir samtidigt det »helt andras» positiva »huru» högeligen levande i dess känsla, i översvallet av känsla.

Men vad som så gäller om våra mystikers egendomliga »nihil», det gäller i lika mån om »šūnyam» och »šūnyatā», »tomheten» och »det tomma» hos de buddhistiska mystikerna. Den som saknar det inre organet för mysteriespråket och för mystikens ideogram eller tolkningstecken, den som ej själv äger den matrix varur de nödvändigt framfödas, måste uppfatta de buddhistiska frommes traktande efter det »tomma» och efter att »bli tomma» ävensom våra mystikers traktande efter intet och efter att bli till intet som ett slags förryckthet och därmed buddhismen själv som ett slags sinnessjuk »nihilism». Men liksom »intet», så är det »tomma» i realiteten ett numinöst ideogram för det »helt andra». Šūnyam är mirum rätt och slätt, samtidigt stegrat till det »paradoxa» och det »antinomiska», varom strax skall talas. Den som ej medför denna insikt, kan blott se rena vanvettet i skrifterna om prajñā pāramitā, som vilja förhärliga šūnyam. Och han förblir fullkomligt

ur stånd att begripa att just de utövat en sådan trollmakt över millioner.

Det »övernaturliga» och det »övervärldsliga» äro beteckningar, som se ut som positiva predikat. Och i det vi ge dem åt det mysteriösa, synes det mysteriösa avkläda sig sin i början enbart negativa betydelse och bli positiv utsaga. För begreppets del är detta blott ett sken. Ty »övernaturlig» och »övervärldslig» äro ju uppenbart själva blott förnekande och uteslutande predikat med avseende på natur och värld. Men riktigt är det i avseende på det i själva verket högst positiva *känslo*-innehållet, vilket innehåll ej längre kan upplösas. Det är genom det, som namnen »övervärldslig» och »övernaturlig» av sig själva bli beteckningar för en egendomlig, »helt annan» verklighet och »så-vara», av vars egenart vi *känna* något utan att kunna ge ett begreppsmässigt klart uttryck däråt.

Detta moment hos det numinösa, som vi kalla dess mysterium, genomgår nu inom sig självt, nästan på alla den religionshistoriska utvecklingens linjer, en utveckling som är en allt kärvare potensering av dess mirum-karaktär. Och väl låta sig tre stadier därav anges: stadiet av det som endast väcker förundran, stadiet av det paradoxa och det antinomiska. Som det »helt andra» är mirum närmast det ogripbara och ofattliga, akatálepton, som Krysostomos säger, det som undandrar sig vårt »begripande», i det det »transcenderar våra kategorier». Men det ej endast överskrider dem och gör dem vanmäktiga, utan det tyckes ibland ställa sig i motsats mot dem, upphäva och förvirra dem. Det är då ej blott ogripbart, utan det blir nu rent av paradoxt; det är då ej blott över allt förnuft, utan det tycks vara »mot allt förnuft». Och den skarpaste formen härav är åter vad vi kalla det antinomiska. Detta

är ännu mer än det enbart paradoxa. Ty här tyckas ej blott resultera utsagor, som äro mot förnuftet, dess måttstockar och lagar, utan som söndra sig inom sig själva och om sitt föremål utsäga motsatta bestämningar, som te sig som oförenliga och oupplösliga motsatser. Mirum framträder här i sin allra kärvaste form inför människans vilja att förstå. Inte blott otillgängligt för våra kategorier, inte blott ofattligt genom sin dissimilitas, ej heller endast förvirrande, bländande, ängslande förnuftet och bringande det i nöd utan i sig självt bestämt på motsatta sätt, i motsats och motsägelse. Dessa moment måste enligt vår teori särskilt återfinnas i den »mystiska teologien», om denna till sitt väsen skall framspringa genom »det irrationellas övervägande i gudsidén». Och det göra de också verkligen på erkänt sätt. Mystik är just väsentligen och i första hand en mirum's teologi: det »helt andras», paradoxas och antinomiskas, opposita's och coincidentia oppositorum's teologi (och där den urartar, söker den spirituellt förbluffa med en gycklande lek därmed). Men »mystiken» är även då ingenting absolut motsatt mot den vanliga religionen. Och verkliga förhållandet blir här strax klart, när de här nämnda momenten och deras tydliga framspringande ur det allmänt-religiösa motivet av »det numinösas» »helt andra», varförutan det alls ej finns någon äkta religiös känsla, varsnas just hos män, som man vanligen ställer mot all mystik: hos Job och hos Luther. Momenten av »det helt andra» som paradox och antinomi bilda just det, som vi kalla den »jobska» tankeserien, vilken för ingen är så betecknande som för Luther.

---

KAPITEL 6.

## Numinösa hymner.

Skillnaden mellan ett enbart »rationellt» förhärligande av gudomen och ett sådant, som också ger en känsla av det irrationella, det numinösa, i momenten av »tremendum mysterium», framgår ur jämförelsen mellan följande dikter. Gellert förstår att praktfullt och mäktigt besjunga »*Guds lov i naturen*»:

I himlar, sjungen den Eviges ära,
Ja, loven Herrans helga namn.

Ljust, rationellt och förtroligt är här allt ända till och med slutstroferna:

I kraft, i ordning och vishet tillika
All världens Gud ju röjer sig.

O, se otaliga väsens skara,
i minsta stoft se kraft och liv.
Ja, Herrans, Herrans all ära skall vara,
I mig du haver evigt liv.

Men hur skön den är denna hymn, »Guds ära» är dock ej fullt träffad. Det saknas ett moment, som vi genast förnimma, när vi därmed jämföra den som Lange en generation tidigare diktade till »*Guds majestät*»:

Inför Dig bävar änglars kör
*Slå ned* sitt anlete, sina ögon,
*Så fruktansvärd* ter sig Din syn,
Och därom ljuda deras sånger.

Allt skapat blir förstelnat
I Din närvaro,
Varmed Du fyller all världen.
Och detta yttre är
En bild, vari Du höljer Dig,
Du Ande, som ej av skiftning vet.
Av kerubim och serafim
Förkunnas dag och natt Ditt lov.
Med ödmjukt knäfall tjänar Dig
Den gråa skaran av de äldste.
Ty Din är kraften och äran,
Är riket och helgedomen,
Där *fasa rycker bort min själ.*
Hos Dig är *majestät,*
Som är upphöjt över allt
Och nämnes *heligt, heligt, heligt.*

Det är mer än Gellert. Och till och med här fattas ännu något, som vi finna i serafernas psalm hos Jes. 6. Trots sin »förstelning» sjunger även Lange tio långa strofer, — änglarna knappt två verser. Och oupphörligt kallar han Gud för Du, — änglarna tala om Jahve i *tredje* person[1].

Ovanligt rik på numinös hymn och bön är liturgien för Jom Kippur, judarnas stora försoningsdag. Den överskyggas av serafernas trefalt helig i Jes. 6,

---

[1] I själva verket kan man ej alltid dua det högsta, ibland inte alls. Den hel. Teresa säger till Gud »Eders majestät» och fransmännen gärna Vous. Och alldeles nära invid det numinösas tremendum mysterium står Goethe, när han 31 dec. 1823 säger till Eckermann:

Folk behandlar det gudomliga namnet, som vore det obegripliga högsta väsendet, som ej kan tänkas ut, inte mycket mer än deras gelike. De skulle annars inte säga: vår Herre, den gode Guden, vår käre Gud. Vore de genomträngda av hans storhet, så skulle de förstummas och av vördnad ej vilja nämna honom.

som ymnigt återkommer, och den har så underbara böner som Ubekēn tēn pachdekā:

Så låt då din fruktan, JHVH, vår Gud, komma över allt ditt skapade och vördnadsfull skygghet (Bangen, ēmātekā!) inför Dig över allt vad Du skapat, att alla Dina skapade varelser frukta Dig och alla väsen böja sig inför Dig, och att de alla må varda ett förbund, att göra Din vilja av allt sitt hjärta, såsom vi veta, JHVH vår Gud, att herradömet är hos Dig, makten är i Din hand och kraften i Din högra hand och Ditt namn är upphöjt över allt, som skapats av Dig.

Eller Qādosj attā:

Helig är Du och fruktansvärt (norā) Ditt namn, och ingen Gud är utom Dig, såsom skrivet står: »Och upphöjd är JHVH Zebaoth i domen och den helige Guden helgad i rättfärdighet».

Även de härliga psalmerna Jigdal Elohim Chaj och Adon ʿolām låta denna klang tona vidare, och på samma sätt många stycken ur Salomo ben Jehudah Gabirol såsom Niflaïm:

Underbara äro Dina verk,
Och min själ fattar och vet det.
Dina, o Gud, äro makten och storheten,
Glansen och priset och äran.
Ditt är herradömet över allt,
Rikedomen och äran.
Allt skapat i höjd och djup vittnar, att
Du varar,
När de sjunka ned i det tomma.
Din är kraften, vars hemlighet
Bringar tankar att tröttna;
Ty Du är mäktigare
Än tankens skranka.

Ditt är allmaktens hölje,
Hemligheten och urgrunden.
Ditt är namnet, förborgat för ljusets män,
Och kraften, som håller världen ovan Intet,
Som uppenbarar det förborgade på domens
dag...
Och tronen, upphöjd över all härlighetens
fullhet,
Och boningen i eterns hemlighetsdok.
Din är tillvaron, som utstrålar allt liv ur
sitt ljus,
Om vilket vi säga, att vi leva blott i dess
skugga.

Eller som Attā nimssā:

Du är!
Icke örats hörande och ögats ljus
Kan nå fram till Dig.
Intet huru, varför och var
Låder vid Dig som tecken.

Du är!
Din hemlighet är förborgad,
Vem kan utgrunda den!
Hur djup, hur djup —
Vem kan finna den![1]

[1] Ur M. Sachs: Festgebete der Israeliten, 3. delen; 15. uppl., Breslau 1898.

KAPITEL 7.

## 5. Det fascinerande.

*Der Du vergnügst alleine*
*So wesentlich, so reine —*

Det numinösas kvalitativa *halt* (vartill det mysteriösa ger *formen*) är å ena sidan det redan utförda momentet av det bortvisande tremendum jämte »majestas». Men å andra sidan är det uppenbart också något egendomligt *tilldragande,* snärjande, *fascinerande,* som nu träder i en sällsam kontrastharmoni med det bortvisande tremendum-momentet[1]. För denna kontrastharmoni, denna dubbelkaraktär hos det numinösa vittnar hela religionshistorien i varje fall från den »dämoniska bävans» stadium. Vi ha här det överhuvud sällsammaste och märkligaste faktum i religionshistorien. Så skrämmande och fruktansvärt det dämoniskt-gudomliga kan te sig för sinnet, lika lockande och tjusande är det samtidigt. Och den skapade varelse, som bävar inför det i ödmjukaste försagdhet, har alltid samtidigt impulsen att vända sig till det, ja på något sätt tillägna sig det. Mysteriet är för honom ej bara det underbara, det är också det underfyllda. Och bredvid det sinnesförvirrande träder det bedårande, medryckande, sällsamt hänförande, som ofta stegras till rus och yra, det dionysiska i numinets verkningar.

---

[1] »Liksom vi med fruktan ära en helgedom och dock ej — — — fly därför utan tränga närmare», säger Luther. Jfr Sermon von den guten Werken, till första budet i andra tavlan, moment 3.

De rationella föreställningar och begrepp, som gå parallellt med detta irrationella fascinerande moment och skematisera det, äro kärlek, förbarmande, medlidande, hjälpberedskap: alltsammans »naturliga» moment i allmän själslig erfarenhet, blott tänkta i sin fulländning. Men hur viktiga dessa moment äro för den religiösa salighetsupplevelsen, de uttömma den alldeles icke. Liksom religiös osalighet — som upplevelse av »ira» — innesluter djupt irrationella moment, så även dess motstycke, den religiösa saligheten. Att bli salig är mer, långt mer än att på naturligt sätt bli tröstad, hysa tillit, än kärlekslycka i aldrig så höga stegringar. »Vreden», fattad rent rationellt eller rent etiskt, uttömde ej detta djupt *rysningsfyllda,* som inneslutes i gudomens hemlighet. Och »nådigt sinnelag» uttömmer ej detta djupt *underfyllda, som ligger i den saliggörande hemligheten av gudomens möte.* — Väl kan det betecknas med ordet »nåd» men då i ordets fullare mening, såsom det faktiskt användes i mystikernas språk, och vari det innesluter det nådefulla sinnelaget men samtidigt »ännu mer».

Detta »ännu mer» har sina förstadier långt ner i religionshistorien. Väl vore det möjligt, ja nästan sannolikt, att den religiösa känslan i sitt första utvecklingsskede trädde fram med sin ena pol, den *bortvisande,* och närmast blott tog gestalt som dämonisk bävan. Men från denna ensamt, om den icke var något mer och icke moment i något fullständigare, som småningom inträder i medvetandet, är ingen övergång möjlig till känslorna av positiv tillvändelse. Utifrån den kunde en kult endast resultera i gestalten av »apaiteîsthai» och »apotrépein» i form av reningar och försoningar, vredes-blidkanden och avvärjanden. Ur den kan aldrig förklaras, att det numinösa sökes, åtrås, önskas, önskas

ej blott för den naturliga hjälp och det bistånd, man väntar därav, utan också för sin egen skull, och ej blott i den »rationella» kultens former utan även i dessa sällsamma »sakramentala» handlingar, riter och kommunionsmetoder, vari människan söker taga det numinösa i egen besittning.

Jämte de i religionshistoriens förgrund stående normala och lättförstådda formerna och yttringarna av religiöst handlande som försoningar, bön, offer, tacksägelse o. s. v. står en rad av sällsamma ting, som alltmer dra till sig uppmärksamheten, och i vilka man tror, att man bredvid den blotta religionen kan blotta »mystikens» rötter. Genom en mängd sällsamma åthävor och fantasifulla förmedlingar söker här den religiöse bemäktiga sig det mysteriösa självt, fylla sig, ja identifieras därmed. Dessa åthävor skiljas i två klasser: 1) den magiska självidentifieringen med numinet genom magiskt-kultiskt handlande, genom formel, »vigning», besvärjelse, konsekration etc. och 2) de schamanistiska metoderna av »besittning», inneboende, självuppfyllelse i exaltation och ekstas. Begynnelserna voro här närmast väl helt enkelt magiska, och avsikten var väl bara den att tillägna sig numinets underbara kraft för »naturliga» syften. Men det stannar ej vid det. Innehavet och gripenheten av numinet blir självändamål, sökes för sin egen skull, med uppbåd av askesens vildaste och mest raffinerade metoder. »Vita religiosa» börjar. Och att dväljas i dessa sällsamma, ofta bisarra tillstånd av numinös gripenhet blir självt ett gott, ja en frälsning, som är fullständigt skild från de profana värden, magien eftersträvar. Även här vidtar då upplevelsens utveckling, rening och mogning. Saken slutar i de mest luttrade tillstånd av att »vara i anden» och av adlad mystik. Och hur skilda dessa själva

åter äro sins emellan, så är dock för dem gemensamt, att mysteriet i dem uppleves till sitt positiva reale och sitt inre huru, som något vidunderligt saliggörande men på samma gång så, att det ej kan utsägas eller begreppsmässigt fattas utan endast upplevas, i vilket då egentligen denna saliggörelse består. Vad »frälsningsläran» uppvisar av positivt angivbara frälsningsskatter, omfattar och genomtränger dem alla, men den uttömmes ej i dem. Och när den genomtränger och genomglödgar dem, gör den mer av dem själva än förståndet begriper och säger om dem. Den ger den frid, som övergår allt förnuft. Tungan jollrar blott därom. Och blott i bilder och analogier ger den på håll ett otillräckligt och förvirrat begrepp om sig själv.

»Vad intet öga sett, vad intet öra hört, vad som ej uppstigit i någon människas hjärta» — vem förnimmer ej den höga klangen i dessa ord och det susande, dionysiska i dem. Lärorikt är hos dem, att i sådana ord, vari känslan vill säga det högsta, alla »bilder» åter träda tillbaka, att sinnet lämnar bilderna och griper till rent negativa bestämningar. Ännu lärorikare är, att vi, när vi läsa och höra sådana ord — ej alls märka, att de äro rent negativa! Att vi kunna tjusas, ja berusas av hela kedjor av sådana negationer, och att hela hymner av djupaste verkningsfullhet diktats, i vilka egentligen ingenting står:

O Gud, Du djup förutan grund,
Hur skall jag känna dig tillräckligt,
Du stora höjd, hur skall min mun
Benämna dina egenskaper.
Du är ett obegripligt hav:
I Ditt förbarmande sänker jag mig.
Den rätta visheten fattas mig

Omfatta mig med Dina armar.
Jag har väl gärna sökt att ställa
Dig fram för mig själv och andra.
Dock varsnar jag min svaghet all.
Enär allt, vad Du är,
Är utan början, utan slut,
Står mitt förstånd inför Dig stilla[1].

Lärorikt är detta för den omständigheten, hur oberoende det positiva innehållet är av begreppsmässig uttryckbarhet, hur starkt det kan fattas, hur grundligt »förstås», hur djupt uppskattas, enbart med, i och ur känslan själv.

Enbart »kärlek», enbart »förtröstan», så lyckliggörande de äro, förklara ej för oss detta moment av hänryckthet, som lever i våra finaste och innerligaste frälsningspsalmer, särskilt i våra längtanspsalmer med syftning på den yttersta tiden:

Jerusalem, du högt belägna stad...

eller

Jag har i fjärran, Herre, sett Din tron...

eller de nästan dansande verserna av Bernhard af Clugny:

Urbs Sion unica, mansio mystica, condita caelo,
Nunc tibi gaudeo, nunc tibi lugeo, tristor, anhelo.
Te, quia corpore non queo, pectore saepe penetro;
Sed caro terrea, terraque carnea, mox cado retro.
Nemo retexere, nemoque promere sustinet ore,
Quo tua moenia, quo capitolia plena nitore.
Id queo dicere, quomodo tangere pollice coelum,
ut mare currere, sicut in aëre figere telum.
Opprimit omne cor ille tuus decor, o Sion, o pax.

[1] Ernst Langes († 1727) hymn till Guds majestät, hos A. Bartels, s. 273.

Urbs sine tempore, nulla potest fore laus tibi mendax.
O nova mansio, te pia concio, gens pia munit,
Provehit, excitat, auget, identitat, efficit, unit[1].

På svenska:

Sion du enda, du himmelska mystiska boning,
Än fröjdas jag åt dig, än sörjer jag, klagar och trånar.
Kroppen kan ej, men hjärtat skyndar igenom dig ofta.
Dras dock snart ned av mitt jordiska kött, jag köttsliga jordklump.
Ingen kan röja, ingen förmår med läpparna säga
Glansen som strålar från dina slott och från dina murar.
Jag kan ej säga det, — kan ju ej röra himmeln med fingret,
Springa på vattnet, hejda den flygande pilen i luften.
Sion, vår frälsning, din glans pressar samman vart hjärta.
Stad utan tid, intet lov kan för dig bli för mycket.
O nya boning, ett samfund av fromma har byggt dig och främjar,
Ökar, upprättar, församlar, fulländar dig, giver dig enhet.

Eller

Sällaste väsen, oändliga fröjd
Avgrund av allrafullkomligaste lust,
Eviga härlighet, präktigaste sol,
Som ej av skiftning, av växling vet.

Eller

O den, som dock vore drunknad
I gudomens urgrundshav,
Då vore han helt förlossad
Från ångest, sorg och ve.

---

[1] Bernardus Morlanensis: De vanitate mundi et gloria caelesti (ed. Eilh. Lubinus, Rostochii, 1610; B, 2).

Här lever det fascinerandes »mer». Det lever likaledes i de högt spända lovsångerna över frälsningens skatt, som återgå i alla frälsningsreligioner och som överallt stå i så egendomlig motsats till den skenbara torftigheten och — ofta nog — barnsligheten hos det, som i begrepp och bild nu verkligen ställes i utsikt. Det senare har väl en var försport, som t. ex. med Dante genomvandrat helvete, skärseld, himmel och himmelsros, i allt mer spänd väntan på att täckelset äntligen skall falla. Det faller. Och man nästan förskräckes, så litet finns där bakom:

Nella profanda e chiara sussistenza
Dell' alto lume parvermi tre giri
Di tre colori e d'una continenza.

Har man rest så långt, frågar den »naturliga» människan, för att se tre färgade cirklar! Och dock stammar siarens tunga ännu av skälvning vid tanken på vad han sett:

Oh, quanto è corto il dire e como fioco
Al mio concetto! E questo, a quel ch'io vidi,
È tanto che non basta a dicer poco.

Överallt är »frälsningen» något, som inte alls eller mycket litet övertygar den »naturliga» människan, som tvärtom, *såvitt hon förstår det,* ofta är henne högst långtrådigt och ointressant och emellanåt direkt mot natur och smak, ungefär som gudsskådandets »visio beatifica» i vår egen frälsningslära eller henosis med »Gud som allt i alla» hos mystikerna. »Så långt hon förstår det» — hon förstår det nämligen icke alls. I saknad av den inre läraren måste hon nödvändigt förväxla med naturliga begrepp och »naturligt» fatta det, som bjudes henne som uttryck därför, nämligen den tol-

kande begreppsanalogien, känslans blotta ideogram, och därigenom kommer hon allt längre bort från målet.

Ej blott i religiös längtanskänsla blir det fascinerande levande. Det lever och är närvarande i momentet av »högtidlighet» både i den samlade och försjunkna enskilda andakten och sinnesupplyftningen till det heliga och i den med allvar övade och fördjupade gemensamma kulten (som hos oss tyvärr är mera önskan än verklighet). Det är det fascinerande självt, som i det högtidliga så osägligt kan utfylla själen och skänka den frid. Kanske gäller om detta och om känslan av det numinösa i allmänhet vad Schleiermacher i sin »Glaubenslehre» § 5 påstår därom: att det aldrig ensamt för sig och utan förbindelse och genomträngande med rationella element kan utfylla något ögonblick, det är verkligen äga rum. Men även om detta vore riktigt, så gällde det dock av andra skäl än Schleiermacher anger därför, och i varje fall kan det förekomma som mer eller mindre övervägande och här leda till tillstånd både av »hesychia» och av hänryckning, och i vilka det *nästan* ensamt utfyller ögonblick och själ. Men det må nu vara i gestalten av ett kommande gudsrike och hinsidig paradissällhet eller av eget ingående i det saliggörande övervärldsliga självt, eller må det vara blott i väntan och föraning eller redan i närvarande upplevelse (När jag blott dig *har*, frågar jag efter himmel och jord intet); i mångfaldigaste form och företeelse, i inre släktskap, rör sig en förunderligt mäktig drift efter en skatt, som blott religionen känner och som är absolut irrationell, om vilken sinnet *vet* i sökande aning och som det fattar bakom dunkla och otillräckliga uttryckssymboler. Men denna omständighet pekar hän på att bakom och över vårt rationella väsen ligger ett yttersta och högsta i vår natur förborgat, vilket ännu ej finner

nog i mättandet och stillandet av behoven hos våra sinnliga, själiska och andliga drifter och begäranden. — Mystikerna kalla det »själsgrunden».

Men liksom vid det mysteriösas moment det övernaturliga och övervärldsliga resulterade ur det »helt andra» och över dessa i mystiken, där det irrationella i religionen stegras till det yttersta och överspännes, inställde sig det som är »epékeina», så upprepas också vid det fascinerandes moment möjligheten av övergång i mystik. Genom högsta spänning blir det det »översvinnliga», som längs denna linje som mystiskt moment just motsvarar »epékeina» längs den andra linjen och är att fatta i motsvarighet därtill. Ett spår av det översvinnliga lever i varje äkta känsla av religiös saliggörelse, även när den uppträder måttfullt och behärskat. Tydligast pekar härpå undersökningen av de stora erfarenheter, vari religiös upplevelse uppträder i typisk renhet och stegrad akt och visar sig i gripbarare tydlighet än i den typiska formen av fromhet, som lugnt förvärvats genom uppfostran: upplevelserna av »nåd», av »omvändelse», av »pånyttfödelse». I de kristna formerna av sådana upplevelser bildas det fasta centrum av förlossningen från skuld och träldom under »synden»: vi skola längre fram se, att även denna ej kommer till stånd utan irrationella inslag. Men frånsett detta måste redan här hänvisas till outsägbarheten av det, som man egentligen har upplevat, på det saligt väckta, detta att ej kunna låta bli, det exalterade drag, ofta gränsande till det abnorma och bisarra, vari dylik upplevelse kan övergå[1]. De »omvändas» självvitt-

[1] Man må finna detta besvärligt, där man försöker bygga sig en »religion inom gränserna för det rena förnuftet» eller »humaniteten», men det är lika fullt vid frågan om religionen, inte sådan den är inom på förhand dragna gränser utan sådan den i sitt eget väsen är, nu en gång just så

nesbörd och levnadsbeskrivningar, allt ifrån Paulus, äro belägg därpå. James har samlat en hel rad sådana, utan att själv aktge på det irrationella, som dallrar i dem:

»Jag förnam i detta ögonblick ingenting annat än en outsäglig fröjd och lycksalighet. Det är omöjligt att fullständigt beskriva upplevelsen. Det var något, som liknade verkan av en stor orkester, då varje enskild ton sammansmälter med de övriga till en enda harmoni, vilken hos åhöraren väcker en känsla av att hans själ lyftes och är nära att sprängas av hänryckning.»

Och en annan:

»Men ju mer jag söker efter ord för att måla detta förtroliga umgänge, desto tydligare inser jag omöjligheten att med våra vanliga bilder beskriva upplevelsen.»

Och med nästan dogmatisk skärpa fastslås av en tredje det med all annan, »rationell» glädje kvalitativt ojämförliga i saliggörelsen:

»De föreställningar, som de omvända göra sig om Guds godhet, och den glädje de känna däröver, utgöra något alldeles egenartat och fullkomligt skilt från allt vad en vanlig människa kan äga eller ens föreställa sig.»

Observera vidare Jak. Böhmes vittnesbörd:

»Men vilket triumferande det varit i anden, förmår jag varken skriva eller tala om. Det låter sig icke förliknas vid något annat än allena med detta, då livet födes mitt i döden, och det kan förliknas vid uppståndelsen från de döda.»

---

ställt som vi skildra. Men denna metod, att sätta en »humanitet» före och bortsett från den innersta och egnaste förmågan hos homo, liknar metoden att bilda sig ett normbegrepp om kroppen, sedan man förut skurit huvudet av den.

Till det rent översvinneliga höja sig dessa upplevelser hos mystikerna:

»O, att jag kunde säga eder, vad hjärtat förnimmer, hur det invärtes brinner och förtäres. Men jag finner inga ord för att uttrycka det. Jag kan endast säga så mycket som detta: om bara en droppe av det, som jag känner, fölle ned i helvetet, så skulle helvetet förvandlas till ett paradis.»

Så säger Katarina av Genua, och liknande ting sägas och betygas av hela raden av hennes själsfränder. Och detsamma säger kyrkopsalmen, fast i mildare form:

Vad himmelens Konung dem givit,
Det veta allenast de själva.
Vad ingen försport,
Vad ingen berört,
Det är vad som prytt deras upplysta sinnen
Och lett till gudomlig värdighet fram.

De erfarenheter, vi i kristendomen känna som nådesupplevelse och pånyttfödelse, ha sina motsvarigheter även utanför kristendomen i de högre andliga religionerna. Framträdandet av den frälsningsbringande bodhi, öppnandet av det »himmelska ögat», den okunnighetens mörker besegrande, i ojämförlig upplevelse framstrålande Jñāna eller Īśvara's prasāda äro sådana motsvarigheter[1]. Och alltid kan man även här lägga märke till det helt irrationella och helt särartade hos saliggörelsen. Det är till sitt huru mycket mångfaldigt och mycket olikt det i kristendomen upplevade, men är till spänningsgraden överallt tämligen lika, är överallt ett absolut fascinerande, är överallt en »frälsning», som jämförd med allt »naturligt» utsägbart och jäm-

[1] Se »Dīpikā des Śri-Nivāsa. Eine indische Heilslehre», aus dem Sanskrit von R. Otto, sid. 51.

förbart är det »översvinneliga» självt eller har inom sig starka spår därav. Och detta gäller helt även om Buddhas Nirvāna och dess blott skenbart kyliga eller negativa sällhet. Blott till *begreppet* är Nirvāna ett negativum, till känslan är det ett positivum av starkaste form och något fascinerande, som även kan driva dess dyrkare till svärmeri. Jag erinrar mig livligt ett samtal med en buddhistisk munk, som med envisaste ihärdighet slösat på mig sin theologia negativa och bevisgrunderna för sin anātman- och all-tomhets-lära. När det kom till det yttersta, till frågan vad då Nirvāna självt är, kom efter lång tvekan slutligen sakta och reserverat det enda svaret: »Bliss, — unspeakable». Vad som menades vart tydligt genom det sätt varpå svaret blev allt mer sakta och reserverat, i högtidligheten hos min, åtbörder och röst. Det var en bekännelse till mysterium fascinans och sade på sitt sätt, vad Dsjelaleddin säger på sitt[1]:

Trons väsen är en stum förundran blott,
För att i salig druckenhet försjunka
I vännen, — ej för att se bort från Gud.

Och »hebréerevangeliet» säger de sällsamt sköna orden:

Men den som funnit det, kommer att häpna.
Och häpnande skall han vara konung.

Och så påstå vi då, efter via eminentiæ och causalitatis, att det gudomliga är det högsta, starkaste, bästa, skönaste, käraste i förhållande till allt, vad en människa kan *tänka*. Men efter via negationis säga vi, att Det ej blott är grund och superlativ till allt tänkbart. Gud är, i sig själv, dessutom en sak för sig.

* * *

[1] Rosen, Mesnevi, s. 89.

Ett ord, egendomligt svåröversättligt, ett svårfattligt begrepp med sällsamt olika sidor är det grekiska »deinós». Vadan dess svårighet och svårfattlighet? Emedan det intet annat är än det numinösa, visserligen mest på lägre nivå i oratorisk eller poetisk förtunning och i utnött form. Därför betyder det dirus och tremendus, betyder ond och imponerande, väldig och sällsam, underlig och beundransvärd, skrämmande och fascinerande, gudomlig och dämonisk och »energisk». En känsla av numinös bävan i alla dess momenter inför »underväsendet» människa vill Sofokles väcka i körsången:

πολλὰ τὰ δεινά, κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.

Och denna vers är just därför oöversättlig för oss, att vårt språk saknar ett ord, som på bestämt, isolerat och samlat sätt anger det numinösa. Kanske kommer närmast därtill ordet »Das Ungeheure» (det vidunderliga). Och stämningen i ovanstående vers kunde man återge tämligen nära med denna översättning:

Mycket vidunderligt finnes men intet mer vidunderligt än människan,

om man nämligen aktar på grundmeningen hos ordet »ungeheuer», som mest uttrycker en känsla. Med »ungeheuer» mena vi numera vanligen helt enkelt det, som till beskaffenhet eller proportioner är verkligt stort. Men detta är så att säga en rationalistisk, i varje fall en rationaliserad tolkning efteråt av det egentliga begreppet. Ty »ungeheuer» är egentligen och först det, varvid »uns nicht geheuer ist», det *kusliga*, hemska, det är något numinöst. Och just detta nästan hemska hos människan åsyftar Sofokles på vårt ställe. Har man en genomträngande känsla av denna ordets grundmening, så skulle det vara ett tämligen troget uttryck för

det numinösa i dess momenter av mysterium, tremendum, majestas, augustum och energicum (ja till och med det fascinerande anklingar också däri).

Betydelser och betydelseskridningar hos ordet »ungeheuer» kunna klart följas hos Goethe. Han använder det också närmast för att beteckna det till sina dimensioner verkligt stora, som är så stort, att det överskrider gränserna för vår rumsliga fattningsförmåga, till exempel det omätliga himlavalvet om natten, på det ställe i »Die Wanderjahre», där Wilhelm i Makarias hus föres av astronomen till observatoriet. Och han anmärker här mycket fint och riktigt:

»Det *vidunderliga* (das Ungeheure) slutar att vara upphöjt. Det *når över* vår förmåga att fatta.»[1]

Men på andra ställen använder han ordet helt färgat av dess ursprungliga mening. Då är det det vidunderligt-kusligt-rysliga:

»Så förblir ett hus, en stad, där en *vidunderlig* (ungeheuer) handling skett, fruktansvärd för var och en, som beträder dem. Där lyser ej dagens ljus så klart, och stjärnorna tyckas förlora sin glans.»[2]

Mera mildrat är det för honom det *ofattliga*, vari ännu en sakta rysning vibrerar med:

»Och han trodde sig mer och mer inse, att det var bäst att helt och hållet vända tankarna bort från det vidunderliga, ofattbara.»[3]

Så blir för honom det vidunderliga lätt vårt »stupendum», det helt oväntade, det förvånansvärt annorlunda beskaffade:

---

[1] Wanderjahre, 1 bok, kap. 10. Jfr också Dichtung und Wahrheit, 2, 9: Det vidunderliga hos Strassburgerdomens framsida.

[2] Wahlverwandtschaften, 2, 15.

[3] Dichtung und Wahrheit, 4, 20; vid skildringen av sin egen religiösa utveckling i ungdomen.

Unglücklicher! Noch kaum erhol' ich mich!
Wenn ganz was *Unerwartetes* begegnet,
Wenn unser Blick was *Ungeheures* sieht,
Steht unser Geist auf eine Weile still:
Wir haben nichts, womit wir das vergleichen.

I dessa Antonios ord i Tasso är det vidunderliga ej något stort, ty något sådant förelåg verkligen ej. Men egentligen ej något »rysligt» utan det som utlöser thámbos inom oss: »Vi ha ingenting att jämföra det med.» Vårt folk ger den motsvarande känslan ett utmärkt namn: »Sich Verjagen». — Slutligen, ordet ungeheuer är rent ut och helt ett namn för vårt numinösa, och det i alla sina skiftningar, i Fausts underbara ord:

Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil.
Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere,
Ergriffen fühlt er tief das *Ungeheuere*.

---

## KAPITEL 8.

### Motsvarigheter.

För att göra rättvisa åt denna andra sida av det numinösa måste vi tidigare tillfoga till »mysterium tremendum», att det samtidigt är något absolut fascinerande. Och i detta på samma gång oändligt *rysningsfyllda* och oändligt *underfyllda* har mysteriet sitt eget *positiva* innehåll, som röjer sig för känslan. Denna kontrastharmoni i mysteriets innehållsmässiga vad och huru, som vi försöka men ej förmå beskriva, låter sig på håll antyda genom en motsvarighet från ett icke till religionen utan till estetiken hörande område, som visserligen endast är ett blekt återsken av vår sak och till på köpet självt något svåranalyserbart: det är det *upphöjdas* kategori och känsla[1]. Känslomotsvarigheterna mellan det numinösa och det upphöjda äro lätta att göra fattbara. Det »upphöjda» är, för att tala med Kant, »ein unauswickelbarer Begriff» (ett begrepp som ej kan utredas). Man kan väl samla några allmänna »rationella» bestämningar, som återvända på samma sätt var gång vi kalla ett föremål upphöjt, t. ex. att det »dynamiskt» eller »matematiskt»,

[1] Man fyller gärna och ofta ut det negativa begreppet av det »övervärldsliga» med detta väl förtrogna känsloinnehåll, förklarar kanske också just Guds övervärldslighet med hans »upphöjdhet», och detta är väl också tillåtligt som analog beteckning. Men ville man ta det på allvar och ordagrant, så vore det ett misstag. Religiösa känslor äro ej estetiska. Men det »upphöjda» hör näst efter det »sköna» till estetiken, hur skilt från det sköna det än är.

genom mäktiga yttringar av kraft eller genom rumslig storhet närmar sig eller hotar att överskrida gränserna för vår fattningsförmåga. Men detta är tydligen blott en betingelse för det upphöjda intrycket, ej dess väsen. Något enbart stort är ännu ej upphöjt. Begreppet självt förblir outrett. Det har något hemlighetsfullt hos sig, och det har det gemensamt med det numinösa. Därtill kommer för det andra, att det också äger det egendomliga dubbelmomentet av ett närmast bortvisande och dock samtidigt tilldragande intryck på sinnet. Det på samma gång förödmjukar och lyfter sinnet, det inskränker det och bär det upp över sig självt, utlöser å ena sidan en känsla, besläktad med fruktan, och lyckliggör å andra sidan. Så ligger det genom likhet mycket nära det numinösas begrepp och är ägnat att »framkalla» det (anregen) och att i sin ordning framkallas av det, »övergå» i det samt att låta det övergå och förtona i sig.

**Känsloförbindelsens lag.**

Då dessa uttryck »framkalla» och »övergå» längre fram bli av vikt för oss och särskilt det senare är omvärvt av missförstånd, som i nutida utvecklingsläror äro starka och leda till falska påståenden, skola vi genast ingå närmare på dem.

Det är en bekant grundlag i själsläran, att föreställningar »draga till sig» varandra, att den ena framkallar den andra och låter den i sällskap med sig inträda i medvetandet, när likhet mellan dem föreligger. Men för känslor finnes en alldeles liknande lag. Även en känsla kan få en liknande känsla att anklinga och kan föranleda, att jag samtidigt hyser den andra känslan. Ja, likasom det händer, att föreställningar förväxlas enligt lagen om attraktion genom

likhet, så att jag hyser föreställningen x, medan y vore den rätta, så kunna även förväxlingar av känslor äga rum, och jag kan svara med känslan x på ett intryck, som rätteligen skulle motsvaras av känslan y. Slutligen kan jag övergå från en känsla till en annan i omärklig gradvis övergång, i det känslan x småningom förtonar men i samma grad den i förbindelse därmed framkallade känslan y tilltar och förstärkes. Vad som här »övergår», är i realiteten ej känslan själv. Inte denna ändrar småningom sitt huru och »utvecklar» sig, d. ä. realiter *förvandlas* till något helt annat, utan *jag* övergår, nämligen från en känsla till en annan i växlingen av mina tillstånd, genom den enas gradvisa tilltagande och den andras gradvisa avtagande. Ett känslans »övergående» i en annan vore en verklig »förvandling», vore själslig alkemi och guldmakeri.

Men en sådan förvandling antages ofta av den moderna utvecklingsläran, som då rättare borde heta förvandlingslära, som inför den tillsammans med de tvetydiga orden »småningom skeende utveckling» (från det ena kvalitativa till det andra) eller med de lika tvetydiga »epigenesis», »heterogoni»[1] och liknande. På detta sätt skall till exempel känslan av sedligt böra »utveckla» sig. Närmast föreligger — säger man — det enkla tvånget till vanemässigt, överensstämmande handlande, exempelvis i ättens gemenskap. Därur »uppstår» så, säger man, idén om ett allmänt förbindande böra. Hur idén är i stånd till det, talas inte om. Man förbiser, att det är fråga om något *kvalitativt* helt annat än nödgandet genom vana. Den finare, mer

[1] Varken heterogoni eller epigenesis äro äkta evolution. De äro tvärtom just det, som man i biologien kallar generatio aequivoca, och på grund av denna blott aggregatbildning genom addition och ackumulation.

inträngande själsanalysen, som fattar skillnaderna i modalitet, försummas grovt, och därför misskännes problemet. Eller man känner något därav, men överskyler det med »småningom skeende utveckling» och låter det ena bli det andra »par la durée», liksom mjölk blir sur genom att stå länge. Men »börat» är ett fullkomligt särartat och ursprungligt föreställningsinnehåll, som ej kan härledas ur annat, lika litet som blått ur surt. Och »förvandlingar» finnas lika litet inom det kroppsliga som inom det själsliga. Blott ur människoanden själv kan idén om börat »utvecklas», ty den kan väckas, därför att den är *anlagd* däri. Vore den ej det, skulle ingen »utveckling» införa den däri.

Det historiska skeendet självt kan likvisst ha gått till alldeles så som evolutionisterna anta, nämligen att skilda känslomoment småningom inträtt efter varandra i en viss historisk serieföljd. Det förklaras bara på ett helt annat sätt än de mena, nämligen efter lagen om framkallande och väckande av känslor och föreställningar efter måttstocken av deras likhet. Mellan nödgande genom sed och nödgande genom böra finns i verkligheten en stark motsvarighet: ty båda äro praktiska nödganden. Det förra kan därför *väcka* det senare i sinnet, om det självt var anlagt därtill. Känslan av »böra» kan samtidigt anklinga, och småningom kan människan övergå från den ena till den andra. Det är fråga om det enas *ersättande* genom det andra, ej om det enas förvandling till det andra.

Liksom med känslan av sedlig förpliktelse är det nu med känslan av det numinösa. Den kan ej härledas av någon annan känsla, kan ej i denna mening »utvecklas», utan är ett kvalitativt egenartat känsloinnehåll men ett innehåll, som på samma gång har talrika motsvarigheter mot andra och därför både kan »framkalla»

andra och förmå dem att inträda och kan av dem föranledas att inträda. Dessa föranledande moment, dessa »eggelser» få uppsökas, det får visas efter vilka motsvarigheter de kunna vara föranledande, alltså man får ta reda på kedjan av de eggelser, under vilkas inverkan den numinösa känslan *vaknat* — och sluta med att konstruera religionens utvecklingsförlopp »epigenetiskt» o. s. v.

En sådan eggelse har helt visst ofta varit känslan av det upphöjda, efter den lag vi funnit och genom de motsvarigheter den äger till den numinösa känslan. Men denna eggelse har tvivelsutan uppträtt först sent i eggelsernas kedja, och sannolikt har den själv från början väckts och lösgjorts genom den religiösa känslan, som går före den, men lösgjorts inte ur den religiösa känslan själv utan ur den förnuftiga anden och dess aprioriska förmåga.

**Skematisering.**

»Idéassociationen», på tyska die Gesellung, åstadkommer ej blott att föreställningen y tillfälligtvis också framträder, när x är given, den stiftar också emellanåt mer varaktiga relationer, ja, konstanta förbindelser mellan dem. Känsloförbindelsen ej mindre. Så se vi även den religiösa känslan i varaktiga förbindelser med andra känslor, som efter denna lag sammankopplats med den. Sammankopplats mer än verkligen förbundits. Ty från sådana blotta sammankopplingar eller tillfällighetsförbindelser efter lagarna för blott yttre motsvarighet skilja sig nödvändiga förbindelser efter principerna för inre verklig släktskap och rättmätig samhörighet. En sådan förbindelse av inre samhörighet, här efter en inre princip a priori, är t. ex. efter Kants lära förbindelsen av orsaklighetens kategori med dess

tidliga *skema*, det tidliga eftervartannat av två skeenden som följa varandra, vilket inses vara ett orsaksförhållande mellan de båda genom att kategorien träder till. Överensstämmelsen mellan båda, mellan kategori och skema, är ej yttre tillfällig likhet utan väsentlig motsvarighet, och samhörigheten är här en förnuftig nödvändighet. På grund av denna »skematiserar» tidsföljden kategorien.

Ett sådant förhållande av »skematisering» är nu också förhållandet mellan det irrationella och det rationella i det heligas idé. Och det irrationellt numinösa, skematiserat genom våra ovan angivna rationella begrepp, ger oss som resultat den mättade och fulla komplexkategorien av det heliga självt i fullständig mening. Äkta skematisering skiljer sig från blott förbindelse av varandra liknande genom att ej falla isär och skiljas ut vid stigande och fortgående utveckling av den religiösa sanningskänslan utan blott få bestämdare och fastare erkännande. Och av det skälet är det sannolikt, att även den nära förbindelsen mellan det heliga och det upphöjda är mer än blott känsloassociation, att denna kanske endast är det historiska medlet att väcka den och första föranledning därtill, men att deras innerliga och varaktiga förbindelse i alla högre religioner häntyder på att även det upphöjda är ett äkta »skema» för det heliga självt.

Hur innerligt den religiösa känslans rationella momenter genomträngts med inslaget av det irrationella kan förtydligas genom ett annat, för oss välkänt fall, då en allmänt mänsklig känsla, nämligen den av tillgivenhet, genomtränges med ett likaledes irrationellt särmoment, nämligen könsdriften. Detta senare moment ligger visserligen på den mot det numinösa rakt motsatta sidan av ratio. Ty då det numinösa är »över allt

förnuft», är det andra ett moment nedanför allt förnuft, ett moment nämligen av drift- och instinktlivet. Medan det förra sänker sig ovanefter ned i det rationella, tränger det senare nedifrån, från människans allmänna animaliska natur — sunt och naturligt — upp i området för det högre mänskliga. Så ligga jämförelseleden på motsatta sidor av det mänskliga väsendet men motsvara dock varandra i sitt förknippningsförhållande till det som ligger mitt emellan dem. I det släktdriften intränger ur driftlivet i det högre mänskliga själs- och känslolivet och ger sitt inslag i form av önskningar, åtrå, längtan, av tillgivenhet, vänskap, kärlek, av lyrik, poesi och fantasibildning överhuvud, uppstår först det erotiskas alldeles säregna område. Vad som tillhör det, är sålunda alltid sammansatt av något, som också förekommer inom det allmänt mänskliga området överhuvud, som vänskap, tillgivenhet, sällskapskänsla, eller poetisk stämning, glad lyftning och dylikt, och av ett inslag av alldeles säregen art, som inte står i samma klass som de andra momenten och som den inte varsnar, inte förstår och inte märker, som ej har Amor själv som inre lärare. Och även det är en motsvarighet, att erotikens språkliga uttrycksmedel till största delen helt enkelt äro det övriga själslivets uttryck och mista sin »harmlöshet» först när man redan vet, att det just är den älskande som talar, diktar eller sjunger och att det egentliga uttrycksmedlet också här mindre är ordet självt än de till ordet kommande stöden för uttrycket i ton, åtbörd, mimik. Ord och sats äro de samma, vare sig ett barn säger om sin far eller en flicka om sin älskare: »Han älskar mig». Men i andra fallet åsyftas en kärlek, som är »ännu mer» och ett ännu mer inte blott i fråga om huru mycket utan också i fråga om huru.

Likaledes: ord och sats äro också desamma, när man säger om barn och far och när man säger om människa och Gud: »Vi skola frukta och älska honom och sätta all vår lit till honom»; men i andra fallet finns det ett inslag i begreppen, som blott varsnas, förstås och märkes av den fromme, och varmed gudsfruktan väl är och förblir äktaste allmän barnavördnad men på samma gång är »ännu mer», ej endast i fråga om huru mycket utan också i fråga om huru. — Seuse åsyftar erotik och gudskärlek på samma gång, när han säger:

En sträng vare än så ljuv: om den spännes på ett torrt trä, — förstummas den. Ett kärlekstomt hjärta kan lika litet förstå ett kärleksrikt språk, som en tysk den välske[1].

Och ännu på ett annat område finns ett exempel på rationella och irrationella moments ömsesidiga genomträngande av varandra i vårt själsliv, därtill ett som står ännu närmare det heligas komplexkänsla än det förra, så långt ett *över*irrationellt moment bildar inslaget även här: det är den stämning, den tonsatta *sången* utlöser inom oss. Sångens text utlöser »naturliga» känslor, såsom hemlängtan, tillförsikt i faran, hoppet om något gott, glädjen över en besittning: allt konkreta, i begrepp beskrivbara moment av naturligt människoöde. Men musik rent som sådan tagen gör det icke. I sinnet är glädje och sällhet, är skymning och betryck, är storm och böljegång, allt utlöst genom musiken, utan att någon människa kan säga eller något begrepp förklara, vad egentligen det är som åstadkommer denna rörelse. Och säga vi, att den klagar eller jublar, eggar eller hämmar, så är det blott tolkande tecken ur vårt övriga själsliv, valda efter likheter,

[1] Deutsche Werke, hrg. Denifle, s. 309 ff.

eller åtminstone kan det ej sägas, varför och över vad. Den väcker upplevelse och upplevelse-vibrationer av alldeles säreget, nämligen musikaliskt slag. Men deras upp och ned och deras mångfaldigheter ha (likaså endast delvis!) sina bestämda flytande motsvarigheter till våra utommusikaliska vanliga själstillstånd och rörelser och kunna därför få dessa att klinga med och insmältas i dem. Göra de det, så »skematisera» eller rationalisera de sig genom dem, och det uppstår ett stämningskomplex, vari de allmänt mänskliga känslorna bilda väven och de irrationellt-musikaliska ränningen. Sången är sålunda rationaliserad musik. — Men »programmusiken» är musikalisk rationalism! Ty den tolkar och brukar den musikaliska idén såsom hade denna själv till *innehåll* ej mysteria utan vad som vanligen sker i mänskliga hjärtan. Den försöker berätta människoöden i klangfigurer. Den upphäver därmed det musikaliskas avtonomi, förväxlar likhet och identitet och brukar som medel det, som är ändamål och innehåll i sig självt. Felet är här detsamma, som när man låter det numinösas »augustum» inte så mycket skematisera sig genom det sedligt goda som snarare uppgår däri eller när man likställer det »heliga» med den »fullkomligt goda viljan». Ja, redan »musikdramat» som försök till en genomgående förbindelse av det musikaliska med det dramatiska är mot musikens irrationella ande och mot bådas avtonomi. Ty skematiseringen av det irrationella hos musiken genom mänsklig upplevelse lyckas blott bitvis och i brottstycken, just därför att musik i sig visst ej har det mänskliga hjärtat till sitt egentliga *innehåll* och visst icke är bara en annan munart av dess uttryck jämte det vanliga utan något »helt annat», som visserligen mötes med det andra bitvis genom likhet men icke

täcker sig därmed i stora och genomgående sammanhang. För de bitar, där de mötas, uppstår så, genom blandning, det tonsatta ordets trollkraft. Och att vi tillägga det *trollkraft*, pekar redan på inslaget av något obegripligt, något irrationellt[1].

Men man akte sig här för att förväxla det irrationella hos musiken med det irrationella hos det numinösa självt, såsom Schopenhauer gör! Vartdera är en sak för sig. Men om och hur långt det ena kan bli uttrycksmedel för det andra, få vi senare yttra oss om.

---

[1] Efter dessa synpunkter bedömes det förträffliga och det otillräckliga i E. Hanslicks bok »Vom Musikalisch-Schönen». Jfr även F. Busoni, Entwurf einer neuen Ästhetik der Tonkunst, Inselbücherei, Nr. 202.

## KAPITEL 9.

### Sanctum som numinöst *värde.*

**Synden som numinöst ovärde. Skylande och försoning.**

Vi ha förut mött själens sällsamma djupa svar på det upplevda numinösa, vilket svar vi sökt beteckna med ordet »kreaturlighetskänsla», som åtföljes av känslorna av försjunkande, av att bli liten och tillintetgjord. Vi hålla stadigt i sikte, att dessa uttryck som sådana icke träffa det åsyftade helt och med full exakthet utan blott häntyda därpå![1] Ty att på detta sätt bli liten och tillintetgjord är något helt annat än när en människa eljes blir medveten om sin ringhet och svaghet eller sitt beroende.) Här har man att lägga märke till ett bestämt underkännande av sig själv, med hänsyn till den egna verkligheten, till själva existensen. Jämsides härmed träder ett annat underkännande som sedan gammalt är allmänt observerat och endast behöver angivas:

»Ty jag har *orena* läppar, och jag bor ibland ett folk som har *orena* läppar» —

»Gå bort ifrån mig, Herre, jag är en *syndig* människa!»

säga Jesaja och Petrus, när det numinösa möter dem och gör sig förnummet för dem. Det i båda fallen säregna är det omedelbart spontana, nästan instinktmässiga i detta självunderkännande känslosvar, vilket

[1] Sumpta sunt vocabula, ut intelligi aliquatenus posset, quod comprehendi non poterat — säger Hugo från St. Victor.

som i en ryckning går fram ur själen som dess omedelbara och ofrivilliga reflexrörelse mot det numinösa, icke på grund av överläggning eller enligt någon regel. Att dessa känsloutbrott, som uppstå i full omedelbarhet, ej genom förmedling av självbesinningen på begångna överträdelser, som tvärt om äro givna utan vidare med känslan av numinet och underkänna jaget jämte folket och egentligen hela tillvaron i förhållande därtill, inte helt enkelt äro *moraliska* underkännanden (närmast äro de det sannolikt inte alls) utan tillhöra en helt annan värderingskategori, är väl numera allmänt erkänt. De äro alldeles icke känslan av att ha överträtt »sedelagen», så starkt och så självklart de än draga in i sig överträdelsen, där en sådan föreligger. De äro känslan av ren *profanitet*.

Men vad är då det? — Inte heller detta kan den »naturliga» människan veta eller ens i sin känsla återgiva. Vet och känner det gör blott den, som är »i anden», men han gör det visserligen också med genomträngande skärpa och strängaste självunderkännande. Och han hänför det inte bara på sig för enstaka profana handlingars skull utan rent av på själva sin tillvaro som skapad varelse gent emot det som är över all skapelse[1]. Men detta senare självt värderar han i samma ögonblick med kategorien av ett fullständigt originalt *värde*, strikt motsatt det »profanas» ovärde, ett värde som allena och uteslutande tillkommer numinet: 'Tu solus sanctus'. Detta sanctus är ej »fullkomligt», ej »skönt», ej »upphöjt», ej heller »gott». Å andra sidan har det en bestämt förnimbar överensstämmelse med dessa begrepp: just att det också är ett *värde*, och ett objektivt värde, på samma gång ett oändligt värde, som ej kan överbjudas. Det är det

[1] Det är sanningsmomentet i den kyrkliga läran om arvsynden.

*numinösa värdet*, som på skapelsens sida motsvaras av ett numinöst *ovärde*.

Det finns ingen högre utvecklad fromhet, vari ej samtidigt sedligt krav och sedlig förpliktelse utvecklat sig och gälla som gudomens krav. Men lika fullt kan ett djupt ödmjukt erkännande av sanctum förefinnas även utan att alltid och på bestämt sätt vara fyllt med sedliga krav, — ett erkännande nämligen av något som kräver ojämförlig respekt och att innerst erkännas som giltigaste värde. Saken ligger ej så, att bävan inför sanctitas bara är rätt och slätt »fruktan» för det övermäktigt höga (das Übergewaltige) och dess tremenda majestas, inför vilket intet annat gives än blind och bävande lydnad. 'Tu solus sanctus' är en *lovsång*, som ej blott är ett stammande medgivande av övermakten utan vill på samma gång erkänna och prisa ett över allt begrepp värdefullt. Det som så prisas är ej endast det absolut mäktiga, som framställer och genomdriver sina anspråk, det har samtidigt i sitt eget väsen högsta *rätt* att göra högsta anspråk på att tjänas, det prisas därför att det är absolut värdigt att bli prisat. »Du är *värdig* att mottaga pris och ära och makt.»

Där man begripit, att qādosj eller sanctus i sig ej är någon *sedlig* kategori, översättes det med t. ex. »övervärdsligt». Vi ha påtalat denna översättnings ensidighet och kompletterat den med en bredare utredning av det numinösa. Men dess viktigaste brist är denna, att övervärdslighet är en utsaga, som hänför sig till *vara* och ej till *värde*, och att övervärldslighet väl kan i sin mån kuva men aldrig stämma till erkännande *respekt*. För att stryka under denna sida hos det numinösa vore det nyttigt att införa ett särskilt namn, och som för ändamålet lämpliga erbjuda sig t. ex. augustus

och semnós. Augustus, liksom sebastós, tillkommer egentligen endast numinösa föremål; så härskarne såsom stammande från eller i släkt med gudarne. Betecknar sebastós här mer det numinösa *väsendet*, skulle semnós-augustus syfta mer på det numinösa *värdet*, på det serena, illustra. — Fascinans vore då det hos numinet, varigenom det har *subjektivt*, salighetsskänkande värde för *mig*. *Augustum* vore det åter, såvitt som det *i sig* är *objektivt* värde, ett värde som skall respekteras och emedan ett sådant augustum är väsensmoment hos det numinösa, är religionen *väsentligen*, och även bortsett från all sedlig skematisering, djupaste obligatio, samvetsband och samvetsbundenhet, är lydnad och tjänst, ej av det övermäktigas blotta tvång utan därför att jag böjer mig inför ett värde av heligaste art.

Först när karaktären av *numinöst ovärde* överflyttar sig på det *sedliga* felsteget, flyttar in i detta, blir den blotta »lagstridigheten» till »synd», blir den »skamlig» och en »styggelse». Och först när den så blivit 'synd' för sinnet, blir den till denna fruktansvärda tyngd för samvetet, som slår till marken och framkallar misströstan om den egna kraften. Vad »synd» är, förstår varken den naturliga eller den enbart sedliga människan. Och den dogmatiska satsen, att det sedliga kravet driver människan till »sammanbrott» och sedan tvingar henne att se sig om efter frälsning, är påtagligt oriktig. Sedligt allvarliga, energiskt strävande människor finnas, som alldeles ej förstå den och med en axelryckning avvisa den. De äro medvetna om fel och brister, men de känna och tillämpa medlen till självtukt och arbeta sig tappert och kraftfullt fram på sin väg. Den etiskt högststående gamla rationalismen brast varken i respektfullt ärligt erkännande av den

sedliga lagen eller i redlig strävan att rätta sig därefter. Den visste och ogillade strängt det som var »orätt», och den handledde i predikan och undervisning till dess kännedom och till att taga det allvarligt därmed. Men den erfor inga »sammanbrott» och intet »frälsningsbehov», därför att den i själva verket, som dess motståndare anförde mot den, saknade uppfattning av vad »synd» är[1]. På enbart sedlig grund framväxer varken behovet av »frälsning» eller av detta egendomliga värde numro två, som också i sin ordning har helt och specifikt numinös karaktär, nämligen av »skylande» och »rening». Det rådde kanske mindre strid om dessa två tings rätt och deras gällande betydelse i kristen troslära, därest ej dogmatiken själv överflyttat dem från deras mystiska område till det rationellt-etiska och förvanskat dem till moraliska begrepp. Inom det förra området äro de lika äkta och nödvändiga som de äro apokryfiska inom det senare.

Momentet av »skylande» möter oss särskilt tydligt i Jahve-religionen, i dess riter och känslor. Men i dunklare form innehålles det också i många andra religioner. Däri ligger närmast en yttring av »bävan», känslan nämligen av att den profane ej utan vidare kan nalkas numinet, behov av värn och att skylas, be-

---

[1] Jfr självvittnesbördet av ett helt visst ej rått temperament, Theodor Parker hos James, Den rel. erf.:

Jag har gjort mycket orätt i mitt liv och gör det fortfarande. Förfelar jag mitt mål, så försöker jag på nytt... De (antikens klassiker) voro medvetna om vrede, dryckenskap och andra laster, bekämpade och besegrade dem; men de voro ej medvetna om »fiendskap mot Gud» och lade ej händerna i kors för att klaga och jämra sig över en ande som inte alls existerar.

Ett sådant yttrande är ej rått men väl flackt. Det irrationellas djup måste vara upprört, för att man med Anselm skall kunna finna, quanti ponderis sit peccatum.

täckas mot dess »orgē». Sådant skylande är då en »vigning», det är ett förfarande, som gör den som nalkas själv »numinös» för ögonblicket, avskiljer honom från allt profant och gör honom lämpad för umgänge med numinet. Vigningens medel åter, »nådemedel» i ordets egentliga mening, äro förlänade, härledda eller inrättade av numinet självt. Det förlänar självt något av sin egen art för att göra duglig till umgänge med sig: en akt som är något vida skilt från »undanröjandet av misstron», såsom Ritschl söker rationalisera dessa förhållanden.

»Reningen» är vidare själv ett »skylande», men dess mera fördjupade form. Den framgår nämligen ur den nyss utvecklade idén om det numinösa *värdet* och *ovärdet*. Den blott skygga »bävan», det blotta behovet av att skyla sig inför tremendum höjer sig här till känslan av att som profan ej vara *värd* att stå i det heligas närhet, av att det egna fullständiga ovärdet skulle »förorena» det heliga självt. Detta är påtagligt fallet i Jesajas uppenbarelsevision. Det återgår mildrat men fullt gripbart i berättelsen om hövitsmannen från Kapernaum. »Jag är icke värdig, att du går in under mitt tak», säger han. Detta är bådadera: den dämpade, skygga bävan inför tremendum hos det numinösa men än mer känslan av detta egendomliga ovärde, som den profane känner i numinets närvaro och varigenom han tror sig oskära, befläcka det.

Och här inträder då nödvändigheten av och åstundan efter »rening», så mycket starkare som numinets närhet, umgänge och varaktiga besittning älskas och åtrås som ett gott och som det högsta goda, åstundan nämligen efter upphävandet av detta skiljande ovärde, som är givet med tillvaron som skapad varelse och som profant naturväsen. Detta moment försvinner nu ej

i samma mån som religion och religiös känsla fördjupas och når sin högsta topp: tvärtom blir det allt starkare och mer utpräglat. Då det helt hör hemma hos religionens irrationella sida, kan det bli latent, där i utvecklingen den rationella sidan har att kraftigt utveckla och gestalta sig, det kan träda tillbaka för andra moment och tona bort, men endast för att åter framträda så mycket mäktigare och mer trängande, när detta skett i för hög grad. Det kan då bli ett ensidigt och exklusivt intresse, kan med sitt skri överrösta alla andra och därigenom förvränga och vanställa den religiösa känslan själv och kommer lätt att göra det, då religionens rationella sidor under längre perioder utbildats ensidigt på de irrationellas bekostnad.

Detta behov av rening och dess egendomliga känslokaraktär kan göras något tillgängligare genom en analogi från det »naturliga» känslolivet. Det är på samma gång av vikt att tydligt utskilja det självt från detta analoga, som just är något liknande men ej något identiskt, enär förväxlingar ofta förekomma. På det sedliga området fälla vi nämligen ett klart underkännande omdöme, som vi väl förstå och varmed vi äro väl förtrogna, nämligen då vi värdera oss som *skyldiga* till en *dålig* handling och handlingen själv som *dålig*. Det dåliga i handlingen belastar oss, upphäver *aktningen* för oss själva. Vi *anklaga* oss själva. Och *ånger* inträder. Men vid sidan av detta underkännande står ett annat sådant, som kan rikta sig på samma handling och dock anlitar helt andra kategorier. Samma förvända handling *befläckar* oss. Vi anklaga ej här, utan vi förefalla oss som *besudlade*. Och inte ånger utan *vedervilja* är här den betecknande formen för själens svar. Ett behov inträder, som brukar *tvagningens* bilder för att uttrycka sig självt. Det första

och det andra underkännandet löpa jämsides och kunna hänföra sig till samma handling men äro uppenbart till sin kärna väsentligen olika stämda. Den andra arten av underkännande är nu analog med behovet av »rening» och kan därför anlitas för att belysa det. Men på samma gång innebär den likaväl blott en analogi från ett annat område.

I ingen religion har försoningsbehovets mysterium fått ett så fulländat, fördjupat och starkt uttryck som i kristendomen. Och denna bevisar just här sin överlägsenhet över andra fromhetsformer. Den är religion i fullkomligare grad och i fullkomligare form än andra, försåvitt det, som är anlagt i religion överhuvudtaget, hos den blivit »actus purus». Och den tämligen allmänt rådande misstron mot detta dess mysterium får endast sin förklaring ur vanan att enbart fästa sin blick vid religionens rationella sida, en vana vartill vår lärostil i vetenskap och predikan, i gudstjänst och undervisning till god del själv bär skulden. Men den kristna trosläran kan ej släppa av detta moment, om den vill representera kristen och biblisk religiositet, och har till uppgift att genom utvecklande av den kristet-fromma känsloupplevelsen förtydliga, hur »det absoluta numinet» här gör sig självt till medel till rening genom att meddela sig självt. Ty det är klart, att i detta sammanhang måste vissa hithörande känslomoment och egentliga trosidéer och intuitioner utveckla sig, vilkas rätt måste prövas. Och i fråga om dem beror inte så särdeles mycket på utläggarnes domslut, i frågan om och vad Petrus, Paulus eller Pseudo-Petrus skrivit om rening och försoning, ja om saken överhuvud »står skriven» eller ej. Stode den ej skriven, kunde den skrivas nu. Men då vore det åter underligt, om den inte redan vore skriven för länge sedan. Det

Nya testamentets Gud är ej mindre utan mer helig än det gamlas, skapelsens avstånd från honom ej mindre utan absolut, det profanas ovärde gent emot honom ej reducerat utan stegrat. Att han likväl öppnar tillträde till sig, är ingen självklarhet, som den sentimentala optimismen hos »Käre-Gud»-stämningen menar, utan ofattlig nåd, en vidunderlig paradoxi. Att frånhända kristendomen denna paradoxi är att förflacka den till oigenkännlighet. Men då ge sig dessa djupblickar och behov av att »skyla sig» och »renas» så omedelbart som möjligt. Och de av Gud förordnade medlen för självuppenbarelsen, där de upplevas och rätt fattas, »ordet», »anden», »Kristi person» själv, bli det vartill man »flyr», där man söker sin tillflykt, det man »sluter» sig till för att därigenom nalkas det Heliga självt, vigd och avskild från det profana.

Även mot dessa ting, som ge sig omedelbart och spontant ut från den religiösa känslan, uppstår misstro av två grunder. För det första därigenom, att man i teorien ensidigt moraliserar ett till arten religiöst moment. På den blotta *moralens* botten och gent emot en Gud, som väsentligen fattas som den personifierade sedliga världsordningen, ytterligare utstyrd med kärlek, äro alla dessa ting oanvändbara och egentligen störande. Det är här fråga om religiösa djupblickar, över vilkas rätt eller orätt det är svårt att disputera med en blott moraliskt men ej religiöst lagd människa. Hon kan aldrig rätt fatta dem. Men den som ingår på det för den religiösa känslan säregna och låter det bli medvetet inom sig, han kan uppleva dem i deras sanning, så snart han fördjupar sig i dem. Den andra grunden till misstro är försöken i dogmatiska arbeten att i *begreppsmässiga teorier* utveckla och göra till föremål för spekulationer dessa ting, som alla äro rena intui-

tioner, som alla bära en icke-begreppsmässig och känslomässig prägel, så att de slutligen förvandlas till »imputationslärans» hart när matematiska kalkyl med dess drastiska omräknande av »Kristi förtjänst» »syndaren» till godo, plus lärd undersökning, huruvida Gud därvid »fäller analytiska eller syntetiska omdömen».

* * *

Vi kasta ännu en gång en blick tillbaka på hela vår hittills varande undersökning. Vi sökte efter det irrationella i det gudomligas idé, som vår boks underrubrik anger. Med detta ord drives för närvarande nära nog en sport. Man söker efter »det irrationella» på nästan alla områden. Man besparar sig mestadels mödan att noga ange vad man menar med ordet, och subsumerar ej sällan de mest skiljaktiga saker därunder eller använder det i så vag allmänhet, att de mest olikartade ting kunna innefattas däri. Det rent faktiska gent emot lagen, det empiriska gent emot ratio, det tillfälliga gent emot det nödvändiga, det blinda gent emot det härledbara, det psykologiska gent emot det transcendentala, det a posteriori insedda gent emot det a priori bestämbara; makt, vilja och godtycke gent emot förnuft, kunskap och bestämdhet genom värde; impuls, instinkt och det undermedvetnas dunkla krafter gent emot insikt, reflexion och »förståndig planering», mystiska djup och rörelser i själ och mänsklighet, ingivelse, aning, djupblick, siargåva och till sist även de »ockulta krafterna», eller i största allmänhet tidens oroliga begär och allmänna jäsning, trevandet efter det oerhörda, förr ej sedda i diktning och bildande konst: Allt detta och annat mera kan vara »det irrationella» och prisas eller fördömes som den moderna »irrationalismen». Den som nu använder ordet, är skyldig att

säga vad han menar därmed. Det är det vi ha gjort i vårt inledningskapitel. Vi mena närmast med »det rationella» i det gudomligas idé det hos denna, som ingår i vårt begripande förstånds klara uppfattning, i de för oss välkända och definierbara begreppens sfär. Vi påstå för det andra, att under detta område av ren klarhet ligger ett dunkelt djup, som är otillgängligt för våra begrepp och som vi såtillvida kalla »det irrationella». Vårt sinne kan till exempel vara fyllt av en djup glädje, utan att vi för ögonblicket äro klara över glädjekänslans grund. Den är tillsvidare dunkel för oss. Men rikta vi vår uppmärksamhet därpå, besinna vi oss skarpt därpå, så blir den klar för oss. Föremålet kan nu av oss bestämmas, få namn och lyftas upp till klart begrepp, vi kunna ange vad och hur det är, som fyller oss med glädje. Ett sådant föremål betrakta vi då ej som något irrationellt. Men helt annorlunda är det med saligheten över det numinösas fascinans. Även vid starkaste spänning av uppmärksamheten lyckas det här ej att få in föremålets vad och huru på området för begripande förståelse. Det stannar kvar i det rent känslomässiga, obegripliga erfarandets oupplösliga dunkel. Och det kan blott antydas genom de tolkande ideogrammens notskrift. Det betyder för oss: det är irrationellt. Detsamma gäller nu för alla funna moment av det numinösa. Och uppenbarast för momentet av mirum. Som det »helt andra» undandrar det sig all sägbarhet. På samma gång nödgar det oss till ideogrammatiska utsagor, som kunna vara ej blott »över vårt förnuft» utan rent av paradoxa, det är mot vårt förnuft, ja, som kunna förlöpa inom sig själva i kärva antinomier och då äro det irrationella i dess skarpaste form. — På samma gång ställer oss det irrationella i denna mening en bestämd uppgift: nämligen den att ej slå oss till ro vid

dess blotta konstaterande och nu slå upp portarna för godtycket och det svärmande pratet utan att i en beteckning, som söker komma så nära som möjligt, söka precisera dess moment så skarpt som möjligt, så att det som svävat i ostadig företeelse som blott känsla, fixeras med konstanta tecken och vi få allmängiltighet och entydighet i vår utredning och åstadkomma sträng »lära», som gör anspråk på objektiv giltighet och är fast fogad, även om den arbetar med begreppssymboler i stället för med adekvata begrepp. Denna beteckning är alltså för oss en rent formell sådan, blott antitetisk och alltså blott provisorisk, som blir oss likgiltig, så snart vi lyckats komma på det klara med djupets »huru». Och detta lyckades oss i det numinösas ideogram, dess tolkningssymboler.

---

## KAPITEL 10.

### Det numinösas uttrycksmedel.

**1. Direkta.**

Det kan bidraga att kasta ljus över den numinösa känslans väsen, om man besinnar sig på dess yttre uttryckssätt och hur den meddelas och överflyttas från sinne till sinne. Den kan visserligen ej alls »överflyttas» i vanlig mening: den är ej »lärbar», kan endast väckas ur »anden». Man påstår ibland detsamma om religionen överhuvud och i sin helhet. Men med orätt. I den är ganska mycket lärbart, d. ä. möjligt att tradera i begrepp och överflytta i skolmässig undervisning. Blott icke denna dess bakgrund och botten. Denna kan blott vidröras, framkallas, väckas. Och detta minst genom blotta ord eller yttre tecken utan så, som stämning och känsla eljes överflyttas: genom reproducerad känsla och genom att känna sig in i det, som försiggår i den andres sinne. I högtidlig hållning, åtbörd, ton i rösten och min, i uttrycket för sakens sällsamma vikt, i den bedjande församlingens högtidliga samling och andakt lever mer därav än i alla de ord och negativa bestämningar, vi själva funnit. Dessa angiva ju aldrig föremålet på positivt sätt. De göra blott gagn försåvitt de åsyfta att beteckna ett föremål överhuvud och samtidigt sätta detta mot ett annat, från vilket det är skilt och som det på samma gång är överlägset över, t. ex. det osynliga, det eviga (= otidliga), det övernaturliga, det övervärldsliga.

Eller de äro helt enkelt ideogram för de egendomliga känsloinnehållen själva, som man då måste ha ägt för att förstå de förra. Det avgjort bästa medlet äro »heliga» situationer själva eller deras återgivande i åskådlig skildring. Den som ej får klart för sig, vad det numinösa är, när han läser Jesaja 6, han kan ej upplysas genom några uttrycksmedel. I teori, lära, ja t. o. m. predikan, när den ej höres, märkes vanligen intet därav, medan den muntliga framställningen kan vara alldeles genomdränkt därav. Ingen beståndsdel hos religionen behöver så som denna viva vox och levande fortledande gemenskap och personligt sammanhang. Redan Seuse säger om sådant överförande:

En sak bör man veta: Så olika det är, när man *själv hör* den ljuva klangen av ett ljuvt strängaspel mot när man blott hör talas därom, så olika äro de ord, som mottagas i den rena nåden och strömma ut ur ett levande hjärta genom en levande mun, mot samma ord, när de komma på det döda pergamentet... Ty på det sättet kallna de, jag vet icke hur, och förbli som rosor, som plockats. Ty då utplånas det älskliga sättet, som främst rör hjärtat. Och i det torra hjärtats torra jordmån bli de då mottagna[1].

Men även i form av viva vox är det blotta ordet maktlöst utan den tillmötes skyndande »anden i hjärtat», utan den mottagandes kongenialitet, utan detta »conformem esse verbo», som Luther säger. Och denna ande måste göra det bästa däråt. Men där den finnes, där räcker ofta en liten eggelse, en mycket avlägsen väckelse utifrån. Det är förvånande, hur litet som är nog och ofta i mycket otymplig och oredig form för att få anden till yttringar inifrån av bestämdaste,

[1] Seuse's deutsche Werke, hrg. Denifle, s. 309.

starkaste slag. Men där den »blåser», där äro de rationella uttrycken i ordets förkunnelse, ehuru de mest stamma från det allmänna själslivet överhuvud, själva mestadels nog kraftiga och tillräckliga för att genast stämma sinnet till den rätta tonen. Det de skematisera vaknar alldeles direkt och behöver knappast några hjälpmedel[1]. Den, som »i anden» läser skriften, lever i det numinösa, även när han saknar begrepp och namn därför, ja till och med när han ej skulle vara i stånd att analysera sin egen känsla och förtydliga för sig detta inslag isolerat.

**2. Indirekta uttrycksmedel.**

I övrigt äro medlen att uttrycka och framkalla den numinösa känslan indirekta, nämligen alla medlen att uttrycka besläktade eller liknande känslor från det naturliga området. Dessa känslor ha vi lärt känna. Vi skola genast återfinna dem, om vi besinna oss på vilka uttrycksmedel religionen verkligen av gammalt och överallt brukat.

Ett av de primitivaste, som så senare i stigande grad kännes som otillräckligt och slutligen förkastas som »ovärdigt», är helt naturligt det *fruktansvärda*, förskräckliga, ja det ruskiga (och ibland rent av det motbjudande). Emedan de däremot svarande känslorna ha starka motsvarigheter till känslan av tremendum, så bli dess uttrycksmedel indirekta uttrycksmedel för den icke direkt uttryckbara »bävan». Det gräsligt-fruktansvärda hos de primitiva gudabilderna och guda-skildringarna, som för oss nu för tiden ter sig ofta nog högst avskräckande, har på den primitive och naive, även nu för tiden och stundom även bland

[1] Jfr R. Otto, Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther, s. 86: »Wohl werden die Erfahrungen . . .»

oss, den avgjorda verkan att framkalla äkta känslor av äkta religiös bävan. Och å andra sidan verkar denna åter som starkaste eggelse att i fantasi och framställning frambringa det fruktansvärda. De hårda, stränga och delvis snarast fruktansvärda gamla byzantinska madonnabilderna egga många katoliker mer till andakt än de älskliga av Rafael. Alldeles särskilt kan detta drag iakttagas hos vissa indiska gudagestalter[1]. Durgā, Bengalens »stora moder», vars kult kan vara omgiven av ett sannskyldigt moln av djupaste andaktsrysningar, är i den kanoniska framställningen en verklig grinande djävul. Och denna blandning av fruktansvärd ryslighet och högsta helighet kan kanske studeras ännu renare i 11 boken av Bhagavad-Gītā. Visjnu, som dock är godheten själv mot sina troende, vill här visa sig för Arjuna i sin egentliga gudahöghet. Även här har sinnet som uttrycksmedel härför blott att tillgå det fruktansvärda och gräsliga, visserligen samtidigt genomträngt med det moment, vi strax skola tala om, det grandiosa[2].

Ty just på ett högre stadium träder nu det grandiosa eller det *upphöjda* som uttrycksmedel i det fruktansvärdas ställe. Så finna vi det i Jesaja 6 i en form, som ej kan överbjudas. Upphöjda äro här den höga tronen, den kungliga gestalten, det vida släpet på hans mantel, den högtidliga hovstaten av omgivande änglar. Medan det fruktansvärda småningom övervinnes, blir förbindelsen och skematiseringen med det upphöjda stående och bevarar sig som legitim in i de högsta formerna

---

[1] Så i några egendomliga former av indisk religion, aghora's.

[2] Ingenstädes kan det irrationella momentet hos orgé studeras bättre än i detta kapitel, som därför hör till religionshistoriens klassiska. (Återfinnes i svensk övers. av prof. K. F. Johansson i Söderbloms »Främmande religionsurkunder». — Ös:s anm.)

av religiös känsla: en hänvisning till att mellan det numinösa och det upphöjda finnes en förborgad släktskap, som är mer än en blott tillfällig likhet. Även Kants »Kritik der Urteilskraft» ger ett avlägset vittnesbörd därom.

Vad hittills sagts rörde vårt här ovan först funna moment hos det numinösa, som vi hade velat symbolisera med tremendum. Det andra hade sedan varit det mysteriösa. Och här träffa vi nu på den motsvarighet och det uttrycksmedel, som återgår i alla religioner och synes hart när oskiljaktigt från all religion och vars teori vi här kunna giva: *undret*. »Undret är trons käraste barn.» Lärde ej religionshistorien oss faktiskt detta så kunde vi a priori vänta oss och konstruera det utifrån det »mysteriösas» av oss funna moment. Ty intet kan anträffas inom känslornas naturliga område, som äger en så omedelbar, fast rent »naturlig» motsvarighet till den religiösa känslan av det osägbara, outsägliga, absolut andra, hemlighetsfulla som det oförstådda, ovanliga, gåtfulla, var och hur vi stöta på det. Särskilt det mäktiga oförstådda och det fruktansvärda oförstådda, som innesluta en dubbelmotsvarighet till det numinösa, nämligen till momentet av det mysteriösa och på samma gång till det av tremendum i båda dess angivna sidor. Kunna känslorna av det numinösa överhuvud framkallas genom naturliga likheter och sedan överföras på dessa, så måste det vara fallet här. Och så har det i själva verket varit överallt inom mänskligheten. Vad som oförstått och skrämmande rusade in på området av dess handlande, det hos naturförlopp, händelser, människor, djur eller växter som framkallade förvåning, häpnad eller förlamning, särskilt när det var förbundet med makt eller förfäran, det har undan för undan väckt

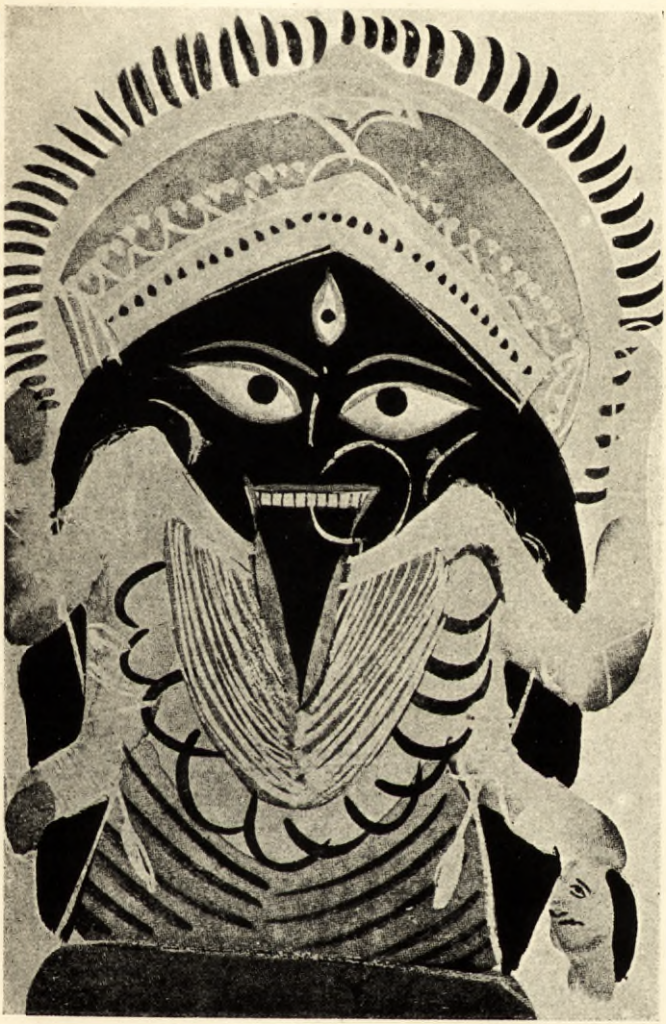
och tilldragit sig fruktan, det har blivit portentum, miraculum, prodigium. Så och endast så har undret uppkommit. Och omvänt, liksom här ovan tremendum för fantasi och framställning blev eggelse att utvälja det fruktansvärda till uttrycksmedel eller att skapa och uppfinna det, så vart det mysteriösa den naiva fantasiens mäktigaste eggelse att vänta, uppfinna, uppleva, berätta om undret, vart en aldrig vilande impuls till outtömlig uppfinning i myt, saga, legend, genomträngde rit och kult och är ända till nu för naiva människor i berättelse och kult den mäktigaste faktor, som håller den religiösa känslan levande. Även här är det i fortgången till högre utveckling, liksom vid det fruktansvärda, återutsöndringen av något som dock blott är utvärtes likt, när undret på ett mera luttrat stadium börjar blekna, när Kristus, Muhammed, Buddha enstämmigt avböja att vara »undergörare», när Luther underkänner »de yttre undren» som »gyckelunder» och »äpplen och nötter för barn» och när supranaturalismen till sist utsöndras ur religionen som något, som blott är likt men inte ett äkta skema för det numinösa.

På många andra sätt yttrar sig yttermera det mysteriösas attraherande av ting och moment, som ha motsvarigheter därtill genom att vara något oförstått. Men sitt tydligaste uttryck får detta i den eggelse, det halvt eller helt oförstådda kultspråket äger, och i dess otvivelaktigt faktiska förmåga att stegra den andäktiga bävan. De ålderdomliga, icke längre helt genomskinliga uttrycken i bibel och psalmbok även hos oss, den särskilda stämningskraften hos hallelujah, kyrieleis och sela, just därför att de äro »helt annorlunda» och oförstådda, latinet i mässan, som den naive katoliken alldeles icke känner som ett nödvändigt ont

utan som särskilt heligt, sanskrit i Kinas och Japans buddhistiska mässor, »gudarnes språk» i Homeros' offerritual och tusen andra ting höra hit. Hit hör också det halvt uppenbara, halvt förborgade i kulten hos mässa, grekisk liturgi och så många andra liturgier. Och häri finns till och med ett berättigat moment. Även de hopplockade rester av mässan, som återgå i våra lutherska ritualer, ha utan tvivel, just därför att deras anordning har så föga av regel och logisk ordning, just därigenom långt mer av det andäktiga hos sig än de efter välordnade skemata uppbyggda anordningarna hos nyaste praktiker, i vilka intet är tillfälligt och därför så betydelsefullt, intet oavsiktligt och därför väckande så mycken aning, intet stigande ur omedvetna djup och därför nödvändigt fragmentariskt, där intet genombryter »dispositionens» enhet och därför visar på högre sammanhang, där intet är pneumatiskt och gemenligheten ej heller har mycket av ande. Och vadan det stämningsväckande i alla dessa ting? Just från motsvarigheten av det icke helt förstådda, ovanliga, säregna (samtidigt genom sin ålder vördnadsvärda) till det mysteriösa självt, som de därigenom liksom sinnebilda och som de framkalla genom anamnesis av det liknande.

### 3. Uttrycksmedel för det numinösa i konsten.

I konsterna är nästan överallt det verksammaste framställningsmedlet för det numinösa det upphöjda. Särskilt i byggnadskonsten och tidigast, synes det, i denna. Man kan knappast undgå det intrycket, att redan på den megalitiska tiden detta moment började vakna. Om än uppställandet av jättestora stenblock, råa eller huggna, enstaka eller i väldiga ringar, ursprungligen kunna ha haft till mening att massivt ma-



Durgā.

gasinera det numinösa på magiskt sätt, att lokalisera det och så trygga det åt sig, så var motivförvandlingen här dock genast alltför kraftigt provocerad för att ej inträda tidigt. Den dunkla känslan för högtidlig storhet liksom för pompös, upphöjd gest är ju en rätt ursprunglig, just hos den primitiva människan vanlig känsla. Och när man i Egypten byggde mastabas, obelisker och pyramider, var detta stadium tvivelsutan nått. Att uppbyggarna av dessa tempel, av denna sfinx i Gizeh, som låta känslan av det upphöjda och, ledsagad därav, känslan av det numinösa springa fram ur själen nästan som en mekanisk reflex, själva även vetat om det och velat det, är nog otvivelaktigt[1].

Vi säga vidare om månget byggnadsverk och om mången sång, om en formel, en följd av åtbörder eller toner, alldeles speciellt också om vissa alster av smyckande eller dekorerande konst, om vissa symboler, emblem, ranke- eller linjeföringar, att de göra ett »rent av m a g i s k t» intryck, och vår känsla antar rätt säkert det magiskas stil och säregenhet även under de mest skilda villkor och förhållanden. Ovanligt rik och djup i fråga om magiska intryck är framför allt den av taoism och buddhism bestämda konsten i Kina, Japan och Tibet. Och till och med en oövad känsla hittar lätt och snart detta inslag. Beteckningen »magisk» är här riktig även i historisk mening. Ty detta formspråk härstammar verkligen ursprungligt från egentligt magiska föreställningar, tecken, hjälpmedel och förrättningar. Men av denna historiska förknippning är intrycket självt helt oberoende. Det inträder,

[1] Med avs. på måleriet, jfr Oscar Ollendorff: Andacht in der Malerei, Leipzig 1912. — Till det numinösas uttryck i l j u d jämföre man den lärorika studien av W. Matthiessen: »Das Magische der Sprache im liturgischen Kirchengesang», Hochland, XV, häfte 10.

även om man intet vet därom: ja just då allra starkast och obrutnast. Det råder intet tvivel om att konsten här har medel att utan reflexion frambringa ett alldeles särartat intryck, nämligen just av det »magiska». Men nu är det »magiska» endast en dämpad och försvagad form av det numinösa, och samtidigt en råform därav, som odlas och förklaras i den stora konsten. Och då får man ej längre tala om det »magiska». Då möter oss snarare det numinösa självt i sin irrationella styrka och sin förmåga att gripa och rycka med i väldiga rytmer och vibrationer. Detta gäller kanske om ingen konst så helt och fullt som om Kinas stora landskaps- och helgonmåleri i Tang- och Sungdynastiens klassiska tider. Otto Fischer säger därom:

»Dessa verk höra till det djupaste och upphöjdaste, som mänsklig konst någonsin skapat. Den som försänker sig i dem, spårar bakom dessa vatten och dimmor den hemlighetsfulla andedräkten av det urgamla tao, det innersta varats upp och ned. Mången djup hemlighet ligger förborgat uppenbar i dessa bilder. Vetandet om »intet», vetandet om »tomheten», vetandet om himmels och jords tao, som också är människohjärtats tao, ligger i dem. Och så te de sig trots sin eviga rörlighet så djupt avlägsna och stilla, som andades de gömda under ett hav.»[1]

För oss västerlänningar torde gotiken framträda som den numinösaste konsten och närmast för sin upphöjdhets skull. Men det räcker ej till. Det är en förtjänst av Worringer att i sitt verk »Probleme der Gotik» ha uppvisat, att det säregna intrycket av gotiken ej beror på dess upphöjdhet ensamt utan på ett inslag och arv av urgammal magisk formgivning, som

[1] Otto Fischer, Chinesische Landschaft, i »Das Kunstblatt», januari 1920.

han söker historiskt härleda. Och så är för honom intrycket av det gotiska huvudsakligen magiskt. Att han härmed är det rätta på spåren, är säkert, alldeles oberoende av det riktiga i hans historiska härledningar. Gotiken äger något »trolskt» i intrycket, och det är mer än intrycket av det upphöjda. Men å andra sidan: Ulmermünsterns torn är absolut ej längre magiskt, det är numinöst. Och vad som gör skillnaden mellan det numinösa och det magiska, blir förnimbart just med hjälp av den sköna avbildning, Worringer ger av detta underverk. Gärna må likvisst ordet »magisk» få behålla sin giltighet som beteckning för den stil och de uttrycksmedel, genom vilka intrycket av det numinösa här kommer till stånd, då envar väl torde ta det tillräckligt djupt inför ett så stort ämne.

Det upphöjda, även det blott magiska, är, hur starkt det än verkar, alltid blott indirekta framställningsmedel för det numinösa inom konsten. Av direkta medel har den bland oss i Västerlandet blott två och de äro betecknande nog själva negativa; de äro *mörkret* och *tystnaden*[1]. Mörkret måste vara sådant, att det höjes genom en kontrast och därigenom göres än mer påfallande: det måste självt stå i begrepp att övervinna en rest av ljus. Först ljusdunklet är »mystiskt». Och dess intryck fulländas, när det förbinder sig med det »upphöjdas» hjälpmoment. Ljusdunklet, skymmande i höga hallar, under grenarna av en hög trädrad, sällsamt livat och satt i rörelse genom det mysteriösa spelet av

---

[1] Herr, rede Du allein
Beim tiefsten Stillesein
Zu mir im Dunkeln
beder Tersteegen. Och på ett annat ställe:
O hohe Majestät, die Du erhaben wohnest
In stiller Ewigkeit, im dunklen Heiligtum.

halvdagrarna, har alltid talat till själen, och tempel-, moské- och kyrkobyggare ha gjort bruk därav.

I tonernas språk motsvaras detta av *tystnaden.*

»Jahve är i sitt heliga tempel,
Hela jorden vare stilla inför honom.»

Vi och sannolikt redan sångaren veta ej mer av att detta »vara stilla» en gång har »historiskt-genetiskt» framgått ur »eufēmeîn», d. ä. ur rädslan för att bruka ominösa ord och därför hellre helt tiga stilla. Vi och psalmsångaren och Tersteegen i hans:

Gott ist gegenwärtig,
Alles in uns schweige,

känna nödgandet till tystnad av ett annat motiv och ett helt självständigt sådant. Hos oss är det en omedelbar verkan av själva känslan av »numen præsens». Och den »historiskt-genetiska» kedjan förklarar ej heller här det på ett högre utvecklingsstadium inträdda och föreliggande. Men nu äro väl ändå psalmsångaren och Tersteegen och vi själva ej mindre tilldragande ämnen för religiös själsforskning än de »primitive», som öva sin »eufēmía».

Jämte tystnad och mörker känner konsten i Österlandet ett tredje medel för starkt numinöst intryck: det tomma och det vida tomma. Det vida tomma är så att säga det upphöjda i horisontalplanet. Den vidsträckta öknen, den gränslösa, likformiga steppen äro upphöjda och utlösa som eggelse genom känsloförbindelse även inom oss en anklang av det numinösa. Den kinesiska byggnadskonsten, som konst att anordna och gruppera byggnaderna, brukar detta med vishet och djup verkan. Den når intrycket av det högtidliga icke genom höga hallar eller imponerande verti-

kaler, men det finns väl ingenting högtidligare än den stilla vidden av de planer, gårdar och förgårdar, den använder. Det starkaste exemplet är Ming-kejsarnes gravbyggnader vid Peking och Nanking, som indraga den tomma vidden hos ett helt landskap i anordningen. Ännu intressantare är det tomma i det kinesiska måleriet. Här finns rent av en konst att måla det tomma, att göra det förnimbart och på mångfaldigt sätt variera detta säregna tema. Det finns ej endast bilder, på vilka »nästan ingenting» är, det hör ej blott till stilen att med knappaste streck och medel göra starkaste intryck, utan vid många bilder, särskilt sådana som sammanhänga med kontemplation, får man intrycket att det tomma självt är målat föremål och ett huvudföremål. Vi förstå detta endast när vi minnas det som ovan sagts om »intet» och »det tomma» hos mystikerna och om de »negativa hymnernas» trollmakt. Liksom mörkret och tystnaden så är det tomma en negation, men en sådan som avlägsnar allt »detta och här» för att det »helt andra» skall bli akt[1].

Ett positivt medel att uttrycka det heliga har ej heller musiken, som annars kan ge mångfaldigaste uttryck åt alla känslor. Förvandlingens ögonblick, det heligaste, numinösaste momentet i mässan, uttrycker även den mest fulländade mässmusik blott genom att tystna, tystna absolut och länge, så att tystnaden får så att säga fullständigt klinga ut. Och det väldiga andaktsintrycket i detta »vara stilla inför Herren» når den annars ej närmelsevis. Det är lärorikt att pröva Bachs H-moll-mässa från denna synpunkt. Dess mest mystiska del är, som vanligtvis i mässtonsatserna, »Incar-

[1] Jfr också de fina utredningarna av Wilhelm om »icke-vara» och »tomheten» hos Laotse. I R. Wilhelm, Laotse, Vom Sinn und Leben. Diederichs, Jena 1911, s. XX.

natus». Verkan ligger här i att fugeringen insättes efter vartannat, tvekande, sakta nynnande, tonande ned till pianissimo. Med återhållen andedräkt, halvhögt och med dessa högst sällsamma, sjunkande tongångar i förminskade terser, dessa avstannande synkoper och detta upp- och nedstigande i underliga halvtoner, som återge den bävande häpnaden, antydes mysteriet mer än det utsäges. Och därmed når här Bach sitt mål bättre än vid »Sanctus». Denna är väl ett ojämförligt mera lyckat uttryck för Den, som äger »kraften och härligheten», en brusande triumfkör av fulländad, absolut kungagloria. Men den är helt och hållet fjärmad från stämningen hos de textord, som ligga till grund för tonsatsen, som hämtats från Jes. 6 och som tondiktaren alltså bort tolka i enlighet därmed. Att seraferna betäckte sitt ansikte med två av sina vingar, kan ej märkas av denna praktsång. Den judiska traditionen däremot har väl vetat, vad det gällde:

»Alla väldige i höjden *viska sakta:* Jahve är konung»,

så heter det i den storslagna hymnen Melek eljōn på nyårsdagen. Mendelssohn träffar med fin uppfattning punkten i sin komposition av psalm 2, i vers 11: »Tjänen Herren med fruktan och fröjden eder med bävan». Här ligger uttrycket för saken mindre i själva musiken än i dess dämpande, återhållande, man skulle vilja säga dess blyghet, något som Berliner domkören vid detta ställe förstår att mästerligt återge. Och såvitt musiken överhuvud kan träffa saken, träffas den av Berliner madrigalkören i Populeus av Thomas Luiz. Här sjunger den första kören trisagiot: agios o theos, agios ischiros, agios athanatos, varpå den andra körens latinska tolkning svarar i växelsång: Sanctus Deus, sanctus fortis, sanc-

tus immortalis. Även detta svar dallrar av dämpad skälvning. Men trisagiot självt, svävande genom rummet som en viskning i pianissimo från osynliga sångare i en fjärran bakgrund, är visserligen en fast fulländad återgivning av scenen i Jes. 6.

---

## KAPITEL 11.

### Det numinösa i Gamla testamentet.

Röra sig redan i all religion överhuvud känslorna av det irrationella och numinösa, sker det dock främst i den semitiska och mest i den bibliska. Det mysteriösa lever och rör sig här starkt i föreställningarna om det dämoniska och änglalika, varav denna värld är omgiven, överskyggad och genomträngd som av det »helt andra», det blir mäktigt i väntan på den yttersta tiden och i gudsrikesidealet, som ställer sig mot det naturliga dels som det i tiden tillkommande, dels som det eviga men alltid som något av absolut underbar natur och något »helt annat», och det utpräglar sig i väsendet hos Jahve och Elohim, som också är Jesu »himmelske Fader» och som sådan ej mister utan »uppfyller» sitt Jahve-kynne.

Det lägre stadiet av numinös känsla som dämonisk bävan är hos profeter och psalmister för länge sen övervunnet. Men då och då anklingar det dock, särskilt i den äldre berättelselitteraturen. Berättelsen i 2 Mos. 4: 24—26, om hur Jahve i sin »orgē» överfaller Mose om natten och står honom efter livet, bär ännu i hög grad denna karaktär. På oss gör den ett nästan vidskepligt spökaktigt intryck. Och från ståndpunkten av utvecklad gudsfruktan ge dessa och liknande berättelser lätt intryck av att vad här föreligger ej alls är religion utan förreligion, simpel dämonrädsla o. dyl. Men här råder ett missförstånd. »Simpel dämonisk

rädsla» skulle hänföra sig till en »dämon» i ordets trånga mening som likbetydande med djävul, alf eller troll och motsatt theîon. Men en sådan dämon har ej varit genomgångspunkt och led i den religiösa känslans utvecklingskedja, lika litet som »spöket». Han är liksom detta en apokryfisk avläggare av den numinösa känslans fantasibildningar. Från en sådan dämon får skiljas »daímōn» i en långt allmännare mening, vilken själv ännu ej är någon gud men ännu mindre någon motgud utan en »förgud», ett ännu bundet, hämmat lägre stadium av numinet, varur småningom »guden» i högre gestalt framväxer. En efterklang av detta stadium ha vi framför oss i nämnda berättelser.

Och vidare: för att här förstå verkliga förhållandet kunna två hänvisningar vara till nytta. Främst till vad tidigare sagts om det fruktansvärdas förmåga att draga till sig och uttrycka den numinösa känslan. Men för det andra följande. Den, som är starkt musikaliskt anlagd men ännu är oskolad och nybegynnare, kan bli saligt hänryckt av tonerna från en säckpipa eller ett positiv. Båda bli honom kanske outhärdliga, när han fått musikalisk utbildning. Men besinnar han sig på det kvalitativa hos sin tidigare och sin nuvarande upplevelse, måste han märka, att samma sida av hans själsliv är verksam i båda och att intet språng till det nya ägt rum, när hans musikkänsla lyfte sig till en högre gestalt, utan ett förlopp som vi kalla *utveckling* eller *mogning,* utan att vi äro i stånd att uttala mycket om dess art. Skulle vi nu få höra Kungfutses musik, skulle den för oss troligen bara vara en serieföljd av sällsamma ljud. Och dock talar han om musikens makt över sinnet på ett sätt, som vi ej förmå bättre än i dag, och träffar de moment av dess intryck, som vi också måste erkänna. Det märkligaste

i detta avseende är många naturfolks begåvning för och förmåga att lätt uppfatta vår musik, som de snabbt och med förtjusning ta emot, utöva och njuta, när den kommer till dem. Denna begåvning flög ej genom någon heterogoni, epigenesis eller andra mirakel in i dem i det ögonblick, då musiken kom till dem, utan var helt enkelt till, som natur-»anlag», framträdde inifrån och utvecklade sig ur det givna anlaget då, när eggelsen stötte på det. Och det hade framträtt som ett och detsamma redan tidigare i rå, primitiv form och yttring. Även denna »råa, primitiva» form av musik kunna vi med utvecklad musiksmak ofta knappt eller icke alls känna igen som verklig musik, och dock var den en yttring av samma drift, samma själsliga moment. Alldeles motsvarigt är det nu, då den nutida »gudfruktige» har svårt att i berättelsen 2 Mos. 4 återfinna det med hans känsla besläktade eller över huvud icke känner igen det. — Detta är en synpunkt, som man i fråga om de »primitives» religion får försiktigt men mera allmänt än hittills ta hänsyn till. Det kan väl dragas falska slutsatser därav, och faran att förväxla utvecklingens lägre stadier med dess högre och förminska avståndet är stor nog. Men den totala utmönstringen av denna synpunkt är ännu farligare och tyvärr mycket allmän[1].

Nyare forskare försöka att finna ut en skillnad mellan Jahve, den stränge, och Elohim, den patriarkaliske och förtrogne. Och detta försök har något mycket övertygande. Enligt Söderbloms antagande skall »ansatsen därtill»[2] vara den, att Jahveföreställningen utgått från »animistiska» föreställningar. Jag bestrider

[1] I detta hänseende ger Marett viktiga nya insikter.

[2] Blott »ansatsen därtill», ej den fulla Jahveföreställningen själv.

ej de »animistiska» föreställningarnas betydelse för religionens utvecklingsförlopp. Jag går i det avseendet till och med ännu längre än han, som blott kan förklara dem som en art av primitiv »filosofi» och alltså egentligen borde utsöndra dem från området för egentlig religiös fantasibildning överhuvud. Att animistiska föreställningar, där de bildats, kunnat vara ett betydelsefullt led i »kedjan av eggelse», nämligen för att förlossa och frigöra den numinösa känslan från det moment av »väsen», som dunkelt ligger däri, skulle passa mycket nära in på mitt eget antagande. Men vad som skiljer Jahve från El-Sjaddaj-Elohim är ej, att den förre är »anima», utan att hos honom det numinösa överväger över det förtroget-rationella, hos den senare tvärtom — en skillnad efter vilken gudatyper även i allmänhet kunna särskiljas. Och det kan blott bli tal om att det numinösa momentet träder tillbaka, icke att det saknas hos Elohim. Den äkta numinösa berättelsen om gudsuppenbarelsen i den brinnande busken och den typiska versen i 2 Mos. 3: 6:

»Då skylde Mose sitt ansikte, ty han fruktade för att se på Elohim»,

är elohistisk. —

Den rika mängd av enstaka hithörande drag hos Gamla testamentets gudsföreställning, som ytterligare kunde anges, har givits så utförligt i den religionshistoriska handordboken »die Religion in Geschichte und Gegenwart», band 2, s. 1530 ff. och 2036, att här helt enkelt kan hänvisas dit. — Med Moses vördnadsvärda religion börjar sedan i stigande mått processen av det numinösas försedligande och allmänna rationalisering och dess uppfyllande till »heligt» i egentlig och full mening. Den fulländas i profetian och

i evangeliet. Och häri ligger den bibliska religionens särskilda adel, som låter den med rätta göra anspråk på att vara allmän världsreligion redan på den andre Jesajas stadium. Redan här framträder dess tydliga överlägsenhet över t. ex. Islam, vars Allah ensidigt är »numen» och noga sett egentligen Jahve i hans förmosaiska form i förstorad gestalt. Men sådant försedligande och rationaliserande är ej det numinösas övervinnande utan övervinnande av dess ensidiga övervägande. Det sker hos och med numinet och omfattas därav.

Ett exempel på båda momentens intima förening är Jesaja. Vad som anklingade i hans kallelsevision, Jes. 6, genomtränger med förnimbar styrka hela hans förkunnelse. Och intet är härför så betecknande som att det är just hos honom som uttrycket »Israels Helige» blir konstant som älsklingsuttryck för gudomen och överväger andra uttryck med sin hemlighetsfulla styrka. Det är likadant i den jesajanska traditionen i de »deuterojesajanska» skrifterna, Jes. 40—66. Visst ha vi, om någonsin, hos andre Jesaja att göra med den begreppsmässigt klara allmaktens, godhetens, vishetens, trohetens Gud. Men dessa äro dock endast predikat till den »Helige», vars sällsamma namn även andre Jesaja femton gånger upprepar och alltid på ställen, där det är särskilt verkningsfullt.

Besläktade uttryck jämte Jahves »helighet» äro hans »förgrymmelse», hans »nitälskan», hans »vrede», den »förtärande elden» o. s. v. De avse alla ej blott hans vedergällande rättfärdighet, inte blott den temperamentsfullt-aktive, i starka »páthē» levande Guden överhuvud, utan allt detta men samtidigt omvärvt och genomträngt av hans irrationella gudaväsens tremendum och majestas, mysterium och augustum.

Och detta gäller också om uttrycket »den levande Guden». Egenskapen »levande» har förnimbar släktskap med hans »nitälskan» och yttrar sig i denna liksom i alla hans »páthē» överhuvud[1]. Genom sitt »liv» är denne Gud skild från allt blott »världsförnuft», är han denna i sista hand irrationella väsenshet, varöver ej kan filosoferas, sådan han lever i medvetandet hos alla Gamla och Nya förbundets profeter och budbärare. Och när man senare kämpat mot »filosofguden» och för den »levande» Guden och vredens och kärlekens och affekternas Gud, har man alltid omedvetet samtidigt skyddat det bibliska gudsbegreppets irrationella kärna mot dess ensidiga rationalisering. Och såtillvida hade man rätt. Orätt hade man och sjönk ned i antropomorfism, när man försvarade vreden och affekterna i stället för »Vreden» och »Affekterna», när man icke förstod deras numinösa karaktär utan ansåg dem för »naturliga» predikat, endast

---

[1] Jfr 5 Mos. 5: 26:

»Ty vem finnes väl bland allt kött, som kan, såsom vi hava gjort, höra den levande Gudens röst tala ur elden och dock bliva vid liv?»

Vidare: Jos. 3: 10. — 1 Sam. 17: 26, 36. — 2 Kon. 19: 4. — Jes. 37: 4, 17. — Jer. 10: 10:

»Han är en levande Gud...; för hans förtörnelse bävar jorden, och folken kunna icke uthärda hans vrede.»

Jer. 23: 36. — 2 Mackab. 7: 33. — Mt. 26: 63 (eden vid den levande Guden, den förskräcklige och fruktansvärde). — Hebr. 10: 31:

»Det är förskräckligt att falla i den levande Gudens händer.» —

I idéerna om den hämnande Guden fulländas den gammaltestamentliga föreställningen om det fruktansvärda och levande. Dess hårdaste uttryck är den nästan förfärliga bilden av »vintramparen», Jes. 63: 3:

»Jag trampade dem i min vrede, trampade sönder dem i min förtörnelse. Då stänkte deras blod på mina kläder, och så fick jag hela min dräkt nedfläckad.» —

Den fruktansvärda bilden återkommer i Nya testamentet, i Uppenb. 19: 15:

»Han trampar Guds stränga vredes vinpress.»

absolutifierade, i stället för att inse, att de blott kunna gälla som ideogrammatiska beteckningar för något irrationellt, som blott antydande känslosymboler.

Sin fantasispännande och uppeggande kraft visar det numinösa i sitt moment av mysteriosum särskilt hos Hesekiel. Hesekiels drömmar och bilder, hans fantastiska utmålning av Jahves väsen och av hans hovhållning höra hit. I sin bredd och sin avsiktligt omhuldade fantastik äro de samtidigt exempel och mönster för hur den religiösa driften till det mysteriösa börjar bli apokryfisk, en utveckling, som framgår efter förut anförda motsvarigheter till det sällsamma, underliga, mirakulösa och fantastiska. När känslan av det mysteriösa får verka ut och växa fritt, så banar den vägen till undret, underlustan, legenden, den apokalyptiska och mystiska drömvärlden: allt visserligen utstrålningar av det religiösa självt men brutet i ett grumligt medium, ett surrogat för det äkta, som slutligen ändar vulgärt och med sina utväxter överdrager den rena känslan av mysteriet självt och hindrar det att verka omedelbart och rent.

Men i sällsam renhet återfinna vi det mysteriösas moment i kapitel 38 ff. av Jobs bok, som väl tillhöra religionshistoriens märkligaste överhuvud. Job har gått till rätta med sina vänner mot Elohim och uppenbart behållit rätten mot dem. De måste tystna inför honom. Då uppenbarar sig Elohim själv för att själv föra sitt försvar. Och han för det så, att Job bekänner att han är övervunnen, verkligen och med rätta övervunnen, ej endast tvingad till tystnad genom enkel övermakt. Ty han bekänner:

»Därför tager jag det tillbaka och ångrar mig, i stoft och aska.»

Detta är ett vittnesbörd om att han i sitt inre är overbevisad men icke att han resignerar och sjunker vanmäktig samman inför blotta övermakten. Här föreligger ingalunda blott den stämning, som Paulus låter anklinga i Rom. 9: 20:

»Icke skall verket säga till sin mästare: 'Varför gjorde du mig så?' Har icke krukmakaren den makten över leret, att han av samma lerklump kan göra ett kärl till hedersamt bruk, ett annat till mindre hedersamt?»

Man missförstode stället hos Job, om man tydde det så. Inte resignation och omöjligheten att rättfärdiga Gud förkunnas i Job 38, utan just ett hållbart Gudsförsvar skall givas, ett sådant som är bättre än Jobs vänners, och ett som är i stånd att överbevisa till och med en Job, och ej blott överbevisa, utan att innerst stilla hans av tvivel ansatta själ. Ty i själva den sällsamma upplevelse, som strax kommer Job till del genom Elohims uppenbarelse, ligger på samma gång redan en inre avspänning av hans själavånda och en vunnen frid. Denna vunna frid skulle ensam räcka till som lösning av problemet även utan Jobs rehabilitering i kap. 42, som blott är ett påbröd på den egentliga likviden. Men vad är detta sällsamma moment, som här på samma gång verkar Guds rättfärdigande och Jobs försoning?

I Elohims tal anklingar på en gång ungefär allt, som man självfallet skulle vänta utifrån sakläget: åberopande av och hänvisning till Elohims överlägsna makt, hans höghet och storhet, även hans överlägsna vishet. Den senare skulle genast ge en plausibel, rationell lösning av hela problemet, om den t. ex. utfördes i satser som: »Mina vägar äro högre än edra vägar. Med mitt handlande och görande har jag syften, som Ni icke förstå» — till exempel syftet att

pröva och luttra den fromme eller ändamål för det hela överhuvud, vari den enskilde måste inordna sig med sitt lidande. Utifrån rationella begrepp törstar man bokstavligen efter en sådan utgång av samtalet. Men intet sådant sker. Och kapitlets mening är visst icke att ge överväganden och lösningar av denna teleologiska art. Ytterst åberopar det något helt annat än som kan uttömmas i rationella begrepp: underbarheten själv, som ligger över allt begrepp, även ändamålsbegreppet, mysteriet i ren, irrationell gestalt. Härom tala alla de härliga exemplen ett mycket tydligt språk. Örnen, som bor på klippan, på klippans spets och på branta berget, som spanar efter sitt byte, vars ungar frossa på blod, »och där slagna ligga, där finner man honom», är sannerligen intet exempel på teleologisk vishet, som »bereder allt klokt och fint». Denna örn är tvärtom det sällsamt underbara, i vilken det underbara hos hans skapare självt blir åskådligt. Och likaså strutshonan med sina gåtfulla instinkter. Som hon här skildras, är hon sannerligen snarast ett crux för den »rationella» betraktelsen, och efter ändamål kommer man icke långt med henne:

Strutshonans vingar flaxa med fröjd,
Men vad modersömhet visa väl hennes pennor,
hennes fjädrar?
Åt jorden överlåter hon ju sina ägg,
Hon bryr sig ej om att en fot kan krossa dem,
Hård är hon mot sin avkomma, såsom vore den
ej hennes.
Ty Gud har gjort henne glömsk för vishet,
Han har ej tilldelat henne förstånd.

Och likaså vildoxen och vildåsnan: djur, vilkas fulländade »dysteleologi» skildras verkligt praktfullt, men

som med sina hemlighetsfulla instinkter, sitt gåtfulla uppförande äro lika underbara och gåtfullt-symboliska som stengeten och hinden och som »visheten» i de mörka molnen och som »förståndet» hos järtecknen i luften, som hemlighetsfullt komma och gå, uppstå och försvinna, framdrivas och formas, eller som de sällsamma Sjustjärnorna högt uppe på himmelen och Orion och Björninnan med hennes ungar. — Man menar, att skildringarna av flodhästen och krokodilen äro senare interpoleringar. Kanske med rätta. Men då måste dock erkännas, att interpolatorn väl uppfattat hela avsnittets syftning. Han ger blott krassaste uttryck åt vad alla övriga exempel också säga. Medan de ge portenta, ger han monstra. Men det monströsa är just det mysteriösa i dess krasshet. Visst vore dessa båda varelser de olyckligaste exempel man kunde finna ut på en gudomlig »vishet» som en den där sätter »ändamål». Men det absolut häpnadsväckande, det nästan dämoniska, det helt ofattliga, det gåtfullt-lekande hos den eviga skaparmakten, det hos den som ej kan uträknas, det »fullständigt andra», som hånar allt begripande, men som dock griper själen i alla dess djup; som fascinerar och samtidigt fyller med djupaste erkännande — det uttryckes mästerligt i dessa exempel, liksom i alla föregående, och i ställets hela sammanhang, mening och innebörd överhuvud[1]. »Mysteriet» är åsyftat; och på samma gång som ett fascinans och ett augustum. Dessa två leva också här icke i tydliga begrepp utan i tonen, i entusiasmen, i det rytmiska i hela utförandet självt. Och på dem riktar sig hela avsnittets syftning. I dem ligger Guds rättfärdigande

[1] Man kan ej neka, att flodhäst och krokodil, dessa naturens monstra, fortfarande även för oss ha en viss ruskig uppbygglighet. Sannskyldiga djävulsdjur äro de åtminstone.

liksom Jobs vunna frid och själaro. Ty det blotta »mysteriet» ensamt vore ju endast den nyss nämnda »absoluta obegripligheten». Men den kunde på sin höjd slå Job på munnen, men icke överbevisa honom invärtes. Fastmer förnimmes ett outsägbart, positivt egenvärde liksom ock ett relativt värde hos det obegripliga. Mirum är tillika ett admirandum och adorandum. Detta värde harmoniseras ej med tankar hämtade från mänskligt, fattbart ändamåls- och meningssökande och anpassas ej efter dem. Det kvarblir i sin hemlighet. Men i det det blir förnimbart, är ändå på samma gång Elohim rättfärdigad och Jobs själ stillad.

[Vi finna ett fullständigt äkta motstycke till denna Jobs upplevelse hos en helt modern författare, inbäddat i en novellistisk berättelse men av djup verkan. Max Eyth berättar i sin novell »Berufstragik» i samlingen »Hinter Pflug und Schraubstock» hur den väldiga bron över Ennoviken byggdes. Djupgående tankearbete, hängivnaste yrkesflit hade skapat detta byggnadsverk, ett under av meningsfyllt, ändamålsfyllt mänskligt arbete. Det är färdigt, trots ändlösa svårigheter, jättelika hinder. Det står där och trotsar storm och böljor. Då rasar en virvelstorm och — kastar ned byggnadsverk och byggmästare i djupet. Det fullständigt meningslösa tyckes triumfera över det meningsfullaste, liksom »ödet» tyckes gå likgiltigt fram över skuld och förtjänst. Berättaren återger, hur han uppsöker den hemska skådeplatsen och återvänder därifrån:

»När vi uppnått slutet av bron, hade blåsten nästan avstannat. Högt över oss var himmelen blågrön och skrämmande klar. Bakom oss, lik en stor öppen grav, låg Ennoviken.

Livets och dödens herre svävade över vattnen i stilla majestät.

Vi förnummo honom, som man känner sin hand. Och den gamle mannen och jag knäböjde inför den öppna graven och inför honom.»

Varför knäböjde de? Varför måste de knäböja? Inför virvelstorm och blind naturmakt, ja, även inför den enbart allsmäktige knäböjer man ej. Men inför den helt obegripna, uppenbarade-icke-uppenbarade hemligheten knäböjer man, med stilla sinne, kännande dess huru och däri dess rätt.]

---

## KAPITEL 12.

### Det numinösa i Nya testamentet.

I Jesu evangelium fulländades den dragning till rationalisering, försedligande och förmänskligande av gudsidén, som levde från äldsta tider av gammalisraelitisk tradition och främst hos profeter och psalmister och här allt rikare och fullständigare genomträngde det numinösa med klara och djupt rationella känslovärdens predikat. Och så framgick denna, av intet annat överbjudbara »Gud-Faderstro», som kristendomen äger. Blott att det även här vore förfelat att anta, att denna rationalisering vore en utsöndring av det numinösa. Det är ett missförstånd, vartill man ledes genom den nutida alltför plausibla teckningen av »Jesu Gud-Faderstro», som säkert ej alls motsvarar den första församlingens stämning. Man kan misskänna detta endast om man berövar Kristi förkunnelse det den helt och hållet och från början vill vara: »evangeliet om riket». Men »riket» är — därtill hänvisar oss ju den nyaste forskningen med all avgjordhet contra alla rationalistiska avvikelser — den absolut underbara storheten, det mot allt det nuvarande och hitsidiga motsatta, »helt andra», »himmelska», kringvärvt och kringskuggat av alla äkta motiv av »religiös bävan», det »fruktansvärda» och det »tjusande» och det »höga» (das Erlauchte) hos det mysteriösa självt. Och från detta och dess så-vara utflödar färg, stämning, ton till allt som träder i relation därtill, till dem, som förkunna det,

till dem, som förbereda det, till liv och vandel, som äro dess förbetingelser, till ordet om riket, till församlingen, som väntar och ernår det. Allt blir »mystifierat», det är, allt blir numinöst. Detta visar sig mest drastiskt i självbeteckningen hos dem, som tillhöra dess krets: de nämna sig själva och varandra med den numinösa terminus technicus: »de heliga». Att detta ej betyder de sedligt fullkomliga är väl utan vidare klart. Det är fastmer de människor, som höra samman med »den yttersta tidens» mysterium. Det är den klara, helt entydiga motsatsen till de »profana», vilken mött oss tidigare. Därför kunna de också längre fram rent av kalla sig »ett folk av präster», en beteckning på en »vigd» sakral skara. Men förbetingelsen för allt detta var given med evangeliet självt och dess anspråk att förkunna det kommande riket.

Men herren i detta rike är den »himmelske Fadern». Som dess herre är han ej mindre »helig», numinös, hemlighetsfull, qādosj, hagios, sacer och sanctus än sitt rike, utan långt mera, och allt detta i absolut mått, och han är i denna riktning höjdpunkten och uppfyllelsen av allt det, som Gamla förbundet ägde av »kreaturlighetskänsla», av »helig bävan» och liknande. Det är att omdikta Jesu evangelium till en idyll, om man misskänner detta. Att dessa moment ej förekomma direkt i form av särskilda »läror» hos Jesus, har sin grund i de omständigheter, som vid flera tillfällen angivits. Och för övrigt, hur skulle han kommit på tanken att »lära» det som var självklart för varje jude och särskilt varje rikstroende: att Gud var »den Helige i Israel!» Han hade att lära och förkunna vad som icke var självklart utan hans allra originalaste upptäckt och uppenbarelse: att just denne Helige var en himmelsk »fader». Denna synpunkt måste i hans »lära»

vara allt, så mycket mer som den motsättning, vari han ställde sig, måste driva fram just denna synpunkt skarpt i förgrunden. Ty den historiska motsats, som framdrev evangeliet som motpol, var fariseismen med dess träldom under lagen och var Johannes med hans kärva asketiska uppfattning av gudsbegreppet. Emot båda dessa blev evangeliet om barnaskap och faderskap funnet såsom det ljuvliga oket och den lätta bördan. Och härav utfyllas med nödvändighet Jesu liknelser, tal och förkunnelser. Men så, att det likvisst förblir en väldig, djärv och tillbedjansvärd paradoxi, att den som »är i himmelen» är »vår fader». Att detta hemlighetsfulla, med bävan fyllande väsen »i himmelen» samtidigt självt är evig nådesvilja: först denna upplösta kontrast utgör harmonien hos äkta kristen grundkänsla. Och den har falskt gehör, som ej hör denna upphävda septima ständigt efterklinga däri.

Det är betecknande, och dock återigen så helt självklart, att genast första bönen i den kristna församlingsbönen begynner: »Helgat varde ditt namn». Vad det innebär i den bibliska uppfattningens sammanhang, är klart efter det förut anförda. Ja, vid tillfälle kunna även i Jesu förkunnelse fortfarande anklinga toner, som själva låta spåra något av denna sällsamma rysning och hemska stämning inför det övervärldsligas hemligheter, varom vi talat förut. Ett sådant ställe är Matt. 10: 28:

»Frukten fastmera honom, som har makt att förgöra kropp och själ i Gehenna.»

Den dunkla, av rysning skälvande klangen i detta ord gör sig förnimbar av sig självt, och det är redan en rationalisering, när man helt enkelt vill hänföra det till domaren och hans domslut på yttersta dagen.

Det är samma klang, som fulltonigt återljuder i Hebréerbrevets ord, 10: 31:

»Det är förskräckligt att falla i den levande Gudens händer.»

Och i det andra, Hebr. 12: 29:

»Vår Gud är en förtärande eld.»

(Denna omvandling av 5 Mos. 4: 24: »Herren är en förtärande eld» till »Vår Gud är en förtärande eld» ger en kontrast, som verkar med gäll och skärande hemskhet.) Och när tillfället så erfordrar, återgår även hos Jesus själv ohöljd och äkta Gamla testamentets »hämnande» Gud, som i Matt. 21: 41:

»Eftersom de illa gjort, skall han illa förgöra dem.»

Mot bakgrunden och i ljuset av detta numinösa med dess mysterium och dess tremendum måste man slutligen också se Jesu nattliga kamp i Getsemane för att begripa och återuppleva, vad det här gällde. Vad vållar denna skälvande försagdhet, som når ned till själens botten, denna bedrövelse ända till döds och denna svett, som faller ned på jorden som blodsdroppar? Vanlig dödsfruktan? Hos den, som sedan veckor tillbaka sett döden i ögat och som nyss med klart medvetande hållit sin dödsmåltid med sina lärjungar? Nej, här är mer än dödsfruktan. Här är den skapade varelsens skälvning inför tremendum mysterium, inför gåtan fylld av fasa. Och de gamla sagorna om Jahve, som »överfaller» Mose, sin tjänare, om natten, och om Jakob som brottas med Gud intill morgonen, rinner oss i minnet som tydande parallell och förutsägelse. »Han har kämpat med Gud och vunnit seger», med »vredens» och »förgrymmelsens» Gud, med det NUMEN, som dock självt är just »MIN FADER». — Sannerligen, även den som annars ej tror sig återfinna »Israels Helige» i

evangeliets Gud, här måste han upptäcka honom, om han eljes alls förmår se.

Om molnet av numinös stämning hos Paulus behöver ej ens talas. »Gud bor i ett ljus, dit ingen kan komma». Det översvinnliga i gudsbegrepp och gudskänsla leder honom till mystikens ordasätt och säregna upplevelser[1]. Men det lever överhuvud hos honom i de allmänna känslorna av entusiastisk högstämdhet och i pneumatiskt ordasätt, vilka båda moment nå långt utöver den enbart rationella sidan av kristen fromhet. Hans »dualistiska» underkännande av »köttet» som det kreaturliga överhuvud är en högsta spänngrad av det numinösa underkännande av sig själv, varom talats å sid. 75 ff. Dessa känslolivets katastrofer och peripetier, denna syndens och skuldens tragik, denna glöd av salig upplevelse är endast möjlig och fattbar på numinös mark. Och liksom »orgē theoû» hos honom är mer än den blotta återverkan av straffande rättfärdighet, liksom den är genomträngd av det numinösas tremendum, så är å andra sidan det fascinerande hos Guds upplevade kärlek, som driver anden utom sina gränser och upp i tredje himmelen, mer än det blotta absoluta hos mänskligt-naturlig barnakänsla. — »Orgē theoû» lever mäktigt på det grandiosa stället Rom. 1: 18 ff. Vi igenkänna omedelbart Gamla testamentets vredgade, nitälskande Jahve men här som världens och historiens fruktansvärde och väldige Gud, som utgjuter sin lågande vrede över all världen. Äkta irra-

[1] Som provisorisk definition av mystiken skulle jag vilja ange, att den är det som religionen också är, men med ensidigt övervägande av dennas irrationella moment under samtidig överspänning av dem i översvinnlig riktning. — En religiositet får »mystisk färgning», när den har dragning till mystik. I denna mening är kristendomen alltifrån Paulus och Johannes icke mystik utan religion med mystisk färgning. Och det med rätta.

tionell, ja upphöjt-skrämmande är härvid intuitionen, att den vredgade straffar synd med syndande. I tre ansatser upprepar Paulus denna tanke, som är fullständigt outhärdlig för en enbart rationell betraktelse:

»Därför prisgav Gud dem åt orenhet, så att de med varandra skändade sina kroppar.»

»Fördenskull gav Gud dem till pris åt skamliga lustar.»

»Så gav Gud dem till pris åt ett ovärdigt sinnelag, till att bedriva otillbörliga ting, uppfyllda av allt slags orättfärdighet.»

För att känna styrkan hos dessa intuitioner måste man försöka glömma våra dogmatikers och vältempererade katekesers stämning och åter förnimma de rysningar, juden kände inför Jahves förgrymmelse och hellenisten inför heïmarmenes hemskhet och den antika människan i allmänhet inför ira deorum. —

Ännu en sak hos Paulus skall här uttryckligen påpekas, därför att den hör hit: hans predestinationslära. Att man med predestinationsidén befinner sig på ett absolut irrationellt område, känner just »rationalisten» omedelbarast. Han har svårast att bekänna sig till den — och med rätta. Den är från rationell utgångspunkt den absoluta skandalen och absurditeten. Han kan möjligen gå med på alla treenighetens och kristologiens paradoxier, men predestinationen själv skall alltid förbli hans hårdaste stötesten.

Visserligen inte i den form, vari den efter Schleiermacher i Leibniz' och Spinozas spår ibland framställes till dags datum. Ty här kapitulerar man helt enkelt inför naturlagen och »causæ secundae» och godkänner den nutida själslärans postulat att alla människans beslut och handlingar äro underkastade impulsernas tvång, att hon alltså är ofri och förutbe-

stämd genom dem. Och denna förutbestämmelse genom naturen likställer man så med den gudomliga allverksamheten, så att till sist den rent religiösa, djupa, efter naturlagar intet frågande intuitionen om gudomligt förutseende går ut på den triviala, naturvetenskapliga tanken om allmängiltig orsaksförknippning. En mer apokryfisk spekulation, en grundligare förfalskning av religiösa uppfattningar finns icke. Mot dem har rationalisten alls intet att invända. Den är själv rent och klart rationalistisk, men i själva verket en ren negation av själva den religiösa idén om predestinationen.

Men denna själv har två rötter och är själv tvåfaldig och inom sig helt skiljaktig. Man borde också beteckna dem med bestämt åtskilda namn. Den ena idén är »utkorelsens», den andra, väsentligt annorlunda stämda, är den egentliga predestinationens.

Idén om utkorelsen, nämligen om att vara av Gud utkorad och förutsedd till frälsning, framgår omedelbart som rent uttryck för själva den religiösa nådesupplevelsen. I allt mer växande mått inser och känner den benådade, i det han blickar tillbaka på sig själv, att det icke är han som genom eget handlande och åstundande blivit till det han är, utan att nåden utan hans vilja och förmåga kommit honom till del, gripit, drivit och lett honom. Och just hans egnaste, friaste beslut och gillanden bli för honom, utan att mista momentet av frihet, något som han upplevat långt mer än han gjort. Före allt eget handlande ser han den räddande kärlekens sökande och utväljande verksamhet och erkänner ett nådens eviga rådslut om honom, vilket just är förutseende, försyn. Denna försyn är rätt och slätt en försyn till frälsning. Den har i sig intet att göra med »prædestinatio ambigua», med alla människors förutbestämmelse att an-

tingen räddas eller förgöras. Den rent rationella slutsatsen, att om Gud utkorar honom men inte andra, man dock måste sluta till att han bestämmer somliga till salighet och de andra till fördömelse, drages ej här och får heller ej dragas, ty det är fråga om en rent religiös intuition, vilken som sådan alltid står för sig själv och gäller ensamt för sig, inte är lämpad för systematisering och logiskt konsekvensmakeri och som våldföres, när man försöker något sådant. I sina tal om religionen yttrar Schleiermacher med rätta härom[1]:

»Varje (religiös) intuition är ett för sig bestående verk... det vet intet om härledning och anknytning.»

Från utkorelsen måste vidare skiljas predestinationen i den form, vari den uppträder hos Paulus (Rom. 9: 18):

»Alltså är han barmhärtig mot vem han vill, och vem han vill förhärdar han.»

Visst klinga här med de tankar om »utkorelsen», som likaledes äro starka hos Paulus. Men reflexionen i vers 20 är dock uppenbart stämd på en annan ton än utkorelsens:

»O människa, vem är då du, som vill träta med Gud? Icke skall verket säga till sin mästare: 'Varför gjorde du mig så'?»

Det är en reflexion, som alls ej passar in i »utkorelsens» tankeserie. Men än mindre framspringer den ur en abstrakt teoretisk »lära» om Gud som allorsak, sådan den uppträder hos Zwingli och sedan frambringar en »predestinationslära», men en sådan, som är en konstskapelse av filosofisk spekulation men icke resultatet av omedelbar religiös känsla. Men en sådan

[1] Jfr Schleiermachers Reden über die Religion, hrg. von R. Otto, vierte Aufl., s. 37—38. Göttingen 1920.

finnes i själva verket också. Och den ligger otvivelaktigt till grund hos Paulus. Vi igenkänna den lätt som den numinösa känslan gent emot »mysterium tremendum»; och dess egenart, sådan den förut mött oss i berättelsen om Abraham, återgår här, blott i ytterst skärpt gestalt. Ty predestinationstanken, religiöst utfylld, är intet annat än självutsagan av »kreaturlighetskänslan», av detta försjunkande och detta »vardande till intet» med egen kraft, anspråk och prestation inför det övervärldsliga som sådant. Numinet, det övermäktigt upplevda, blir allt i allom. Den skapade varelsen blir till intet med sitt handlande, sitt görande och låtande, sina planer och beslut. Det tolkande uttrycket för sådant försjunkande och sådan tillintetgörelse i känslan inför numinet är så bekännelsen om vanmakt här och allmakt där, om det fåfänga i eget viljande här och om allbestämmande och beslutande där.

Även predestinationen, såsom till innehållet lika med numinets övermakt, har då närmast intet att göra med den »ofria viljan». Den har tvärtom just den skapade varelsens »fria vilja» emot sig och får först därigenom sin relief. »Vill vad du vill och hur du kan; planera, välj: allt måste dock ske, som det skall och är bestämt» — det är sakens första, äktare uttryck. Med sitt fria väljande och verkande blir människan till intet inför den eviga makten. Och denna växer omätligt just genom att utföra sina rådslut trots den mänskliga viljans frihet. Just denna sida av saken skjutes fram med flit i många islamitiska berättelser, som vilja förtydliga oböjligheten i Allahs rådslut. Här kunna människorna planera, välja och förkasta: men hur de än välja och verka, Allahs eviga vilja sätter sig igenom, på dag och stund, som förutbestämt var. Här åsyftas ej

allenaverkande eller allverksamhet utan absolut övergripande och bestämmande hos det eviga väljandet och verkandet gent emot den skapade varelsens aldrig så starka och fria verkande.

Så berättar koranuttolkaren Beidhawi:

När Asrael, dödens ängel, en gång gick förbi Salomo, riktade han sina blickar på en av dennes ledsagare. »Vem är detta?» frågade mannen. »Dödens ängel», svarade Salomo. »Han tyckes söka mig», fortfor mannen, »befall vinden, att han tar mig med och sätter mig ned i Indien.» Salomo gjorde så. Då sade ängeln: »Att jag såg på honom så länge, var av förvåning över honom, enär jag fått befallning att hämta hans själ från Indien, medan han ändå var hos dig i Kanaan».

Detta är en predestination, som just förutsätter den fria viljan som sitt korrelat. Vilka fria planer än människan har: Allah har alltid träffat sina motåtgärder.

Och så uttala Mesnevis verser saken:

I nöd kommer mången, som vill undfly nöden,
Han stöter på draken, när han flyr för ormen.
En ställer ut ett nät och fastnar själv.
En väntar liv och finner en vampyr.
En stänger dörrn, när fienden är inne.
När Farao, att slippa ofärd, göt
Oskyldigt gosseblod i stora strömmar,
Fanns det, han sökte[1], i hans eget slott[2].

Först när kreaturlighetskänslan stegras än mer och över sina gränser (och då ofta förbindes med teoretiska reflexioner), framgå tankarna om gudomens absoluta

[1] Nämligen Mose-gossen.

[2] Jfr till båda ställena G. Rosen, Mesnevi des Dschelal eddin Rumi, München 1913, s. 166 och 171.

allverksamhet och allenaverksamhet. Och så leda de då till »mystik», och det är nu åter blott en vidare konsekvens, när sedan i mystiken dess egendomliga ontologiska spekulationer också ansluta sig. Icke blott verksamheten, även den egentliga verkligheten, det fulla varat självt frånkännes då den skapade varelsen, och allt vara, all väsensfullhet tillerkännes det absolut varande. Det ensamt är verkligt. Och allt det skapades vara är antingen blott en funktion av dess vara — det är dess essens — eller överhuvud blott sken. Dessa sammanhang igenkännas tydligt i Geulinx' och ockasionalisternas mystik. »Ubi nihil vales, ibi nihil velis». — En sådan mystisk spets anklingar understundom även hos Paulus, såsom i hans hemlighetsfulla ord om alla tings slutliga utgång, då »Gud blir allt i alla». Men stället i Romarbrevet leder blott fram till själva predestinationstanken. Och denna är åter intet annat än den stegrade kreaturlighetskänslan och dess begreppsmässiga uttryck och har helt och hållet sina rötter i det numinösa.

Att det senare måste vara fallet, kan förtydligas genom ännu en reflexion. Om nämligen känslan av det numinösa, nämligen som »kreaturlighetskänsla», verkligen är predestinationens egentliga rot, så är att vänta, att den religiositet, som ensidigt och mest bestämmes genom de irrationella momenten i gudomen, även har de starkaste predestinianska böjelserna. Och det är påtagligen fallet. Ingen religion har så starka predestinianska böjelser som Islam. Men det egendomliga hos Islam är just, att här den rationella och den närmare bestämt sedliga sidan av gudsidén ej kunnat nå samma fasta och tydliga utprägling som t. ex. i judendom och kristendom. Det numinösa hos Allah är absolut övervägande. Man förebrår Islam,

att hos den det sedliga kravet bär karaktären av »tillfällighet» och har gällande kraft blott genom gudomens »tillfälliga vilja». Förebråelsen är riktig, blott att saken intet har att göra med »tillfällighet». Dess förklaring är tvärtom den, att det numinösa, ja, det nästan dämoniskt-kusliga hos Allah överväger över det rationella hos honom, att det ännu ej, som i kristendomen, är tillräckligt skematiserat och tempererat genom det rationella, i detta fall det sedliga. Och just detta förklarar också, vad man brukat kalla det »fanatiska» draget i denna religion. Starkt uppeggad, i förvildning övergående känsla av numinet, utan temperering genom de rationella momenten: det är överallt just fanatismens väsen.

Med det anförda är också värdeomdömet om predestinationstanken givet. Den är som sådan försöket till ett begreppsmässigt uttryck för något, som ej kan uttryckas i begrepp. Som hemlighetsfullt tydande namn är den helt oumbärlig och har den sin fulla rätt. Men denna blir summa injuria, när man glömmer, att den blott antyder efter likheter, och betraktar den icke som ideogram utan som sakens egentliga begrepp eller rent av som möjlig att göra teori av. Då blir den rent av fördärvlig och outhärdlig för en religion som kristendomen, hur man än försöker att göra den oskadlig genom konstfärdiga undanflykter.

Liksom predestinationstanken rotar sig också ett annat moment i Pauli föreställning i det numinösa: det är det fullständiga underkännandet av »köttet». »Köttet» är hos honom intet annat än den givna kreaturligheten som sådan. Och denna underkänner den religiösa känslan, som vi sett s. 27 ff. och 70 ff., inför det övervärldsliga både i avseende på vara och på värde. Nämligen i första fallet som »stoft och aska»,

som »intet», som det osjälvständiga, svaga, förgängliga och döende, i senare fallet åter som det profana, det orena, det som ej kan mottaga det heligas värde och närhet. Båda arterna av underkännande återfinna vi i Pauli föreställningar. Och det speciellt paulinska hos dem är blott styrkan, absolutheten i detta underkännande. Varifrån Paulus har denna styrkegrad i sitt underkännande, från eggelserna från en »dualistisk» omgivning eller från sig själv, är en fråga för sig. Härledningar efter historiskt ursprung och anknytningar bestämma intet rörande en saks väsen och värde. Och det kan åtminstone påstås, att starka anknytningspunkter voro givna redan i äktaste yttringar av gammaltestamentlig numinös fromhet. »Bāsār», »köttet», är också redan här princip både för att »vara stoft och aska» och för kreaturlig »orenhet» gent emot det heliga.

Liksom hos Paulus finns även hos Johannes ett starkt inslag av numinös fromhet. Momentet av tremendum förtonar visserligen hos honom som så ofta i mystiken (utan att helt försvinna, ty också hos Johannes »ménei hē orgē» trots Ritschl). Desto starkare är här mysteriet och det fascinerande, just i mystisk gestalt. Hos Johannes uppsuger kristendomen i sig »fôs» och »zōē» ur med den tävlande religioner[1]: och med rätta, ty först i den äro de hemma. Men vad äro de ej! Den som ej känner det är gjord av trä.

---

[1] och utsuger dem därmed: med den starkares rätt. Och därmed tillhöra dessa element oskiljaktigt den själv. Ty

Wenn starke Geisteskraft die Elemente
An sich herangerafft: Kein Engel trennte
Geeinte Zwienatur der innigen beiden —

och ännu mindre filologisk kritik.

Men ingen förmår att säga det. De äro irrationella, översvinnliga.

Och detsamma gäller om den utsaga av Johannes, som rationalisterna med förkärlek bruka åberopa: Joh. 4: 24: »Gud är ande». För detta ords skull betraktade Hegel kristendomen som den högsta, såsom varande den rent »andliga» religionen, vari Gud inses och förkunnas som »ande», d. ä. som själva det absoluta förnuftet. Men när Johannes talar om »ande», om pneuma, tänker han ej på »absolut förnuft» utan på det, som är helt motsatt all »värld», allt »kött», på absoluta himmelsväsen och underväsen, på det helt gåtfulla och hemlighetsfulla, som går över allt den »naturliga» människans förstånd och allt hennes förnuft. Han tänker på anden, som

»blåser vart den vill, och du hör dess sus, men du vet icke varifrån den kommer, eller vart den far»,

och som därför icke är bunden vid Garizim eller Sion och som kan tillbedjas endast av dem, som redan äro »i anden och sanningen». Just denna skenbart helt rationella utsaga hänvisar starkast på det irrationella i den bibliska gudsidén.

---

## KAPITEL 13.

### Det numinösa hos Luther.

Hos katolicismen lever känslan av det numinösa ytterst kraftigt i dess kult, dess sakramentala symbolik, i undertrons och legendens apokryfiska form, i dess dogmas paradoxier och mysterier, i de platonsk-plotinska och dionysiska inslagen i dess idébildning, i högtidligheten hos dess kyrkor och bruk och särskilt i dess fromhets nära beröring med mystiken. Dock även här långt mindre, och av angivna skäl, i dess officiella lärobyggnader. Särskilt sedan de stora »moderni» förbundit Aristoteles och den aristoteliska lärobildningen med kyrkoläran och ersatt »platonismen» med den, försiggick här en stark rationalisering, som dock aldrig följdes och motsvarades av praxis och känsloliv. De moment, som här kämpa inbördes som »platonism» och »aristotelism», och den långvariga oppositionen mot moderni överhuvud äro till god del själva intet annat än den inbördes brottningen mellan kristen religions rationella och irrationella moment. Även i Luthers protest mot Aristoteles och theologos modernos medverkar samma motsats tydligt igenkännelig.

Man kände Platon själv endast otillräckligt och tolkade honom efter Augustinus, Plotinos, Proklos, de arabiska filosoferna och Dionysios. Och dock leddes man av en riktig känsla, när stämningsmotsatsen valde »Platon» och »Aristoteles» till paroller. Visst hade Platon själv kraftigt medverkat till att rationalisera religionen. Enligt hans f i l o s o f i hade gudomen varit detsamma som

det godas idé och hade alltså blivit något rationellt och begreppsmässigt. Men det mest betecknande hos Platons tänkesätt är dock egentligen, att filosofi och vetenskap för honom äro för trånga för att omfatta det hela av mänskligt själsliv. Egentligen har han ingen religions-»filosofi». Han fattar det religiösa med helt andra medel än det begreppsmässiga tänkandets, nämligen med mytens ideogram, genom eros och genom mania. Och han avstår från att söka till e t t kunskapssystem sammanföra det religiösa föremålet och föremålen för epistḗmē, d. ä. ratio. Därmed blir det religiösa föremålet för honom icke ringare utan snarast större. Och på samma gång blir just så det helt irrationella hos föremålet på mycket levande sätt förnimbart hos honom. Att Gud är över allt förnuft, ej blott som den oåtkomlige (Unerfassliche) utan också som den ofattbare (Unfassliche), har ingen bestämdare uttalat än denne tankens mästare:

»Det är svårt att... finna skaparen och att, när man funnit honom, förkunna honom för alla» —

säger han (Timaios 5: 28 C.). Och i sitt stora brev skriver han dessa djupa ord:

»Av mig finns ingen skrift härom och kommer heller aldrig att finnas; ty detta kan ingalunda framställas som andra lärostycken, nej, det springer plötsligt fram i själen efter långvarig sysselsättning med själva saken och livsgemenskap därmed, liksom ett ljus, som tändes av en flygande gnista, och finner så sin egen näring. Ett försök att nedskriva det skulle på sin höjd bringa gagn åt några få, som skulle vara i stånd att av sig själva finna sanningen med hjälp av en liten anvisning.»[1] (»Ur Platons brevväxling», övers. av Gunnar Rudberg, 1921, s. 37, övers. anm.)

[1] Jfr v. Wilamowitz-Möllendorff, Platon I, 418 och 643. — Jfr Plato, Ep. II, p. 312 D; 314 B, C.

Aristoteles är långt mer teologisk än Platon men till stämningen långt mindre religiös och samtidigt väsentligen rationalistisk i sin teologi. Och denna motsats upprepas hos dem, som bekänna sig till den ene eller till den andre.

Ett annat, dämpande inflytande mottog kyrkoläran ifråga om det irrationella redan från de äldsta kyrkofädernas dagar genom övertagandet av den antika läran om gudomens apátheia[1]. Den grekiska, särskilt den stoiska gudslärans Gud var uppbyggd efter idealet av den »vise», som övervinner sina »lidelser» och sina »affekter» och blir »apathés». Denne Gud sökte man assimilera med skriftens »levande Gud». Och som redan ovan antytts, inverkar omedvetet i denna strid även motsatsen mellan de rationella och irrationella momenten i det gudomliga. Förnämligast Lactantius, i sin skrift »de ira dei», kämpar mot denna deus philosophorum. Han gör det i de beteckningar för mänskligt känsloliv, som själva äro helt rationella, genom att stegra dem. Han gör av Gud så att säga en jättesjäl (Kolossalgemüt) i uppeggad och lätteggad livsfullhet. Men den som strider så för den »levande Guden», strider utan att märka det också för det gudomliga i Gud, som ej går upp i idé, världsordning, sedlig ordning, princip för varat eller ändamålsvilja. Och många av hans uttryck gripa och peka själva högre uppåt. Han säger, citerande Platon:

Quid omnimo sit deus, non esse quaerendum: quia nec inveniri possit nec enarrari. (Opp. ed. Fritsche s. 227.)

Han älskar överhuvud att betona Guds »incomprehensibilitas»:

---

[1] Jfr den kyliga utsagan hos Clemens Alexandrinus, Stromata 2, 15, 72, 1 ff.

quem nec aestimare sensu valeat humane mens nec eloqui lingua mortalis. Sublimior enim ac major est, quam ut possit aut cogitatione hominis aut sermone comprehendi (s. 116).

Han älskar uttrycket »majestas» dei och klandrar filosoferna, att de döma falskt om Guds »unika majestät». Och han förnimmer tremendum hos majestas, när han påstår att Gud »vredgas», och kräver som ett grunddrag hos religionen »bävan», när han säger:

Ita fit, ut religio et majestas et honor metu constet. Metus autem non est, ubi nullus irascitur (s. 218).

Han säger, att en Gud, som ej kan vredgas, ej heller kan älska. En Gud, som ej kan någotdera, är immobilis och ej skriftens deus vivus.

På det irrationella hos Augustinus och Krysostomos skola vi vidare ingå i »uppsatserna» n:o 1 och 5. (Ej införda här. — Anm. av övers.) Men Lactantius' gamla kamp mot »deus philosophorum» lever åter upp i medeltiden i Duns Scotus' kamp för »viljans» Gud och för »viljans» gällande kraft gent emot »varats» Gud och gent emot »kunskapen». Och de här ännu vilande irrationella momenten frambryta sedan aktuellt i vissa egendomliga tankeserier hos Luther.

Detta moment hos Luther utsöndras senare stillatigande och behandlas nu för tiden gärna som »apokryfiskt», som »skolastisk rest av nominalistisk spekulation». Eget bara, att då denna »skolastiska rest» ägt en sådan makt i Luthers eget själsliv, som påtagligt är. I verkligheten är här ej tal om »rester» utan alldeles otvivelaktigt om de hemlighetsfulla, dunkla och kusliga bakgrunderna till hans fromhet, mot vilka först hans nådestros klara salighet och glädje avteckna sig och mot vilka de måste ses, om man vill förstå dem själva i deras fulla kraft och djup. Varifrån han än fått im-

pulserna, om från »nominalismen» eller från hans ordensläras traditioner: det är hos honom fråga om fullt ursprungliga yttringar av den numinösa känslan själv i dess väsensmässiga moment, sådana vi lärt känna dem. Detta bekräftas också genom att dessa moment uppträda fulltaligt hos honom och så peka tillbaka på sin gemensamma enhetliga grund.

1. Vi bortse här från de många fall, som i början starkt, senare svagare, aldrig helt försvinnande sammanknyta hans fromhet med mystiken. Vi bortse också från att det numinösa i den katolska kulten lever kvar i hans lära om nattvarden (— varken ur hans lära om syndernas förlåtelse eller ur hans underkastelse under »Det står skrivet» kan denna restlöst härledas). Men låt oss aktge på hans »mirae speculationes» över det »icke uppenbara» i Gud till skillnad från »facies Dei revelata», om »divina majestas» och om »omnipotentia Dei» i motsats till hans »gratia», som han framställer den i »De servo arbitrio». Det är här av föga vikt att undersöka, i vilken utsträckning han övertagit dessa »läror» från Scotus. De sammanhänga nära med hans innersta och egnaste religiösa liv, frambryta fullt äkta och ursprungligt därur och böra prövas som sådana. Han själv försäkrar ju eftertryckligt, att han ej lär sådana ting endast som skoltvist eller som filosofisk slutsats, utan emedan de höra hemma i själva fromheten hos den kristne, som måste veta dem för trons och livets skull. Han förkastar Erasmus' kloka försiktighet, åsikten att man måste undanhålla dem för folket, predikar dem själv i offentlig predikan (om Mose andra bok, i samband med Faraos förstockelse) och skriver dem i sitt brev till dem i Antwerpen. Och ännu kort före sin död bekänner han sig till sin skrift De servo arbitrio, där de stå, som en vilken han erkänner som sitt egnaste.

»Att ha en Gud är intet annat än att av hjärtat lita till honom», säger han visserligen i Stora Katekesen. Och Gud är visserligen för honom den, som »flödar över med idel godhet». Men samme Luther känner också avgrunder och djup hos gudomen, som göra hans hjärta försagt, inför vilka han flyr till »ordet» som en hare till stenröset, till sakramentet, till absolutionen, till d:r Pommeranus' tröstande officiella förkunnelse, men också till överhuvud varje tröstande och löftesrikt ord, varje promissio hos psalmister och profeter. Men detta fruktansvärda, för vilket han flyr i ofta upprepade tillstånd av ångestfulla själaskakningar, är ej blott den stränge domaren, som kräver rättfärdighet. Ty han är avgjort också »uppenbarad Gud». Det är samtidigt alltid Guden, sådan han är som »icke uppenbarad» i sitt gudomliga varas eget rysansvärda majestät: den, för vilken icke först lagöverträdaren darrar utan den skapade varelsen själv i sin »oskylda» kreaturlighet. Luther vågar till och med beteckna detta rysansvärda irrationella hos Gud som »deus ipse», ut est in sua natura et majestate (— i verkligheten ett farligt och falskt antagande, ty den irrationella sidan hos gudomen är ingalunda så åtskild från den rationella, som hörde den senare mindre väsentligt dit än den förra!).

De hithörande ställena ur De servo arbitrio ha ofta nog anförts. Men man låte dessutom särskilt följande ställe ur predikan över 2 Mos. 20[1] verka på sig för att varsna det nästan dämoniska i denna numinösa känsla. Han finner ej nog uttryck för att utmåla det skrämmande i texten och få det att verka:

»Ja, för världen synes det så, som vore Gud en ren gäspetratt, som bara spärrar upp gapet, eller en hanrej

[1] Erl. Ausg. 36, s. 210 ff.

eller beskedlig äkta man, som låter någon annan sova hos sitt viv och ställer sig, som såge han det icke...

Men han uppslukar en och har en sådan lust däråt, att han av sin iver och vrede drives att förtära de onda. När han en gång börjat med något sådant, så slutar han icke upp... Då skola vi inse, huruledes Gud är en förtärande eld, som ödelägger och ivrar åt båda sidor. — Detta är då den förtärande, hungriga elden (s. 222). — Och syndar du, så skall han uppäta dig (s. 231). — Ty Gud är en eld, som förstör, frossar och ivrar, det är, bringar eder om livet, likasom elden förtär ett hus, gör det till stoft och aska» (s. 237).

Och på ett annat ställe:

»Ehuru naturen måste förskräckas inför ett sådant gudomligt majestät (Br. Ausg., Bd 5, S. 50). — Ja, han är förskräckligare och grymmare än djävulen. Ty med våld handlar och umgås han med oss, plågar och marterar oss och aktar oss platt intet (Erl. Ausg. 35, 167). — I sitt majestät är han en förtärande eld (47, 145). — Ty det förmår ingen människa på jorden gå förbi: så ofta hon rätt tänker på Gud, så förskräckes hjärtat i kroppen på henne och ville väl löpa ut ur världen. Ja, så snart hon hör Gud nämnas, så blir hon skygg och ängslig» (50, 200).

Det är numinet rätt och slätt, här ensidigt förnummet i sitt tremendum och sin majestas. Och när jag förut infört tremendum och majestas för att beteckna den ena sidan hos det numinösa, så skedde det i själva verket rent av genom en reminiscens från Luthers egna termer: jag lånade dem från hans »divina majestas» och dennas »metuenda voluntas», som fastnat i mitt

öra allt ifrån mitt första sysslande med Luther[1]. Ja, med ledning av Luthers De servo arbitrio har jag vunnit förståelse för det numinösa och dess skillnad från det rationella långt innan jag återfann det i Gamla testamentets qādosj och i momenten av »religiös bävan» i religionshistorien överhuvud.

Men dessa djup och avgrunder måste man ha sett för att rätt förstå, vad det betyder, att samme man å andra sidan försöker att förlägga det hela av kristendomen till den förtröstansfulla tron. Vad vi sagt om evangeliets fromhet och om det paradoxa i Gud-Faders-tron, återvänder i Luthers fromma upplevelse, endast i oerhörd skärpning. Att den otillgänglige blir tillgänglig, att den helige är idel godhet, att majestas gör sig till den förtrogne, det är sakens kärna. Och denna kärna får blott ett mycket otydligt uttryck i den senare skolläran, där det mystiska hos »orgē», som intet annat är än heligheten själv gestaltad genom det goda, ensidigt överföres på Guds rättfärdighet.

2. Är den numinösa känslan en gång uppväckt, kunna vi, då den är en enhet, med det ena av dess momenter lätt vänta även det andra. De återfinnas verkligen hos Luther, närmast i det jag skulle vilja

[1] Jfr R. Otto, Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther, Göttingen 1898, s. 85 ff.: »Und der Glaube an Gott ist nicht ein einfaches . . ., des nur durch sich definierbaren Grundgefühles gegen das Übermenschliche und Ewige». — Denna bok skrevs ännu helt under Ritschls påverkan, som man lätt kan se av dess ställning till mystiken. Man jag varsnade tydligt de irrationellt-numinösa inslagen i Luthers och i varje äkta gudsbegrepp. Och därur resulterade med tiden nödvändigt en annan uppskattning av mystiken och likaledes den insikt, att »andens» problem egentligen innehålles i satserna på sidan 86: »Dazu bedarf es eines andern: ein jedes 'Wort' . . . und in ruhiger Schwingung schwebenden, ausgeglichenen Gefühles».

kalla hans »jobska» tankeserie. Vi ha ovan sett, att det i Jobs bok mindre kommer an på numinets tremenda majestas än på mysteriosa majestas, nämligen på det irrationella i trängre mening, mirum, det ofattliga, paradoxala, på det som är motsatt det »förnuftiga» och vad som förnuftigtvis är att vänta, på det som går rakt emot förnuftet och slutligen stegras i inre antinomier. Hit höra i allmänhet Luthers häftiga utfall mot »skökan förnuft», som måste te sig groteska, om man ej begripit problemet om det irrationella i gudsbegreppet. Men i särskild mening också vissa formuleringar, som typiskt återgå hos Luther. De visa hans starka känsla för gudomens irrationella moment i allmänhet. Och de intressantaste ställena äro här de, i vilka han ej utpränglar denna känsla i den populära uppbyggelsens småmynt, som nöjer sig med att Guds vägar äro för höga för oss människor, utan vari han griper till starka paradoxier. Han kan visserligen tala helt enkelt och allmänt om hur »vår Gud är en underlig herre» och i allmänhet hänföra detta till att han ej räknar och värderar så som världen räknar, att han håller med det låga och ringa, att han övar oss genom underliga vägar för sin ledning. Men sådana uttryck stegras. Gud är överhuvud för honom »mysteriis suis et judiciis impervestigabilis», han bevisar — som hos Job — sin vera majestas »in metuendis mirabilibus et judiciis suis incomprehensibilibus», är till sitt väsen absolut dold för allt förnuft, är utan mått, lag och mål och verkar i det helt paradoxa:

ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia, quae creduntur, abscondantur.

Och detta obegripligt paradoxala gäller det att ej blott märka, igenkänna och böja sig för utan att inse, att ett sådant hör till det gudomliga och just är dess kännetecken:

Si enim talis esset eius iustitia, quae humano captu posset judicari esse iusta, plane non esset divina et nihilo differet ab humana iustitia. At cum sit Deus verus et unus, deinde totus incomprehensibilis et inaccessibilis humana ratione, par est, imo necessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibilis[1].

Det teologiska uttrycket för förlägenheten för att finna en beteckning för det irrationella och mysteriösa är den vedervärdiga läran, att Gud är »exlex», att det goda är gott därför att Gud vill det, icke att Gud vill det goda därför att det är gott, läran om den absoluta tillfälligheetsviljan hos Gud, som i verkligheten skulle göra honom till en »nyckfull despot». Dessa läror uppträda med särskild styrka i den islamska teologien: och det förstås genast, om vårt påstående, att de äro förlägenhetsuttryck för det irrationellt-numinösa i Gud, och vårt andra påstående, att detta överväger just i Islam, äro riktiga. Men vi återfinna dem genast också hos Luther i detta sammanhang[2]. Men samtidigt ligger i denna omständighet ursäkten för sådana i sig verkligt hädiska horrenda: det var brist på skarpare introspektion och missgrepp i uttrycksmedlet, icke missaktning mot absolutheten hos ethos, som ledde till dessa karikatyrer.

3. Med sådana grundkänslor måste enligt anförda synpunkter predestinationsläran med nödvändighet inställa sig på sin tid, och dess inre stämningsmässiga förbindelse med nämnda känslor behöva vi ej som hos Paulus endast sluta oss till: den ligger tvärtom i öppen dag i De servo arbitrio. Här hänger det ena tydligt fast vid det andra, och med en så förnimbar inre samhörighet, att denna skrift för oss blir just den psykologiska

---

[1] Wei. Ausg. 18, 784. Jfr den långa utredningen i Erl. Ausg. 85, 166.
[2] Jfr Erl. Ausg. 35, 166.

nyckeln till besläktade företeelser. — Blott tillfälligtvis tränga dessa rent numinösa element hos hans religiösa känsla så starkt fram i ljuset som i skriften De servo arbitrio. Men i striderna med desperatio och Satan, i de tätt återkommande katastroferna och melankolierna, i den ständigt förnyade kampen om nåden, som kan föra honom till själssjukdomens gräns, yttra sig mer än enbart rationella själsliga grunder. Och dessa äro den dunkla bakgrunden för Luthers hela trosliv. På otaliga ställen i hans predikningar, brev, bordssamtal blir den synlig. Och först med utgångspunkt från dem förstår man uppskattningen av »ordet» och det nästan krampaktiga fastklamrandet vid ordet och den i ordet »uppenbarade» Guden, och de alltjämt upprepade varningarna mot att vilja förvetet intränga i dessa dunkel och förskräckelser. Jämför särskilt stället i hans bordssamtal, Wei. 6, 6561, Om Guds outforskliga majestät, ur D:r Martin Luthers skrivelse till Aquitam, präst i Mansfeld:

»Jag har ej (endast) en gång intill dödsfara anfäktats därmed. Vad tjänar det dock till att vi arma eländiga människor grubbla (däröver), då vi ändock ej (ens) kunna med tron fatta strålarna av gudomligt löfte. Och dock drivas vi svage och ovisse (därtill) och vilja utforska och förstå det obegripliga majestätet hos Guds unders obegripliga ljus! Veta vi då icke, att Han bor i ett ljus, dit ingen kan komma? Och dock närma vi oss, ja, äro nog förmätna att vilja gå ända fram till det!... Vad under, att härligheten överfaller och överväldigar oss, därför att vi forska efter majestätet.

Lära skall man visserligen om Guds outforskliga och obegripliga vilja. Men att gå därhän att vilja begripa den, det är mycket farligt, och man bryter halsen av sig på försöket.»

Och Luther vet ju om ännu fruktansvärdare ting, än

detta ställe vittnar om: nämligen att »härligheten kan överfalla och överväldiga» alldeles oberoende av förvetenhet och mänsklig närgångenhet, i de ångestfulla stunder, då tremendum överfaller människan, som vore det djävulen själv. Och dock vidhåller han som något självklart, att man »bör lära därom». Säkert. Ty utan detta vore Gud ingen Gud, och utan den förborgade Guden vore den uppenbarade blott en »gapande mun» och utan tremenda majestas vore ej nåden så ljuv. (Och man kan lära därom, fast det ej kan »begripas». Ty även där vi icke begripa, känna vi ännu.) Och även när han talar med de rationella uttrycken om dom, straff, Guds vrede, måste vi, om vi vilja höra dem som lutherska, höra den »religiösa bävans» djupt irrationella moment medklinga. Även denna Guds vrede har ofta, kanske alltid, något hos sig av Jahves förgrymmelse, av det numinösas »orgé».

4. Denna omständighet för oss nu ännu längre. I uttrycken om den icke uppenbarade Guden och om tremenda majestas upprepades uppenbart blott de moment hos det religiösa, som vi sid. 18 ff. först funno hos det, och särskilt tremendum, det bortstötande momentet hos det numinösa. Men hur är det med det fascinerande hos Luther? Fattas det och stå i dess ställe kanske blott de rationella predikaten tillitsvärdhet och kärlek och det mot dem svarande känslomomentet, nämligen tron som förtröstan? Alldeles säkert icke. Det ligger blott så till, att det fascinerande här är helt invävt i dessa och i samma grad uttryckes i och tonar med i dem. Starkt förnimbart blir detta i den rent av dionysiska, nästan uppsluppna saligheten i hans gudsupplevelse:

»De kristne äro ett saligt folk, de kunna fröjdas i hjärtat och berömma sig, brösta sig, dansa och hoppa.

Det behagar Gud väl och gör gott för vårt hjärta, när vi förlita oss på Gud, stoltsera och äro muntra. En sådan skänk borde ju framkalla idel eld och ljus i vårt hjärta, så att vi aldrig någonsin upphörde med att dansa och hoppa av glädje.

Vem förmår att tillfyllest prisa och utsäga detta! Det låter sig ju icke uttömmas med ord, ej heller begripas.

När du verkligen känner det i hjärtat, så skall det tyckas dig vara en så stor ting, att du fastmer kommer att tiga stilla än säga något därom» (Erl. Ausg. 11, 194).

Man observere här, vad som tidigare sagts på sid. 84 om den fördjupade meningen hos rationella uttryck. Liksom det övervärldsligas skrämmande moment är innefattat i stränghetens, straffets och rättfärdighetens Gud, så är dess saliggörande moment intaget i den Gud, som »flödar över med idel godhet». Ja, det ligger i Luthers eget trosbegrepp, i det översvinnliga och mystiska därhos. Ty man kan dock inte heller här misskänna Luthers sammanhang med mystiken. Visserligen träder för Luther mer och mer »tron» i kunskapens och »gudskärlekens» ställe. Och det innebär en väldig kvalitativ förändring av hela den religiösa stämningsvärlden gent emot mystikens stämning. Men trots all förändring är det uppenbart, att Luthers tro bär mycket bestämda drag, som ställa den vid dessa mystiska själsfunktioners sida och tydligt skilja den från den lutherska skollärans rationella och vältempererade fides. Liksom »kunskap» och »kärlek» så är för Luther tron alltid och in i det sista den hemlighetsfulla själskraften av »adhaesio dei», som e n a r människan med Gud. Men enande är det mystiskas stämpel. Och när Luther säger, att tron gör människan till »en kaka» med Gud, eller fattar honom sicut annulus gemmam, så talar han ej i bilder eller åtminstone ej

mera i bilder, än när Tauler säger detsamma om kärleken. Även för honom är tron ett något, som ej kan uttömmas i rationella begrepp och för vars betecknande man då behöver just sådana »bilder». Tron är för honom samma själens mitt, som för mystikerna var själsgrunden och vari enandet försiggår. Den är samtidigt en självständig själskraft, ett mystiskt a priori i människans ande för upptagandet och erkännandet av den översinnliga sanningen och i detta hänseende själv ett med spiritus sanctus in corde. Tron är vidare ett »tätig, mächtig, schäftig Ding» i oss, är starkaste affekt, som står i närmaste släktskap till enthousiázesthai. Den övertar själv rent av alla de funktioner, som alla entusiaster alltifrån Paulus alltid tillskrivit pneuma. Ty det är han, som »invärtes förvandlar och pånyttföder oss». Han är i detta avseende fullständigt likartad med amor mysticus, så skild den än är därifrån i sin inre stämning. Och i saligheten av certitudo salutis, som han griper, och i den lutherska barnaskapstrons högstämdhet återgå mera dämpat Pauli barnaskapskänslor, som äro mer än blott själatröst, vunnen samvetsro eller blott känslan att vara bärgad. Alla senare »mystici», från Johann Arndt till Spener och Arnold, ha kongenialt åter och åter känt dessa båda sidor hos Luthers stämningsliv som besläktade med sitt eget och omsorgsfullt samlat hithörande ställen hos salig Luther för att med dem skydda sig mot den rationaliserade lutherska skollärans angrepp.

Ty gent emot skollärans rationaliseringar bevaras de irrationella momenten levande i den västerländska mystikens efterblomstring på katolskt och protestantiskt område. Det är lätt att däri och i den kristna mystiken överhuvud alltifrån dess första yttringar känna igen de anförda momenten av det irrationella. Särskilt momenten

av mysteriosum, av fascinans, augustum och majestas, medan det av tremendum träder tillbaka och dämpas. Ty en mystik av »fasa», sådan som i några former av Indiens mystik, i Bhagavad-Gītā, kap. 11, i några former av Šiva- och Durgā-mystiken, i tantrismens rysliga form på buddhistiskt och hinduistiskt område, har ej förekommit i Västerlandet. Dock saknas ingalunda helt momentet av tremendum, om än dämpat, i den kristna mystiken. Det är levande med i caligo, altum silentium, avgrunden, natten, gudomens öken, vari själen måste ned, i kvalet, övergivenheten, torkan, tråkigheten, vari den måste stå, i den rysansvärda hemskheten hos självavklädelsen, förfäran och annihilatio. Så säger Seuse:

»I detta obegripliga berg av det övergudomliga varest (»det gudomliga majestätets översubstansliga höjd») är en för alla rena andar förnimbar, verkande avgrund. Och där kommer (själen) in i den dolda onämndheten och den underbara avlägsenheten (Entfremdung). Och där är den bottenlösa djupa avgrunden för alla skapade varelser... där dör anden, allevande i gudomens under.»[1]

Och han kan vid tillfälle bedja:

»O ve, Ditt vredgade anlete är alltför förgrymmat. Ditt onådiga bortvändande är alltför outhärdligt. Ve mig! Och dina fientliga ord äro alltför eldiga, så att de skära genom hjärta och själ» (s. 353).

Även de senare mystikerna känna dessa toner väl. Så säger Johan av Korset:

»Emedan denna gudomliga kontemplation anfaller själen med våld för att kuva den, känner denna en sådan pina i sin svaghet, att den liksom tappar kraft och andedräkt, medan sinne och ande, liksom låge de under en omätlig och dyster tyngd, så lida och liksom

[1] Die deutschen Schriften. hrg. v. Denifle, s. 289 ff.

pressas med dödlig ångest, att själen ville välja att få dö som en lindring och vederkvickelse.»[1]

Och vidare:

»Den fjärde arten av pina orsakas... i själen... av Guds majestät och härlighet» (s. 465).

Och slutligen:

»Därför förintar, förkrossar och försänker han den i ett djupt mörker, så att den spörjer, hur den smältes sönder och i anseende till sin jämmerlighet (Armseligkeit) förintas genom en grym andens död. Liksom om den kände, att den uppslukades av ett vilt djur och förtärdes i dess mörka buk» (s. 462).

Men högst levande blir det irrationellt fruktansvärda, ja, dämoniska hos det numinösa även i vår mystik hos Jakob Böhme. Lika mycket som Böhme upptar den äldre mystikens motiv, lika mycket skiljer han sig dock från den i sin spekulation och teosofi. Han vill med den uppbygga och förstå Gud själv och ur honom världen: det ville Eckart också; och även för Böhme är spekulationens första utgångspunkt urgrunden, rättare ogrunden, det överbegreppsliga och outsägbara. Men detta är för honom icke vara och över-vara, utan impuls och vilja, och icke det goda och övergoda utan en irrationell indifferens och identitet av gott och ont (das Gut-Böse), vari möjligheterna till båda skola återfinnas, till gott som till ont, och därmed till gudomens egen dubbelgestalt som godhet och kärlek och som förgrymmelse och vrede. Högst lustiga äro härvidlag de konstruktioner och analogier, med vilka han diktar en fysikaliskt-kemisk roman om Gud, men högst betydande de sällsamma intuitioner av den religiösa känslan, som ligga därbakom. De äro intuitioner av det numinösa och räkna släktskap med

[1] Joannes a Cruce, Aufsteigung des Berges Carmel (deutsch von Modestus, 1671), s. 461.

Luthers motsvarande. Även här är det med den irrationella bestämningen »levande» och majestas som »vilja» fattas och försinnligas. Även här dess tremendum, och även här fattas detta som i grunden oberoende av begrepp om sedlig höghet eller rättfärdighet och närmast obestämt gent mot gott eller ont handlande. Det är snarare en »förgrymmelse», en »eldsvrede»[1] — man vet ej varöver eller rättare: överhuvud icke över något utan en vrede i sig, en naturbestämdhet, som allvarligt tagen, i meningen av verkligt begreppsmässigt och begripligt vredesmod, vore alldeles meningslös. Vem ser ej genast, att det helt enkelt är det irrationella momentet i tremendum, för vilket »vrede», »eld», »förgrymmelse» är ett utmärkt ideogram[2]. Tages ett sådant ideogram som adekvat be-

---

[1] Ur förgrymmelsen »urständet» för honom Lucifer, i vilken det ondas blotta potens så aktualiseras. Man kunde säga, att han är »förgrymmelsen», d. ä. orgé, som hypostas, mysterium tremendum, som lösgör sig och samtidigt stegrar sig till mysterium horrendum. Och det har åtminstone bibliska oeh gammalkyrkliga rötter. Försoning, friköpande, apolýtrōsis avse den gudomliga vreden och Satan på en gång. Rationalismen i myten om den »avfallne ängeln» gör ej den hemska känslan inför Satan och bathéa toû satanâ i Joh. Uppb. 2 24 och mysterion tês anomíās i 2 Tess. 2: 7 till fylles. Tvärtom har denna hemska känsla själv numinös art i sig, och dess föremål vore att beteckna som det negativt-numinösa. Det gäller ej endast om den bibliska religionen. Ty det djävulska spelar sin roll i alla religioner överhuvud, har sitt väsen däri, att det är det gudsvidriga som något gudsbesläktat, det hör som motpart mot numinet otvivelaktigt till »religionens väsen», och behövde en egen undersökning, vilken, som väsenssökande känsloanalys, finge vara något som skiljer sig rätt mycket från en blott berättelse om »djävulsföreställningens utveckling».

[2] Därav har Jak. Böhmes lärjunge Joh. Pordage en känsla, när han skriver (Göttliche und wahre Metaphysica 1, 166):

»Så hoppas jag då, att Ni icke skola vredgas på mig, om Ni i det följande finna, att jag tillskriver Gud kärvhet, bitterhet, ångest, vrede, eld . . . och dylikt. Ty icke heller Jak. Böhme fann några andra ord för att uttrycka sin höga gudomliga känsla (Empfindung). Ni måste då taga alla dessa ord i en hög gudomlig betydelse fjärran från all ofullkomlighet.»

grepp, så resulterar Lactantius' och mytens antropomorfi. Spekuleras så ur sådana begrepp, så resulterar teosofiens skenvetenskap. Ty just detta är all teosofis stämpel, att den förväxlar känslans analogiartade uttryck med rationella begrepp, att dessa sedan systematiseras och ur dem utspinnes ett monstrum till gudsvetenskap, som förblir lika monströs, vare sig den åstadkommes med den skolastiska skollärans termer, som hos Eckehart, eller med Paracelsus' och gelikars alkemistiska substanser och mixturer, som hos Böhme, eller med en animistisk logiks kategorier som hos Hegel eller med indiska floskler som hos Mrs. Besant[1]. Icke för sin filosofis skull har Böhme religionshistoriskt intresse, utan därför att bakom den rörde sig hos honom som värdefullt element den levande känslan av det numinösa och han i detta avseende vårdade ett arv av Luther själv, som förspilldes i dennes skola.

Ty denna själv har ej gjort rättvisa åt det numinösa i det kristna gudsbegreppet. Helighe'en och »Guds vrede» gav den en ensidigt moralistisk tolkning. Redan fr. o. m. Johann Gerhardt upptog den åter apátheia-läran. Kulten berövades mer och mer de egentligt kontemplativa, specifikt »andäktiga» momenten. Det begreppsmässiga och doktrinära, lärans ideal, övervägde över det outsägbara, blott i känslan levande hos den fromma stämningen. Kyrkan blev skola, och dess meddelelser nådde, som George Tyrrell uttryckt saken, sinnet mer och mer endast »genom förståndets smala titthål».

Först Schleiermacher gjorde första försöket att över-

---

[1] Även de »flytande begreppen» hos Bergson äro egentligen ideogram för estetiska och religiösa känslor och intuitioner. I det han förväxlar dem med vetenskapliga sådana, resulterar hos honom samma blandning av »idé» och »erfarenhet», som Schiller klandrade hos Goethe. — Jfr R. Otto, Goethe und Darwin, Göttingen 1909.

vinna denna rationalism, djärvast och käckast i sina rapsodiska »Reden», kyligare och mera dämpat i sin Glaubenslehre och i sin teori om den absoluta beroendekänslan, som i själva verket, som förut utförts, representerade en första yttring av känslan av det numinösa. Det blir den nutida troslärans sak att följa hans spår och att åter genomtränga det rationella i kristendomens gudsbegrepp med dess irrationella moment, för att så skänka fördjupning däråt[1].

[1] Jfr till vad som sagts om Luther R. Otto, »Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther», s. 85—89.

## KAPITEL 14.

### Utvecklingar.

Fördjupning, som ej får bli grumling eller minskning. Ty utan de rationella, särskilt utan de klara sedliga momenten, som förnämligast protestantismen betonar hos gudsbegreppet, vore det heliga ej kristendomens heliga. Enligt fullklangen av ordet »helig», så som vi främst möta det i Nya testamentet och sådant det nu är exklusivt fastställt för religiöst språkbruk, är ju det heliga aldrig längre det blott numinösa överhuvud, inte ens på dess högsta topp, utan alltid det som fullkomligt genomträngts och mättats med rationella, ändamålssättande, personliga och sedliga moment. Och i denna förbindelses mening fasthålla och använda vi uttrycket i det följande. Blott för att tydligt förstå den historiska utvecklingen klargöra vi än en gång för oss följande.

Det, som den primitiva religiösa känslan först fattar i arten av »dämonisk bävan», vad som sedan utvecklar sig vidare, stegras och förädlas därinom, är från början icke eller ännu icke ett rationellt, ej heller ett sedligt något utan något särskilt, just något irrationellt, varpå sinnet på egenartat sätt svarar med de beskrivna speciella känsloreflexerna. Och detta moment genomgår i sig självt, även bortsett från den redan på tidiga stadier vidtagande processen av dess rationalisering och försedligande, ett egendomligt utvecklingsförlopp. Den »dämoniska bävan», själv genomlöpande många stadier[1],

[1] Sådana stadier, direkt inom det numinösa självt, ha till exempel mött oss i avseende på dess mysterium-moment som mirum, paradoxon och det antinomiska.

lyftes till nivån av »gudafruktan» och gudsfruktan. Daimónion blir theîon. Bävan blir andakt. De spridda och på förvirrat sätt framspringande känslorna bli religio. Fasan blir helig rysning. De relativa känslorna av beroende av och salighet i numinet bli absoluta. De falska motsvarigheterna och förbindelserna lösas eller stötas bort. Numinet blir gud eller gudom. Till denna hör så predikatet qādosj, sanctus, hagios, helig i dessa uttrycks första och omedelbaraste betydelse som det numinösa i absolut mening. — Denna utveckling, som närmast äger rum inom det irrationellas eget område, är det första moment, som religionshistorien och den allmänna religionspsykologien har att följa.

Bredvid detta har man så att följa det sätt, varpå i det närmaste samtidigt med nämnda utveckling rationaliseringen och försedligandet sker *hos* numinet. Även den processen kan följas i sina förgreningar på de skildaste områden av religionshistorien. Nästan överallt drar det numinösa till sig idéerna om sociala och individuella ideal av det förbindande, rättmätiga och goda. Dessa bli numinets »vilja», det blir självt deras väktare, ordnare och stiftare. Och mer och mer få de insteg i dess eget väsen och försedliga det självt. Det »heliga» blir »gott» och det »goda» blir därigenom »heligt», blir »sakrosankt», tills så en ej längre lösbar förbindelse av båda momenten resulterar, där det är gott och sakrosankt på samma gång. Det utmärkande redan hos det gamla Israels religion, åtminstone från Amos, är dessa båda momenters nära förbindelse. Ingen Gud är såsom Israels Gud. Ty han är den Helige rätt och slätt. Men å andra sidan är heller ingen lag såsom Jahves lag, ty den är ej blott god, den är likaledes »helig». — Den allt klarare, allt mäktigare rationaliseringen och etiseringen av det numinösa är den väsentligaste delen av det, vi beteckna som

»frälsningshistoria» och uppfatta som det gudomligas stadigt växande självuppenbarelse. Samtidigt blir det emellertid klart för oss, att »gudsidéns etisering», vilken vi ofta nog föreställa oss som ett huvudproblem och grunddrag i religionshistorien, visst icke är ett undanträngande, en ersättning av det numinösa genom något annat, — det som så komme fram, vore ej en Gud utan en surrogat-Gud — utan ett uppfyllande därav med ett nytt innehåll, det är, att den sker *hos* det numinösa.

---

## KAPITEL 15.

### Det heliga som kategori a priori.

#### Första delen.

Det heliga i ordets fulla mening är sålunda för oss en sammansatt kategori. De moment, som sammansätta den, äro dess rationella och irrationella beståndsdelar. Men i båda momenten är den — det måste strängt fasthållas mot all sensualism och all apriorism — en kategori rent a priori.

De rationella idéerna om absoluthet, fulländning, nödvändighet och väsenshet, och likaså de om det goda som objektivt värde och om objektiv förbindande giltighet, kunna ej »evolveras» ur någon sinnesåskådning. Och all »epigenesis», »heterogoni», och hur annars kompromiss- och förlägenhetsuttrycken här heta, överskyla endast problemet. Flykten till grekiskan är här, som så ofta, blott ett erkännande av egen otillräcklighet. Vi visas här tillbaka från all sinnesåskådning till det, som oberoende av all »varseblivning» är anlagt i »rent förnuft» hos anden själv som dess ursprungligaste egendom.

Men vi visas hän till något ännu djupare än »rent förnuft» — åtminstone i dess vanliga mening — genom de irrationella momenten i vår vanliga kategori av det heliga, nämligen till det som mystiken med rätta kallat »själsgrunden». Idéerna om det numinösa och de på dem svarande känslorna äro alldeles som de rationella helt och hållet rena idéer och

känslor, på vilka de kännetecken, Kant anger för de »rena» begreppen och för den »rena» känslan av aktning, äro precis tillämpliga. De berömda inledningsorden till Kritik der reinen Vernunft lyda ju:

»Att all vår kunskap börjar med erfarenheten, därom är intet tvivel: ty genom vad skulle kunskapsförmågan eljes väckas till utövning, om det ej skedde genom föremål, som beröra våra sinnen... Men om än all vår kunskap börjar med erfarenheten, så framgår den icke därför som helhet ur erfarenheten.»

Och redan i fråga om erfarenhetskunskapen skiljer han så det, som vi mottaga genom sinnena, från det, som vår egen kunskapsförmåga, *endast föranledd genom sinnliga intryck,* levererar inifrån sig själv.

Av sådant slag är det numinösa. Det frambryter ur själens djupaste kunskapsgrund, helt visst ej före och ej utan det världsligt och sinnligt givna och erfarna, utan i och under detta. Men det framspringer ej ur detta, utan blott genom det. Det är eggelse och »föranledning» till att det numinösa självt yttrar sig, yttrar sig och till en början på samma gång naivt och omedelbart inflätar och inväver sig i det världsligt sinnliga självt, tills det i långsam reningsprocess stöter detta ifrån sig och sätter det absolut mot sig självt. Beviset för att det i det numinösa gäller rent aprioriska kunskapsmomenter får föras genom självbesinning och »kritik av förnuftet». Vi finna däri övertygelser och känslor anlagda, som äro till arten skilda från allt, vad »naturlig» sinnesåskådning kan ge oss. De äro själva ej sinnesåskådningar utan sällsamma tolkningar och värderingar närmast av sådant, som är för sinnesåskådningen givet, och sedan på högre stadium positioner av föremål och väsensheter, som själva ej längre tillhöra sinnesåskådningens värld utan

tänkas till över och till denna. Och liksom de själva ej äro sinnesåskådningar, så äro de ej heller »omvandlingar» av sinnesåskådningar. Den enda »omvandling», som är möjlig med avseende på sinnesåskådningen, är övergången från varseblivningars konkreta åskådlighet överhuvud till det begrepp, som motsvarar dem, men aldrig att en klass av varseblivningar förvandlar sig till en kvalitativt annan realitetsklass. Så visa de, i likhet med vad redan Kants »rena förståndsbegrepp» och de sedliga och estetiska idéerna och värderingarna göra, tillbaka på en dold självständig källa till föreställnings- och känslobildning, som oberoende av sinnesåskådningen ligger i själen själv, på ett »rent förnuft» i djupaste mening, som genom sitt innehålls översvinnlighet måste, som något djupare eller högre, skiljas även från Kants rena teoretiska och rena praktiska förnuft.

Även den nutida utvecklingsläran är i sin goda rätt, när den vill »förklara» det faktum, som kallas religion. Det är i själva verket religionsvetenskapens uppgift. Men för att kunna förklara måste man ha något primärt givet, varur man kan förklara. Ur intet förklaras intet. Naturen kan man endast förklara ur primärt givna naturliga grundkrafter och deras lagar, vilka det gäller att uppsöka. Men det är meningslöst att återigen vilja förklara dessa. Men hos det andliga är detta första, varur jag förklarar, den förnuftige anden själv med sina anlag, krafter och lagar, vilken ande jag måste förutsätta men vilken jag ej kan i sin ordning förklara. Hur ande »göres», kan ej sägas. Men det är det epigenesisläran i grunden frestar på att göra. Mänsklighetshistoria börjar med människan. Man förutsätter den senare för att förstå den förra. Och man förutsätter henne överallt som en

varelse, som till anlag och krafter något så när motsvarar oss själva, ty att försänka sig i en pithekantropos' själsliv är ett hopplöst företag. Även djursjälens yttringar kunna vi blott tolka efter svag likhet och genom att gå tillbaka dit från den utvecklade anden. Men att vilja förstå och härleda den senare ur de förra vore att göra låset efter nyckeln, att låta det dunkla kasta ljus över det klara. Ett oförklarligt enkelt datum är redan det medvetna livets första uppvaknande i och hos det döda stoffet. Men redan det, som här uppvaknar, är en kvalificerad mångfald, som vi måste tyda som en med frön jämförlig disposition, varur med stigande kroppslig organisation allt mognare förmågor bryta fram. Och hela området för den undermänskliga själen får någon belysning endast genom att åter igen tolkas som ett anlag till den utvecklade andens eget anlag, som förhåller sig embryonalt till det senare. Ty i vårt eget uppvaknande och uppväxande till andlig mognad följa vi hos oss själva någorlunda tydligt den utveckling av anlaget till mognad, av fröet till träd, som varken är förvandling eller blott tillfogande av det nya[1].

Vi kalla denna källa ett förborgat anlag hos den

---

[1] Motsvarigheten inom fysiken till dessa andliga förhållanden är förhållandet mellan potentiell och kinetisk energi. Att anta ett sådant förhållande i andens värld kan visserligen endast begäras av den, som kan besluta sig att som yttersta grund till all ande i världen överhuvud antaga den absoluta anden som actus purus, vars ellampatio, som Leibniz säger, den förra är. Men förutsätter då icke här likom annars allt potentiellt actus som grunden för sin möjlighet, såsom redan Aristoteles visat? Alltså förutsätter den ande, som utvecklar sig i världen, den absoluta anden som grund för sin möjlighet. Och det är inkonsekvent att, som man gör, visserligen i fysikens men ej i andens värld, kräva som utgångspunkt actus som system av magasinerad energi, vars övergång till kinetisk energi ju skall vara detta vårt världsmaskineri.

mänskliga anden, som väckt genom eggelser, blir vaket. Att dylika »anlag» finnas hos enskilda individer och med dem former av disposition för och förutbestämdhet till religion, som av sig självt också kunna bli ett instinktmässigt anande och sökande, ett oroligt trevande och en längtansfull åtrå, som kunna bli en religiös drift, som finner ro först då, när den blivit klar över sig själv och nått sitt mål, kan ingen förneka, som allvarligt försökt sig på religiös psykologi. Det är den »förelöpande nådens» tillstånd, som framgå därur. Seuse beskriver dem mästerligt på följande sätt[1]:

»Ljuvlige, kärleksfulle Herre! Min själ har från min bardoms dagar sökt något med en brådskande törst, Herre, och vad det är, det har jag ännu ej fullkomligt begripit. Herre, jag har nu rätt månget år jagat därefter med hetta, och jag har ännu aldrig kommit rätt underfund därmed, ty jag vet ännu ej vad det är. Och det är dock något, som suger till sig mitt hjärta och min själ och varförutan jag aldrig kan vinna verklig vila. Herre, jag ville i min barndoms första dagar söka det hos de skapade varelserna, som jag såg (andra) göra före mig. Och ju mer jag sökte, desto mindre fann jag. Och ju närmare jag gick, desto mer avlägsnade jag mig därifrån... Nu trånar mitt hjärta häftigt därefter, ty jag ville så gärna äga det... O ve... vad är det, eller hur är det beskaffat, att det så helt förborgat driver sitt spel inom mig?»

Och Augustinus säger, Conf. 10: 20:

»Varifrån känna alla det, att de så begära det? Hur sågo de det, att de älska det. Vi äga det, men jag vet ej huru.» —

(Jfr överhuvud hela kap. 10 i Bekännelserna.)

[1] Werke, Denifle, s. 311.

Detta är yttringar av ett anlag, som blir sökande, blir drift. Men om någonsin den »biogenetiska grundlagen», att individens bildnings-stadier och -moment peka tillbaka på släktets, verkligen ägt giltighet, är det här. Det *anlag*, som det mänskliga förnuftet medförde, då släktet människa inträdde i historien, blev även hos det till drift dels genom eggelser utifrån, dels genom eget tryck inifrån, nämligen till den religiösa drift, som i trevande yttringar, i sökande föreställningsbildning, i ständigt framåtdrivande idéproduktion vill bli klar över sig själv och blir klar genom explikation av den dunkla idégrundval a priori, varur den själv sprungit fram[1]. Och dessa yttringar, detta sökande, detta producerande, denna själv-explikation ger ränningen till den religionens utveckling i historien, vars tillkommande inslag vi längre fram belysa.

---

[1] Man jämföre, vad Kant i sina Vorlesungen über Psychologie (uppl. 1889, s. 11) säger om »den skatt, liggande inom de dunkla förnimmelsernas (Vorstellungen) fält, den djupa avgrunden av mänskliga kunskaper, som vi ej kunna nå». Den »djupa avgrunden» är just »själsgrunden», som yttrar sig hos Seuse.

## KAPITEL 16.

### Hur religionen uppträder i historien.

Först med stöd av dylika antaganden förstå vi också religionens historiska uppkomst och fortsatta utveckling. Det måste medges, att vissa sällsamma ting framträda vid den religionshistoriska utvecklingens begynnelse, föregå den som en förgård och sedan sträcka sina djupa verkningar in i den: ting som begreppen om rent och orent, tro på och kult av de döda, själatro och själadyrkan, trolldom, saga och myt, dyrkandet av naturföremål, skrämmande eller underliga, skadliga eller nyttiga, den egendomliga idén om »makten» (orenda), fetischism och totemism, djur- och växtdyrkan, dämonism och polydämonism. I alla dessa ting, så olika de än äro sins emellan, går förnimbart ett väl gripbart gemensamt moment igen, nämligen ett numinöst sådant. De ha ej gått ursprungligt fram därur utan ha kanske samtliga ett förstadium, där de ej voro annat än blott »naturliga» bildningar av den primitiva fantasien hos en naiv urtid. Men dessa få sedan ett inslag av tydligt säregen art, genom vilket de först bli förgård till religionshistorien och först bli tydliga gestaltningar och varigenom de först få den oerhörda makt över själarna, som historien överallt betygar. Låt oss försöka att fatta detta inslag.

1. Vi börja med *trolldomen*. Det finns i alla tider och allt fortfarande en »naturlig» trolldom, nämligen

naturliga och enkla sken- och analogihandlingar, som utföras fullständigt oreflekterat och efter ingen teori för att påverka och reglera något skeende efter önskan, fast skeendet självt fullständigt faller utanför dessa handlingars område. Man kan iakttaga detta på varje kägelbana. Kägelspelaren slungar sitt klot. Han har måttat och vill, att hans klot skall träffa från sidan och rulla upp runden. Han iakttar spänt klotets gång. Han lutar huvudet, överkroppen åt sidan, balanserar på ett ben, svänger sig med en kastning över på andra sidan. Den kritiska punkten på banan är nådd, han trycker på med hand och fot, ger ännu en sista stöt. Och nu är målet nått. Efter alla risker går klotet in på rätta sättet. — Vad har mannen gjort? Han efterhärmade inte klotets gång, han ville föreskriva och bestämma denna. Men detta uppenbart utan reflexion över sitt roliga handlingssätt, alltså utan »de primitives övertygelse om allbesjälningen», i detta fall alltså om klotets besjälning, eller om ett sympatetiskt sammanhang mellan den egna »själsliga» kraften och klotsjälen. Han utförde blott en naiv analogihandling för att realisera en viss önskan. — Många »regnmakares» åthävor, de naiva påverkningar av solens och månens lopp, av moln och vindar, som företas av vädermakare, ha ofta ej varit något annat och ha från början kanske ej alls varit annat än sådana naiva analogihandlingar. Men det är klart, att så länge de ej äro något annat, äro de heller ej alls *trolldom* i egentlig mening. Ett nytt, egenartat inslag måste komma till: det moment, som man vanligen kallar »övernaturlig verkan». Men med »övernaturlig» har saken naturligtvis närmast intet att göra, detta uttryck är alldeles för storartat och tilltror den naive alldeles för mycket. Begreppet om naturen som ett sammanhang av lagar

är det svåraste och sista abstraktionen finner. Och det måste vara funnet eller åtminstone anat, om dess negation, »det övernaturliga», skall komma till stånd. Även med »själslig kraft», som Wundt vill, är alls intet förklarat. Ty för det första är det nu för tiden allmänt erkänt, att magi är oberoende av själatro och sannolikt var till före denna. Och för det andra kommer det här alls inte an på det, genom vilken klass av krafter, »själsliga» eller andra, utan genom vilken kvalitet av krafter den magiska verkan frambringas. Men denna kvalitet kan endast betecknas genom det »dämoniska», som tillskrives vissa kraftverkningar, vare sig de för övrigt äro starka eller svaga, utomordentliga eller fullständigt triviala, utgå från själ eller icke-själ. Kvaliteten kan anges endast genom detta egendomliga känslomoment av »kuslighet» som vi talat om, vars positiva innehåll man ej kan begreppsmässigt definiera och endast kan beteckna genom det känslosvar, som vi betecknat som »vara hemsk till mods» (Grauen).

2. Det är likadant med *dyrkan av de döda.* Den framgår ej ur en teori om »besjälning», efter vilken den primitive tänker sig det livlösa, och alltså även den döde, levande och verkningsduglig. Hela denna lära om en påstådd allbesjälning, som därtill grovt förväxlas med den därifrån alldeles åtskilda »själatron» och sammanlödes därmed, är ett alster från skrivbordet. Den döde får betydelse för sinnet då och endast då, när han blir något »rysligt» därför. Detta händer nu den naive och även den, som mist sin naivitet, med ett sådant omedelbart känslotvång, att vi äro vana att ta det som något självklart och inte alls lägga märke till att i värderingen av något som »rysligt» även här uppdyker ett fullständigt självständigt, av-

gjort egenartat känsloinnehåll, som ej förklaras genom det blotta faktum av dött tillstånd. »Naturligt» givna känslosvar till det döda äro uppenbart av blott tveggehanda slag. Å ena sidan vedervilja n mot det som ruttnar, stinker, är vidrigt. Å andra sidan störandet och hämmandet av den egna livsviljan, dödsfruktan, förfäran, som sällar sig omedelbart till anblicken av en död, särskilt av det egna släktet. Båda yttringarna förekomma redan hos djur. Jag har iakttagit det i mycket drastisk form, när vi en gång på en ensam ritt plötsligt mötte en fallen häst och min förträffliga Diana nu kände igen den döda kamraten av sitt släkte och visade alla tecken på naturlig förfäran. Men dessa båda känslomoment äro själva på intet vis blott »die Kunst des Gruselns». Den är något nytt och måste, som sagan säger, »läras». Det är, den är ej utan vidare själv redan given med de övriga, »naturliga» känslofunktionerna av vedervilja eller förfäran och kan ej framanalyseras därur. Den är en »bävan» av alldeles egenartat huru. Och redan i fråga om den måste det nekas, att vi här ha att göra med ett »folkpsykologiskt» moment, det är med något allmänt, som på förhand måste förutsättas finnas överallt som självklar masskänsla. Tvärtom har det säkerligen även här närmast varit personer med särskilda anlag, som ägde dylika känslor in actu och sedan genom uttryck väckte dem hos andra. Till och med bävan för de döda och sedan dyrkan av dem äro »instiftade».

3. Vidare torde det kunna påvisas, att »själs»-föreställningar för att komma till stånd ej behöva de fantasifulla förmedlingar, som animisterna berätta för oss om. Men uppkomsten av det föreställningsmässiga hos »själarna» är överhuvud icke det viktigaste hos saken utan återigen det kvalitativa känslomomentet i avse-

ende på dem. Detta ligger ej däri, att de äro tunnare eller mindre lätt synliga än kroppen: ofta äro de allt detta, och lika ofta äro de intet av allt detta, och för det mesta både äro och äro de det ej. Deras väsen ligger ej alls i deras fantasimässiga eller begreppsmässiga utbrodering utan främst däri att de äro ett »spökeri» (Spuk) och detta närmast till den sida av dem, som framkallar »bävan», som ovan beskrivits. Men spökeri förklaras återigen ej ur »naturliga» känslor. Och lika litet den vidare utveckling, att dessa »jag-vet-ej-vad» (Etwasse — det är den enda begreppsmässiga kärna, man kan ge dem), för vilka man städse starkt bävar, senare bli väsen, som positivt dyrkas och älskas, som kunna stegras till heroer, pitri's, dämoner, helgon, gudar.

4. *Makten* (orenda) kan ha sitt mycket naturliga förstadium. Att man varsnar makt hos stenar, växter, naturföremål och tillägnar sig den genom deras besittning, att man förtär hjärtat, levern av ett djur eller en människa för att tillägna sig deras makt och kraft är icke religion utan vetenskap. Vår medicin går till väga efter samma recept. Om makten av kalvsköldkörtlar är bra mot struma och sinnessjukdom, så veta vi ej vad vi kunna vänta oss av paddhjärnor och judelevrar. Allt beror här på iakttagelsen, och vår medicin skiljer sig i detta avseende från medicinmannens endast genom sin stora noggrannhet och genom sitt experimentella förfarande. I religionens förgård träder »makten» och till »kommunionsriter», till »sakramenter» som man brukar säga, blir dess tillägnande först då, när idén om »trolldom», om »något magiskt» inflyttas däri.

5. Vulkaner, bergstoppar, måne, sol, moln anses av de naive som *levande* inte på grund av en »naiv teori

om allbesjälning» eller av »pantelism» utan efter alldeles samma kännemärken, som vi själva använda, så snart vi utom vårt levande själv, det enda levande vi kunna direkt iakttaga, erkänna något levande utom oss, nämligen om och såvitt man hos dem tror sig varsna levande verksamhet och handlande, om med rätt eller orätt är här blott en den noggrannare iakttagelsens sak. Efter dessa kännetecken kunna naturföremålen bli levande sådana för den naive iakttagaren. Men även detta leder inte av sig självt till myt eller religion. Enbart som levande äro nämnda väsen alldeles inga gudar utan vidare. Ja, de bli det ej ens då, när människan också förhåller sig önskande och bedjande till dem. Ty bedja (Bitten) är ännu ej tillbedjande åkallan (Beten), och förtröstan behöver ej vara religiös. De bli det först, när det numinösas kategori tillämpas på dem. Och detta sker först då, när man för det första försöker att påverka dem genom numinösa medel, nämligen genom magi, och när man för det andra samtidigt betraktar arten av deras verksamhet som numinös, nämligen som magisk.

6. *Sagan* (Märchen) har till förutsättning den »naturliga» fantasien, berättar- och underhållningsdriften och vad den frambringar. Men just saga är den alltid först genom momentet av det »underbara», genom mirakulösa processer och verkningar, genom ett numinöst inslag. Och detta gäller i stegrat mått om *myten.*

7. Alla hittills nämnda moment äro blott en förgård till den religiösa känslan, en första yttring av det numinösa, som här uppträder i blandningar efter lagar för känslomotsvarighet, som i varje enskilt fall lätt kunna särskilt angivas. En verkligt självständig början utgör först uppkomsten av *dämonen.* Hans äktaste form föreligger ännu för oss i dessa sällsamma »gam-

malarabiska» gudomligheter, som egentligen intet annat äro än vandrande demonstrativ-pronomina, varken »gestaltade genom myten», ty de ha vanligen ingen sådan, eller »utvecklade ur naturgudomligheter» eller framvuxna ur »själar», men på samma gång gudomligheter av mycket mäktig verkan och mycket livligt dyrkade. De äro rena skapelser av själva den religiösa känslan. Och hos dem framträder tydligast, att de icke framgått ur massfantasiens allmänproduktion, ej ur en »folksjäl» utan voro intuitioner av profetiska naturer. Till dessa numina hör alltid en kāhin, den primitiva urformen för profeten. Endast han upplever ett numen på originellt sätt. Och när och var det »uppenbarat» sig genom någon sådan, där uppstår kult och kultgemenskap. Till numinet hör en siare, och det finnes intet numen utan en sådan.

8. *Rent* och *orent* finnas redan i naturlig mening. Orent är det, som utlöser starka känslor av naturlig vedervilja (Ekel), det motbjudande. Och känslor av vedervilja ha just på primitiva stadier stor makt över människan. »Watt de Buer nich kennt, dat itt hei nich». De äro sannolikt tillhörigheter till den naturliga utrustning, som i sådana känslor av vedervilja gav den vardande människan instinktmässiga skyddsvärn för många viktiga livsfunktioner. Kulturen »förfinar» sedan dessa känslor genom att avleda dem på andra föremål, ta bort från många ting det motbjudande, som de ha för naturmänniskan, och först överflytta det till många föremål, som ej äro motbjudande för henne. Denna förfining innebär samtidigt en försvagning av styrkegraden. Med samma robusta, kraftiga och drastiska energi som den primitive känna vi ej längre vedervilja. I detta hänseende råder ännu i dag en tydlig skillnad mellan vår mera lantligt-pri-

mitiva och vår mera stadsmässigt-förfinade befolkning. Vi känna vedervilja inför mycket, som ej bekommer lantbon det minsta. Men vad han känner vedervilja för, känner han en grundligare vedervilja för än vi. — Men nu råder återigen en stark motsvarighet mellan just starka känslor av vedervilja och känslan av det »rysliga». Och därav inses genast efter lagen om ömsesidig attraktion mellan känslor, som motsvara varandra, huru det »naturliga» orena kunde växa in på det numinösas område. Man kan här rent av a priori konstruera den faktiska utvecklingsprocessen, så snart man har i handen problemets nyckel, som är denna motsvarighet och denna lag. Vi själva uppleva alltjämt saken alldeles omedvetet vid vederviljan inför blod. Vid anblicken av strömmande blod reagera även vi på ett sätt sådant, att det är svårt att säga vad som är starkare däri: momentet av vedervilja eller av rysning (Grausen).

När sedan de mera utvecklade momenten av »bävan» framträdde och de högre föreställningarna om det dämoniska och det gudomliga, om sacer och sanctus bildade sig, så kunde ting också bli »orena», det är negativt numinösa, även utan att något »naturligt» orent förelåg eller var utgångspunkt. Och lärorikt för förhållandet av »känslomotsvarighet» är, att nu omvänt även känslan av det numinöst orena genast och lätt med sig associerade de naturliga vederviljekänslorna, att ting blevo motbjudande, som från början ej alls voro motbjudande men numinöst skrämmande (grausig). Ja, sådana vederviljekänslor kunna självständigt bibehålla sig ännu långt efter det att själva den numinösa bävan, som en gång väckte dem, tonat bort. Härur förklaras ibland sociala känslor av detta slag, t. ex. kastkänslor, som en gång för länge sedan haft en rent dämonisk

rot men bibehållit sig även sedan roten för länge sedan dött bort.

9. Exemplen i 1—8 kunna kallas »förreligion», men de äro det ej i den mening, att de skulle förklara religionen och dess möjlighet: de äro tvärtom själva först möjliga och förklarliga utifrån ett religiöst grundelement, som är känslan av det numinösa. Men hon är ett själsligt urelement, som kräver att bli uppfattat i sin egenart men inte självt kan »förklaras» ur andra. Likt alla andra själsliga urelement uppdyker den på sin plats inom det mänskliga andelivets utveckling och är så helt enkelt till. Men säkerligen kan den uppdyka först när vissa betingelser äro fyllda: betingelser hos kroppslig organutveckling, hos övriga själsliga krafter, hos det allmännare känslolivet, hos förmågorna av irritabilitet och spontaneitet, av att uppleva och ta intryck av det yttre och inre. Men sådana betingelser äro betingelser, ej orsaker eller element. Och att erkänna detta innebär ej att skjuta ut saken i mysteriet eller i det supranaturalistiska utan blott att påstå därom alldeles detsamma, som gäller om alla andra urelement hos vårt själsliv. Lust eller smärta, kärlek eller hat, alla förmågor av sinnesvarseblivning såsom mottaglighet för ljus och ljud, känsla av rum och tid, och sedan vidare alla högre krafter hos själen uppträda — tvivelsutan efter lagar och under bestämda betingelser — utvecklingsmässigt i sinom tid, men de äro var för sig något nytt och ohärledbart, och de kunna blott »förklaras», om vi antaga något potensrikt andligt ligga till grund för utvecklingen, vilket i dem låter sitt eget väsen träda fram i allt rikare mått, allteftersom organ- och hjärnutvecklingens betingelser äro givna. Och så står det till även med känslan av det numinösa.

10. Men det renaste fallet av spontant framkallande av det numinösas känsla synes oss vara det i n:o 7 nämnda. Det är så speciellt betydelsefullt för religionens utveckling, därför att den religiösa känslan icke låter (efter lagar för känsloassociation) avleda sig på jordiska, hitsidiga ting, genom att förväxla dem med numinösa, utan antingen fullständigt förblir känsla, som i den »paniska förskräckelsen», eller också uppfinner (eller rättare upptäcker) själva det numinösa föremålet, i det den explicerar sina egna dunkla föreställningsfrön. Och just detta fall är för vår reproducerande känsla (Nachfühlen) och vårt inträngande ännu i någon mån tillgängligt, och på samma sätt övergången från den blotta känslan till dess explikation och bestämmandet av det numinösa objektet. Det finns väl ingen, som äger en levande känsla, som inte någon gång och någonstädes känt sig ordentligt »kuslig» till mods. Den som är i stånd till noggrannare psykologiskt inträngande, måste hos ett sådant känslotillstånd lägga märke till följande: För det första det till arten specifika och ohärledbara därhos, något som vi redan tidigare yttrat oss om. För det andra den mycket egendomliga omständighet, att de yttre tillskyndelserna till detta känslotillstånd ofta äro rätt obetydliga, ja, ofta äro sådana, att man knappt kan göra sig reda för dem och att de ofta icke stå i någon som helst proportion till själva intryckets styrka, ja, att man här ofta knappt kan tala om »intryck», på sin höjd om impuls och tillskyndelse: i så hög grad går känsloupplevelsen själv i kraft och slående styrka utanpå allt, vad respektive tids- och rumsomständigheter äga av intrycksfullhet. Denna rysning, denna hemskhet till mods bryta tvärtom fram ur själsliga djup, vari dessa omständigheter ej nå ned, och även kraften varmed de bryta fram över-

väger så starkt den blotta impulsen utifrån, att framträdandet är om ej helt så dock i det närmaste spontant. Men därmed är för det tredje sagt, att vid denna process egenartade, självständiga föreställningsinnehåll, om än av fullständigt dunkel och frö-artad beskaffenhet, måste ha framkallats eller väckts, och att de äro den egentliga grunden till rysningens sinnesrörelse. Ty utan att sådana på något sätt äro givna på förhand kunna sinnesrörelser ej alls äga rum. — Nämnda själstillstånd kan nu — för det fjärde — fullständigt förbli »känsla» och som sådan ha sitt förlopp utan att explicera sina dunkla tankeartade innehåll: uttrycker den sig som explicerad i ord, så äro dessa blott ett utrop som: »Så kusligt!» eller »Hur rysansvärd är denna plats». Men den kan också explicera sig. En första explikation, fast rent negativt uttryckt, är det redan när man säger: »Här står *det* ej rätt till». Och en övergång till positivt uttryck är det engelska: »This place is *haunted*». Här träder den dunkla idégrundvalen redan mer tydligt fram och börjar att förtydliga sig som en om än helt vag, flytande föreställning om ett hinsidigt något, om en väsenshet, ett verkande reale av numinös prägel, som i fortsatt utveckling så kommer att gestalta sig konkretare som ett numen loci, en dämon, en El, en Baal.

Jakob säger i 1 Mos. 28: 17:

> Hur rysansvärd är denna plats!
> Här bor förvisso Elohim.

(I vår bibel: »Detta måste vara en helig plats; här bor förvisso Gud. Stave kommenterar, Första Mosebok, 1911, s. 234: »Jakob känner en helig rysning över att ha behandlat en så helig plats som ett profant ställe,

eg. »Huru fruktansvärt är icke detta ställe.» — Anm. av övers.)

Denna vers är religionspsykologiskt högst lärorik, nämligen såsom ett exempel på det nyss sagda. Den första satsen däri ger uppenbart känslointrycket självt i dess omedelbarhet, som ej gått igenom någon reflexion, ännu utan all känslans självexplicerande och självförtydligande. Den innehåller intet annat än själva den numinösa urrysningen, som tvivelsutan i många fall räckt till för att utmärka »heliga platser» och göra dem till ställen för bävande dyrkan, ja, för utveckling av kulter, även utan att man nödvändigt övergick till att upplösa intrycket av det rysningsfyllda i föreställningen om ett numen, som bodde där, eller utan att numinet blev ett nomen, eller utan att nominet blev mer än ett blott pronomen. Men Jakobs andra sats innehåller då icke längre urupplevelsen själv utan dess explikation och tydning.

Även uttrycket i vårt språk: »Es spukt hier» (det spökar här, här »rumsterar» något, »går något», här är det besatt, här är det förtrollat, här går något igen, anm. av övers.) är lärorikt. Detta uttryck har ännu ej något riktigt subjekt, det utsäger åtminstone ännu ingenting alls om det. Det, som spökar, vår folkmytologis konkreta föreställningar om »spöke», »ande», en avlidens ande, själ, ligga i sig ännu ej alls däri. Tvärtom är satsen enbart ett uttryck för själva kuslighetskänslan, just stadd i första begrepp att i begynnande antydning ur sig själv lösgöra föreställningen om ett numinöst Något överhuvud, om hinsidig väsenshet. Det är att beklaga, att vi ej äga något allmännare och ädlare ord för »spuken», och att vi genom det avledas in på området av de »vidskepliga», orena utgreningarna av den nu-

minösa känslan[1]. Men till och med vid slikt förhållande kunna vi med känslan spåra släktskapen mellan »das Spukgefühl» (känslan av något trolskt) och dessa numinösa elementarupplevelser, genom vilka en gång i tiden genom siare-upplevelse »rysningsfyllda», »heliga», av numinet besatta ställen, dessa utgångspunkter för ortens kult, födelseplatserna för den där dyrkade El, blivit utfunna. En efterklang av sådana upplevelser ha vi just i 1 Mos. 28: 17 och även i 2 Mos. 3. De platser, som Mose och Jakob här utmärka, äro äkta »haunted places», platser där »det är förtrollat» (»es spukt»), där »det ej står rätt till». Blott att känslan av förtrollning då inte har den utarmade nedvärdigade meningen av vår nutida spökkänsla (Gespenstergefühl), utan ännu bär inom sig hela rikedomen av den äkta numinösa urkänslans potentialiteter och utvecklingsmöjligheter. Om ädel och fin trolskhet (ein Edel- und Fein-Spuk) är här fråga. Och utan allt tvivel har även i vår tid ännu den lätta rysning, som kan fatta oss i våra egna helgedomars stillhet och halvdunkel, en yttersta släktskap icke blott med det, som Schiller nämner i versen:

---

[1] Ett något artificiellt ord ha vi dock därför: »Es geistet hier» eller »Wie es doch um diese Stätte geistert». Detta »Geistern» (gå igen) är numinös närvaro utan att vara lågt spökeri. Och till nöds skulle vi kanske våga översätta Hab. 2: 20:

Jahveh geistet in seinem heiligen Tempel
Es sei stille vor ihm alle Welt.

Det engelska to haunt (hemsöka etc.) är ädlare än vårt »spuken». Man kunde säga:

Jahveh haunts his holy temple

utan att direkt vara hädisk. Ett sådant »Geisten» är ofta det hebreiska sjākan. Och stället Ps. 26: 8: »den plats där din härlighet bor» få vi nog en mera mättad och äkta känsla av, om vi översätta: die Stätte von deiner Majestät umgeistert (Den plats ditt majestät hemsöker, omvärver) — »Sjekīnā» är just precis Jahves »Geistern» i templet i Jerusalem.

Und in Poseidons Fichtenhain
Tritt er mit frommen Schauder ein

utan når även alldeles äkta trolskhetskänslor (Spukgefühle). Och de fina ilningar (Frösteln), som kunna ledsaga dessa tillstånd, ha en yttersta släktskap med den »gåshud», vars numinösa väsen vi tidigare dryftat.

När animismen bemödar sig att våldsamt härleda dämonen och guden ur »själar», så leder den blicken åt orätt håll. Påstode den, att de äro »trollväsen» (»Spukdinger»), så skulle den åtminstone vara på rätt väg. Det bevisas delvis ännu av enstaka ålderdomliga termer, som en gång i världen syftade på »ädeltrolskhetens» (»der Edelspuk») ursprungliga rysning, och som därför senare vid tillfälle kunde bli beteckningar både för de allra lägsta och de allra högsta formerna av »bävan». En sådan term är det gåtfulla ordet »asura» i sanskrit. Asura är det rysansvärda i den mening, vari Jakob tar ordet; det »kusliga». Det är senare på indiska ett tekniskt uttryck för det trolsktspökartat-dämoniska av lägre nivå. Men det är samtidigt i urgammal tid binamn till den upphöjdaste av alla Rig-Vedas gudar, den skrämmande höge Varuna. Och i det persiska »Ahura-mazda» blir det namn på den enda eviga gudomen själv[1]. Och på samma sätt med termen »adbhuta». Ett adbhuta upplever man,

[1] Sådana betydelseförvandlingar ha ej blott ägt rum i gråa forntiden utan ha på alldeles motsvarande sätt nyligen skett inom vårt eget språk. »Schauderhaft» betyder ännu på 1700-talet avgjort det hemlighetsfulltnuminösa överhuvud, även i meningen av vördnadsfylld bävan. Det innebär så mycket som vårt nutida »schauervoll». Först senare sjunker det ned till att beteckna det usla-avskyvärda, det negativt-numinösa, och slutligen förflackas det, blir trivialt, mister nu överhuvud sin numinösa mening och klang och betecknar numera knappt något man ryser inför utan bara något man förargar sig över. »Es ist schauderhaftes Wetter».

när man »är i ett tomt hus», säger en gammal definition[1]. Det är upplevelsen av vårt »Gruseln». Men adbhuta är å andra sidan också namnet för det helt övervärldsliga undret och dess fascinans, ja, för själva det eviga Brahman och dess frälsning, för »det Adbhutam, som överstiger alla begrepp»[2]. Vad som gäller för asura och adbhuta, gäller kanske också för det grekiska theós. Dess stam är kanske densamma som den i ge-twās, som finns ännu i medeltyskan och betyder spökeri och spöke (Spuk und Gespenst). Även här synes ett ursprungligt gammalt ord för det numinöst kusliga (»der Edelspuk», det ädelt trolska) å ena sidan ha uppstigit till värdigheten av gudsbeteckning, å andra sidan ha sjunkit ned till det enbart spökartade. — Ja, till och med i hebreiskan har utvecklingen kanske en gång varit densamma. Ty »anden», Samuels dödsvålnad, som andebesvärjerskan i Endor manar fram åt Saul (1 Sam. 28: 13) kallas på samma sätt som gudomen själv: Elohim [i vår bibel: »ett gudaväsen», anm. av övers.].

11. På grund av vårt antagande om en känslomässig grundval a priori finna vi äntligen även förklaringen på dessa egendomliga fakta, på vilka Andrew Lang[3] fäst uppmärksamheten. Visserligen stödja

---

[1] A-dbhuta betyder árrēton, det osägliga, ofattliga. Det är närmast precis vårt mysterium stupendum, medan asura är tremendum.

[2] Jfr R. Otto, Dīpikā, s. 46. — Adbhuta (och āšcarya) skulle vara en exakt sanskritöversättning av vårt »numinös», om det ej för länge sen upptagit i sig en mängd profana förflackningar, liksom vårt »underbar». — Jfr för övrigt undersökningen rörande känslan (rasa) av adbhuta till skillnad från känslan av det förskräckliga, heroiska, fruktansvärda och vedervärdiga hos Bharata Muni, i M. Lindenau, Beiträge zur altindischen Rasa-Lehre. Leipzig 1913.

[3] Myth, Ritual und Religion[2], 1899. — The making of Religion[3], 1902. — Magic and Religion, 1901. — Jfr också: P. W. Schmidt, Grundlinien

de ej antagandet om den »primitiva monoteismen», denna avkomling av missionärsapologetik, som skulle vilja rädda andra kapitlet i bibeln men är modernt generad inför Jahves lustvandrande i trädgården i aftonsvalkan. Men väl hänvisa de till ting, som förbli rena gåtor utifrån animismen, pantelismen och andra naturalistiska »begrundningar» av religionen och därför måste avlägsnas genom våldsamma antaganden. I talrika mytologier och berättelser hos antika folk finnas inslag, som absolut gripa ut över höjdläget hos deras övriga religiösa riter och bruk, föreställningar om *storgudar*, till vilka man ofta inte alls eller nästan inte alls riktar sig, och åt vilka dock, nästan ofrivilligt, tillerkännes en värdighet, överlägsen alla andra mytiska bildningars och anklingande till det gudomliga i högsta mening. Att de genomgått ett mytologiskt förflutet, kan ibland skönjas, ibland icke. Betecknande för dem och gåtfullt är att de stå högt över den övriga nivån. Där missionen kommer med teistisk predikan, igenkännas sådana gudomligheter lätt och ofta som Gud och erbjuda stödjepunkter för missionsförkunnelsen. Och omvända erkänna till äventyrs efteråt, att man känt men icke ärat Gud. — Att dylika företeelser stundom förklaras genom vinddrivna (verschleppte) tidigare inflytelser från högre teistiska religioner, är visserligen riktigt och bevisas ibland även genom det namn som förekommer för dessa höga väsen. Men till och med i denna form är företeelsen mycket sällsam. Varav föranledas då »vildar», i en för övrigt helt annorlunda beskaffad miljö av barbarisk vidskepelse, att upptaga sådana »vind-

einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Wien 1910. I Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse. Bd. 53.

drivna» föreställningar och fasthålla dem, om inte i dessa vildars själ funnes en disposition för dem, som ej tillåter att låta dem fara, som tvärtom nödgar dem att intressera sig för dem åtminstone genom att bevara och tradera dem och mycket ofta känna och erkänna vittnesbördet för dem i det egna samvetet. Men å andra sidan är vinddrivningsteorien utan fråga omöjlig gent emot många av dessa fakta och kan blott med våld genomföras. Men i dessa fall ha vi då klart att göra med förutskyndande föraningar och antecipationer, som under trycket av ett starkt verkande inomförnuftigt idéanlag icke äro överraskande, ja, som vid tillfälle t. o. m. måste väntas och äro naturliga — lika naturliga som exempelvis zigenarmusikens prestationer trots primitivaste kulturtillstånd i övrigt under trycket av ett starkt musikaliskt naturanlag, — men som utan detta skulle kvarstå som rena gåtor.

De naturalistiska psykologerna förbise eller undertrycka här och i andra fall ett faktum, som dock skulle äga åtminstone psykologiskt intresse och som de vid skarpare självviakttagelse skulle varsna hos sig själva: nämligen det självvittnesbörd i det egna sinnet för de religiösa idéerna, som visserligen är robustare hos de naiva än hos dem, som mist sin naivitet, men som dock mången skulle känna igen hos sig, om han exempelvis objektivt och i lugn och ro påminde sig sin egen — konfirmationsstund. Men vad sinnet avlägger vittnesbörd om, det kan det under gynnsamma omständigheter även frambringa ur sig självt i en föranande verksamhetsyttring. — Primitiv-monoteisterna negligera å andra sidan lika mycket detta faktum. Ty berodde de fenomenen på intet annat än historiska traditioner och fördunklade minnen av en

»historisk uruppenbarelse», så kunde detta självvittnesbörd lika litet finnas.

Jämför till hela kapitlet 16 den nu utkomna uppsatsen av Alfred Vierkandt, Das Heilige in den primitiven Religionen, i tidskriften Die Dioskurn, 1922, sid. 285 ff. En mera glädjande bekräftelse kunde ej komma framställningen i detta kapitel till del, än som skett i anförda undersökning.

---

## KAPITEL 17.

### Det "råas" momenter.

Men ohärledbarhet och aprioritet gälla avgjort även om dessa primitiva och *råa* förstlingsyttringar av den »dämoniska bävan», som träder fram vid religionshistoriens och den religionshistoriska utvecklingens begynnelse. Religion börjar med religion och är själv verksam redan i sina »förstadier» av mytiskt och dämoniskt. Det primitiva och råa ligger här blott i följande omständigheter:

a) I det sätt, varpå de enskilda momenten hos det numinösa blott småningom och efter varandra dyka upp och bli vakna. Ty det lägger först småningom och på tillskyndelse av eggelser, som sätta in mycket långsamt efter varandra, isär sitt fulla innehåll. Men där det hela ännu ej finns, där ha dess isolerat uppvaknade begynnelse- och delmoment något bizarrt, ofattligt, ja ofta karikatyrmässigt över sig. Detta gäller särskilt om det religiösa moment som, efter vad det tyckes, överhuvud varit det första, som vaknat i mänskligt själsliv, om den dämoniska bävan. För sig och isolerat taget måste det naturenligt snarare se ut som en motsats till religionen än som ingående i religionen själv. I isoleringen från sina ledsagande moment tyckes det snarare likt en fruktansvärd självsuggestion, en art »folkpsykologisk» marritt, än som en sak, som har med religion att göra; och blott spökbildningar av en sjuk elementarfantasi, som lider av en sorts förföljelsemani, tyckas de väsen vara, till vilka man här ställer sig i förhållande.

Man kan förstå att många forskare på allvar kunde inbilla sig, att »religionen» en gång börjat med djävulstjänst och att djävulen i grunden är äldre än Gud. — Av att det numinösas moment på detta sätt vakna stegvis efter varandra beror det också, att klassificeringen av religionerna efter genus och species faller sig så svår och så olika hos alla, som försöka sig därpå. Ty det som här skall indelas förhåller sig vanligen icke som de åtskilda species inom samma genus, alltså efter synpunkterna av en analytisk enhet, utan som delmoment i en syntetisk enhet. Det är som började en stor fisk först bli synlig över vattenytan blott med delar av sig själv och man nu ville försöka klassificera efter genus och species ryggvalvet, stjärtspetsen och huvudstycket, som sprutar ut vatten, i stället för att söka vinna väsensförståelsen av dessa företeelser så, att man igenkänner dem var på sin plats och i sitt sammanhang som leddelar av ett helt, som man måste ha begripit som sådant, innan man begriper dess delar.

b) Det »primitiva» ligger vidare i att den första yttringen framträder stötvis och tillfälligt. Och vidare i dess otydlighet, som på samma gång ger anledning till felaktiga förväxlingar och sammanblandningar med »naturliga» känslor.

c) Det ligger sedan däri att värderingen efter det numinösas moment närmast och helt naturligt häftar sig vid inomvärldsliga föremål, företeelser eller väsensheter, som genom analogier »föranleda» yttringarna av den numinösa känslan och avleda denna på sig själva. Främst på denna omständighet beror det, som kallats naturtjänst och dyrkan av naturföremål. Först småningom och under trycket av den numinösa känslan själv bli så med tiden sådana förbindelser »förandligade» eller slutligen fullständigt avskuddade, och då först trä-

der det dunkla innehållet hos känslan, som är riktad på övervärldslig väsenshet, självständigt och rent fram i ljuset.

d) Det ligger i den obehärskade, fanatiserande, entusiastiska form, vari det närmast griper tag i sinnet och uppträder som religiös mania, som besatthet av numinet, som yrsel och raseri.

e) Det ligger alldeles väsentligt i de falska skematiseringarna av det självt, i inbäddningarna i sådant som visserligen är likt men saknar inre samhörighet, varpå ovan givits exempel.

f) Det ligger slutligen och viktigast i bristen på rationalisering, försedligande och kultivering, som blott komma så småningom.

Men till innehållet är redan den första yttringen av dämonisk bävan ett moment rent a priori. Det är i detta avseende avgjort jämförligt med t. ex. det estetiska omdömet och det skönas kategori. Så fullständigt olika känsloupplevelserna äro, när ett föremål igenkännes som »skönt» och ett annat som »rysligt»: båda fallen överensstämma dock i att jag tillägger föremålet ett predikat, nämligen ett betydelsepredikat, som sinneserfarenheten inte ger och ej heller kan ge, som jag tvärtom spontant ur egen omdömesverksamhet tillägger det. Åskådligt fattar jag hos ett föremål endast dess sinnliga bestämdheter och dess rumsliga gestalt, ingenting vidare. Att det i dem och för deras skull äger denna egentliga betydelse, som jag betecknar med »skönt» och att det överhuvud alls finns en sådan betydelse, kunna dessa moment på intet sätt säga eller giva mig. Jag måste ha ett dunkelt begrepp om »det sköna självt», och därjämte en princip för underordning, efter vilken jag tillägger det till något, annars är ej den enklaste upplevelse av något skönt möjlig. Och denna motsvarighet

går ännu längre: Liksom nämligen glädjen vid det sköna visserligen har en analogi med den blotta lusten vid det angenäma men på samma gång i tydlig kvalitativ olikhet och ohärledbarhet kontrasterar däremot, på samma sätt förhåller sig den specifika religiösa bävan till den blott naturliga fruktan. —

* * *

Det »råas» tillstånd blir övervunnet, i det numinet allt starkare och fullständigare »uppenbarar» sig, d. ä. gör sig känt för själ och känsla. Därtill hör alldeles väsentligt även det i f) omnämnda uppfyllandet med rationella moment, genom vilka det samtidigt träder in på det begripligas område. Dock bevarar det i riktning av det numinösa alla omnämnda moment av irrationell »obegriplighet» och förstärker dem endast, ju mer det »uppenbarar» sig. Ty att »uppenbara sig» betyder alldeles ej att övergå i förståndsmässig begriplighet. Något kan vara på djupaste sätt bekant, förtroget, saliggörande eller skakande för *känslan*, medan *förståndet* förvägrar varje begrepp därom. Att känna (Kennen) och begreppsmässigt förstå är ej detsamma, står ofta till och med i exklusiv motsats till vartannat. Och numinets hemlighetsfulla dunkel betyder minst av allt dess obekanthet. Deus absconditus et incomprehensibilis var för Luther sannerligen ingen deus ignotus. Han »kände» honom blott alltför väl med det försagda sinnets alla förskräckelser och rysningar. Och likaså »känner» Paulus väl den »frid», som dock i full ofattlighet är »över allt förnuft».

»Gud kan man icke begripa, och man har honom dock i sin känsla», säger Luther[1].

[1] Tischreden, Wei. 6, 6530.

## KAPITEL 18.

### Det heliga som kategori a priori.

#### Andra delen.

1. Så äro både de rationella och irrationella momenten i »det heligas» komplexa kategori momenter a priori. Och de senare äro det lika mycket som de förra. Religionen lever ej på lån, vare sig från telos eller ethos, och icke på postulater. Och även det irrationella däri har sina egna självständiga rötter i andens egna förborgade djup.

Men detsamma gäller för det tredje även om *förbindelsen* av det rationellas och irrationellas momenter i religionen, om den inre nödvändigheten av deras sammanhörande. Religionshistorier berätta väl med en viss självklarhet, hur dessa momenter småningom gå i sär och hur det gudomliga försedligas. Och i själva verket är denna process för känslan något »självklart», vars inre nödvändighet är evident för denna själv. Men just den inre evidensen hos det som sker är själv ett problem, som vi ej alls kunna lösa utan att anta en dunkel insikt a priori om dessa momenters väsensnödvändiga samhörighet. Ty logiskt nödvändig är den ju på intet sätt. Hur skulle det logiskt följa ur det ännu »råa» halvdämoniska väsendet hos en mångud eller solgud eller ett ortsbundet numen, att det är en beskyddare av eder, av sannfärdighet, av fördrags giltighet, av gästvänskapen, av äktenskapets helighet, av stam- och ätteplikter, vidare en gud som har hand om lycka och olycka, som

tar del i stammens angelägenheter, sörjer för dess väl, styr dess öde och öden? Vadan detta religionshistoriens mest överraskande faktum, att väsen, som ursprungligen uppenbart äro födda ur hemskhet och förfäran, bli *gudar:* väsen, till vilka man beder, vilka man anförtror sitt lidande och sin lycka, i vilka man ser ursprunget till och sanktionen av sed, lag, rätt och rättskanon, och allt detta ständigt så, att när sådana idéer en gång vaknat, det alltid samtidigt uppfattas som enklaste, evidentaste självklarhet, att så är. Sokrates säger i Platons Staten, bok 2, vid slutet:

Ty Gud är enkel och sann i ord och gärning,
Han förvandlar sig icke och bedrager ingen.

Och Adeimantos svarar honom:

Nu, då du uttalar det, står det också fullständigt klart för mig.

På detta ställe är ej gudsbegreppets höjd och renhet, ej heller dess höga rationalisering och försedligande, som här uttalas, det mest intressanta, utan det är hos Sokrates det skenbart »dogmatiska» i hans utsaga, ty han gör sig inte ringaste möda för att motivera sin sats, och hos Adeimantos det naivt överraskade och dock fullständigt tillitsfulla erkännandet av en för honom ny sak. Och detta i mening av överbevisning. Han tror ej Sokrates på hans ord, utan han inser. Men detta är kännemärket på alla kunskaper a priori, nämligen att de uppträda med vissheten om egen insikt i ett påståendes sanning, så snart påståendet självt klart uttalats och förståtts. Och vad som här tilldrog sig mellan Sokrates och Adeimantos, har alltjämt upprepats i religionshistorien. Även Amos, när han förkunnar Jahve som rätt och slätt den allmänna och oböjliga rättens Gud, säger något nytt och ändock något, som han varken bevisar eller varför han åberopar några auktori-

teter. Han vädjar till omdömen a priori, nämligen till själva det religiösa samvetet. Och detta bär faktiskt vittnesbörd. Även Luther känner och hävdar en sådan kunskap a priori om det gudomliga. Visserligen för honom hans förgrymmelse mot skökan förnuft till motsatta yttranden:

»Detta är en insikt a posteriori, då man betraktar Gud utifrån, i hans verk och regemente, likasom när man utvändigt beskådar ett slott eller hus och därvid sluter sig till herren eller husvärden. Men a priori och inifrån har ännu aldrig någon mänsklig vishet förmått fatta, vad och hurudan Gud är i sig själv eller i sitt innersta väsen, ej heller kan någon veta eller tala något därom utom de, för vilka det är uppenbarat genom den helige Ande» (Erl. Ausg. 9, 2).

(Han förbiser här, att man a priori särskilt »spårar» husvärden eller icke alls.) Men på andra ställen tillmäter han själv det allmänna mänskliga förnuftet ganska mycket av kunskaper just om det, som Gud »i sig själv eller till sitt egentliga väsen är»:

Atque ipsamet ratio naturalis cogitur eam concedere proprio suo iudicio convicta, etiamsi nulla esset scriptura. Omnes enim homines inveniunt hanc sententiam in cordibus suis scriptam et agnoscunt eam ac probatam, licet inviti, cum audiant eam tractari: primo, Deum esse omnipotentem . . . deinde, ipsum omnia nosse et praescire, neque errare nec falli possi. Istis duobus corde et sensu concessis . . .[1]

[1] Wei. 18, 179. Jfr även Tischreden Wei. 5, 5820: Omnium hominum mentibus impressa est divinitus notitia Dei. Quod sit Deus, omnes homines sine ulla artium et disciplinarum cognitione sola natura duce sciunt, et omnium hominum mentibus hoc divinitus impressum est. Nulla unquam fuit tam fera gens et immanis, quae non crediderit, esse divinitatem quandam, quae omnia creavit. Itaque Paulus inquit: Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, sempiterna ejus

Hos det här angivna är av intresse detta *proprio suo iudicio convicta,* ty det skiljer kunskaper från blotta »medfödda idéer» eller från övernaturligt inblåsta föreställningar, vilka båda just kunna frambringa endast »tankar» men icke »övertygelser ex proprio iudicio». Och å andra sidan detta: »cum *audiant* eam tractari», som noga motsvarar Adeimantos' upplevelse: »Nu då du *uttalar* det, står det också fullständigt klart för mig[1].

Det är samma erfarenhet, som ofta nog göres även av missionärer. När en gång idéerna om det gudomligas enhet och godhet uttalats och förståtts, då fastna de ofta förvånande hastigt, därest åhörarna överhuvud äga någon religiös känsla. Ofta adaptera de så sin egen hittillsvarande religiösa tradition i denna mening. Eller då man värjer sig mot den nya läran, sker det ofta med märkbart tryck från det egna samvetet. Jag har tagit del av sådana erfarenheter av missionärer hos tibetanerna och bland afrikanska negrer. Det vore intressant att samla sådana erfarenheter, såväl med hänsyn till frågan i allmänhet som speciellt med hänsyn till kunskapen om det religiösa

virtus et divinitas. Quare omnes ethnici sciverunt esse Deum, quantumvis fuerunt Epicurei, quantumvis contenderunt, non esse Deum. Non in eo, quod negant esse Deum, simul confessi sunt esse Deum? Nemo enim negare id potest, quod nescit . . . Quare, etsi quidam per omnen vitam in maximis versati sunt flagitiis et sceleribus et non aliter omnino vixerunt, ac si nullus esset Deus, tamen numquam conscientiam ex animis potuerunt eicere testantem et affirmantem, quod sit Deus. Et quamvis illa conscientia pravis et perversis opinionibus ad tempus oppressa fuit, redit tamen et convincit eos in extremo vitae spiritu.

[1] Lärorikast i detta hänseende äro hos Luther ställena om »tron», där denna beskrives som en egendomlig kunskapsförmåga för fattandet av den gudomliga sanningen och som sådan motsättes mot de »naturliga» förståndskrafterna liksom eljes »anden». »Tron» är här lika med synteresis hos mystikens kunskapsteoretiker och Augustinus »inre lärare», som båda visserligen äro »över förnuftet» men dock ett apriori inom oss själva.

a priori om den inre väsentliga samhörigheten mellan gudsidéns rationella och irrationella momenter. Religionshistorien är själv ett nästan enstämmigt vittnesbörd därom. Ty hur bristfälligt försedligandet av numina än kan ha varit på dess olika »vilda» områden, spår därav finnas dock överallt. Och där religionen trätt ut ur sin första råhet och uppstigit till högre religion, har denna sammansmältningsprocess alltid tagit vid med bestämdaste mäktighet och fortsatts. Och detta är så mycket märkligare, om man betänker, från hur skilda data fantasibildningen av gudagestalter utgått och under vilka olikheter i ras, naturanlag, sociala och statliga förhållanden deras utveckling försiggått. Allt detta pekar hän på momenter a priori, som allmänt och nödvändigt ligga i den mänskliga anden, och just på sådana, som vi omedelbart återfinna i vårt eget religiösa samvete, även när vi med Adeimantos fullkomligt naivt och spontant instämma i Sokrates' ord såsom i något självklart, av oss själva insett: »Gud är enkel, är sann i ord och gärning».

2. I det de rationella elementen mötas med de irrationella efter principer a priori i den religiösa utvecklingen, skematisera de förra de senare. Detta gäller allmänt om förhållandet mellan den rationella och den irrationella sidan av det heliga men sedan också i detalj om de enskilda delmomenten av båda sidorna. Tremendum, det bortstötande momentet hos det numinösa, skematiseras genom de rationella idéerna om rättfärdighet, sedlig vilja och uteslutande av det antisedliga och blir på detta sätt skematiserat, »Guds» heliga »vrede», som skriften och den kristna predikan förkunna. Det fascinerande, det numinösas moment av att draga till sig, skematiserar sig genom momenten av godhet, förbarmande, kärlek och blir, skematiserat på detta sätt, det mättade

inbegreppet av »nåd», som träder i kontrastharmoni med den heliga vreden och liksom denna, genom det numinösa inslaget, har mystisk färg. Men momentet av mirum skematiserar sig genom absolutheten hos alla gudomlighetens rationella predikat. Motsvarigheten mellan dessa moment är väl vid första ögonkastet sannolikt ej lika omedelbart inlysande som i de båda föregående fallen. Men även den är mycket precis. Guds rationella predikat skilja sig från samma predikat hos den skapade anden genom att de ej som dessa äro relativa utan absoluta predikat, alltså ej till innehållet utan till formen. Människans kärlek är relativ, är gradvis och likaså hennes kunskap, hennes godhet. Men Guds kärlek och insikt och vad som eljes om honom kan utsägas i begrepp har formen av absoluthet. Genom detta formelement hos predikaten, men med identiskt innehåll, äro de utmärkta som gudomliga. Men ett formelement är även det mystiska som sådant. Det är, som vi på sidan 45 sågo, formen hos det »helt andra». Och till denna klara motsvarighet mellan båda kommer ännu en vidare motsvarighet. Vår fattningsförmåga fattar endast det relativa. Det däremot motsatta absoluta kunna vi visserligen tänka men ej tänka ut. Det är underkastat vår begreppsförmåga men överskrider gränserna för vår fattningsförmåga. Därigenom är det självt ännu ej något äkta mysteriöst, såsom redan utvecklats (sidan 36), men väl ett äkta skema för det mysteriösa. Det absoluta är ogripbart (unerfasslich), det mysteriösa ofattbart. Det absoluta är det, som överstiger fattningsförmågans gränser, icke genom själva sin kvalitet, ty denna är oss väl förtrogen, utan genom kvalitetens form. Men det mysteriösa är det, som överstiger all tänkbarhet överhuvud och genom form, kvalitet och väsen är det »helt andra». — Så är även i av-

seende på momentet av det mysteriösa i det numinösa motsvarigheten hos dess skema mycket noggrann och kan väl utvecklas. —

Att en religions irrationella moment alltid äro levande och vakna, bevarar den från att bli rationalism. Att den även rikligt mättar sig med rationella moment, bevarar den från att sjunka ned eller stagnera i fanatism eller mysticism, gör den först duglig till kvalitets-, kultur- och mänsklighetsreligion. Att båda momenten äro förhanden och stå i sund och skön harmoni, är åter en måttstock, varmed en religions överlägsenhet kan mätas, en måttstock som är i egentlig mening r e l i g i ö s. Även efter denna måttstock är kristendomen absolut överlägsen alla andra religioner på jorden. På djupt irrationell grundval reser sig den ljusa byggnaden av dess rena och klara begrepp, känslor och uppenbarelser. Det irrationella är blott dess grund och ram och inslag, bevarar därigenom stadigt dess mystiska djup och ger »religionen» däri mystikens tunga toner och slagskuggor, utan att hos den religionen utväxer och går upp i mystik. Och så formar sig kristendomen i sund proportion mellan dess momenter till denna gestalt av klassicitet och adlighet, som betygar sig mer livligt för känslan, ju mer man ärligt och redbart indrager den i religionsjämförelsen och inser, att hos den på ett särskilt — och överlägset — sätt ett moment hos mänskligt andeliv nått sin mognad, som har sina analogier även på andra håll.

---

## KAPITEL 19.

### Det heliga som företeelse.

Det är tu skilda ting att blott tro på ett översinnligt eller att också uppleva det, att ha idéer om det heliga eller att också varsna och förnimma det som något verkande, ledande, verksamt framträdande. Att även det andra är möjligt, att ej blott den inre rösten, det religiösa samvetet, den sakta viskande rösten i hjärtat, känslan, aningen och längtan vittnar därom utan att man möter det i särskilda företeelser (Vorkommnisse), händelser, personer, självuppenbarelsens bevisning i gärning, att det jämte inre uppenbarelse ur anden finnes en yttre uppenbarelse av det gudomliga, är en grundövertygelse hos alla religioner och hos religionen själv. Sådan bevisning i gärning, sådana företeelser av det heliga i skönjbar självuppenbarelse kallas på religionens språk »tecken». Som tecken gäller alltifrån den primitivaste religionens tid stadigt allt sådant, som varit i stånd att egga känslan hos människan av det heliga att yttra sig, att väcka den och få den att bryta fram: alla dessa moment och omständigheter, om vilka förut talades: det fruktansvärda, det upphöjda, det övermäktiga, det påfallande och frapperande, och alldeles särskilt det oförstådda och hemlighetsfulla, som blir portentum och miraculum. Men alla dessa omständigheter voro, som vi sett, icke tecken i äkta mening utan blott tillfällighetsorsaker för den religiösa känslans spontana yttringar. Och det förorsakande låg blott i ett moment av likhet

mellan alla dessa momenter och det heliga. Att de tolkades som verkliga företeelser av det heliga själv var en förväxling mellan det heligas kategori och något blott på yttre sätt däremot svarande, men det var ännu ej en äkta »anamnesis», ett äkta återigenkännande av det heliga självt i dess företeelse. Därför avskuddas de åter på stadier av hög utveckling och rent religiöst bedömande och bli helt eller delvis utmönstrade som otillräckliga eller som direkt ovärdiga. — Det finns ett noggrant parallellt förlopp på ett annat område för bedömande, nämligen på smakens område. Även i den råa smaken rör sig redan en känsla eller förkänsla av det sköna, som måste komma från ett a priori ägt dunkelt begrepp därom, ty annars kunde den ej alls finnas till. Den ännu råa smaken använder nu närmast det dunkla begreppet om det sköna på samma sätt under »förväxling» men ännu ej ur äkta, riktig anamnesis, i det den anser ting vara sköna, vilka ej alls äro det. Principen för den — ännu oriktiga — användningen utgöres emellertid även här av vissa moment hos det ting, som med orätt bedömes som skönt, moment som ha närmare eller fjärmare analogier med det sköna självt. Har så smaken blivit utbildad, så avskuddar den längre fram även här det blott analoga men ej självt sköna med kraftig aversion och blir duglig att själv se och döma riktigt, d. ä. som skönt igenkänna *det* yttre, hos vilket det *verkligen* framträder, varom den inom sig har en idé, nämligen en måttstock.

**Förmågan av divination.**

Den eventuella förmågan att på *äkta* sätt igenkänna och erkänna det heliga i företeelsen vilja vi kalla *divination.* Finns det en sådan, och av vad slag är den?

För den supranaturalistiska åsikten ligger saken en-

kelt nog. Här består divinationen i att man träffar på ett skeende, som ej kan förklaras på »naturligt» sätt, d. ä. efter naturlagar. Då det nu i alla fall äger rum, men ej kan äga rum utan orsak och ej har någon naturlig sådan, så måste den, säger man, ha en övernaturlig orsak. — Denna teori om divination och »tecken» är en äkta teori i massiva begrepp, såsom strängt och även strängt menat bevis. Den är massivt rationalistisk. Och förståndet, reflexionsförmågan i begrepp och bevis, tages här i anspråk som divinationsförmåga. Det övernaturliga bevisas, så rätlinjigt och strikt, som man eljes förmår logiskt bevisa ur data.

Att mot denna uppfattning utförligt andraga, hurusom vi överhuvud ej äga möjlighet att fastställa, att ett förlopp ej framgick ur naturliga orsaker, d. ä. var emot naturlagarna, är nästan överflödigt. Den religiösa känslan själv uppreser sig mot denna förstyvning och materialisering av det ömtåligaste, som finnes i religionen: själva mötet med och finnandet av Gud. Ty om någonstädes tvånget genom bevis, förväxlingen med logiskt eller juridiskt tillvägagångssätt är uteslutet, om någonstädes frihet, erkännande och innerligaste instämmande av friaste yttring från det innersta djupet, utan teori och begrepp, så är det där, varest en människa i eget eller främmande skeende, i natur eller historia, blir varse det heliga som där råder. Icke »naturvetenskap» eller »metafysik» utan själva den mognade religiösa känslan stöter ifrån sig slika massiviteter, som, födda av rationalism, åter avla rationalism och ej blott hämma äkta divination utan göra den misstänkt som varande svärmeri, mysticism eller romantik. Med naturlag och relation eller icke-relation därtill har äkta divination överhuvud intet att skaffa. Den frågar alls ej efter hur en företeelse, vare sig händelse, person eller sak, kom-

mit till utan efter dess betydelse, nämligen betydelsen att vara ett »tecken» av det heliga.

Förmågan av divination döljer sig i det uppbyggliga eller dogmatiska språket under det sköna namnet testimonium spiritus sancti internum (vilket här begränsas till erkännandet av skriften som det heliga). Detta namn är också det enda riktiga och ej blott det bildligt riktiga, om man uppfattar och bedömer själva förmågan av divination genom divination, det är efter religiösa idéer av den eviga sanningen själv. Men i enkelt psykologiskt uttryck tala vi här om en »förmåga» och ha att psykologiskt belysa detta.

Som sådan har den från teologiskt håll upptäckts och mot rationalism och supranaturalism gjorts förståelig av Schleiermacher i hans »Reden über die Religion» av 1799, av Jakob Friedrich Fries i hans lära om »die Ahndung» och av Schleiermachers kollega och Fries' lärjunge de Wette med särskilt avseende på divinationen av det gudomliga i historien som »anande av den gudomliga världsstyrelsen». I min edition: »Friedrich Schleiermacher: Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern»[1] har jag i slutet på sidan XVII ff. utförligare dryftat Schleiermachers upptäckt och i min bok »Kantisch-Fries'sche Religionsfilosofie und ihre Anwendung auf die Theologie»[2] återgett den närmare formuleringen av läran om »aningen», sådan den föreligger hos Fries och de Wette. För det vidare utförandet hänvisar jag därför till dessa två skrifter. Här sammanfattar jag blott i korthet följande moment i och för denna läras karaktäristik.

Vad som föresvävar Schleiermacher, är just precis förmågan av sig försänkande kontemplation inför

[1] I fjärde uppl., Vandenhoeck und Ruprecht, 1919.

[2] Tübingen, J. C. B. Mohr, 1909.

det stora totallivet och verkligheten i natur och historia. Där ett sinne i hängivenhet och fördjupning öppnar sig för intrycken av »universum», blir det, så lär han, skickat att uppleva *åskådningar* och *känslor* av något, som liksom är ett egenartat »fritt överskott» i och vid den empiriska verkligheten, ett överskott, som ej uppfattas av den *teoretiska kunskapen* om världen och världssammanhangen, sådan den gestaltar sig i vetenskaperna, men som likväl är högst gripbar för och kan upplevas av *intuitionen* och själv formar sig i enskilda intuitioner, dem Schleiermacher själv kallar »åskådningar». De gestalta sig också till bestämda, formulerbara utsagor och satser, som ha likhet med teoretiska utsagor, men skilja sig tydligt från dessa genom det fria, rent känslomässiga i sin prägel. De äro själva blott mera trevande, tydande och analogiartade, ej användbara som »läroutsagor» i sträng mening och varken möjliga att systematisera eller att använda som översatser till teoretiska härledningar. De äro av analogisk, icke av adekvat natur men i denna inskränkning otvivelaktigt av sann natur och borde med rätta, trots Schleiermachers avoghet mot detta uttryck, själva också betecknas som »kunskaper», fastän som kunskaper av intuitivt-känslomässigt, icke av reflexionsmässigt slag. Men deras innehåll är, att i och vid det tidliga uppfattas ett genomlysande evigt, i och vid det empiriska en överempirisk grund och mening hos tingen. De äro det sätt, varpå ett hemlighetsfullt aningsrikt något företer sig för oss. Och det är betecknande, att Schleiermacher själv vid tillfälle i stället för sina huvudbegrepp om åskådning och känsla även brukar uttrycket »aning» (Ahnden) och uttryckligen anför den profetiska divinationen och kunskapen om »undret» i religiös mening, nämligen om »tecknet».

När han försöker att i utredningar genom exempel förtydliga sitt föremål för känslan, så kommer han oftast till intryck av högre telos, en sista hemlighetsfull världsändamålsenlighet, varom en aning går upp för oss. I detta avseende överensstämmer han helt och hållet med framställningarna hos Fries, som rent ut bestämmer aningsförmågan (das Ahndungsvermögen) som en förmåga till divination av »världens objektiva teleologi». Och de Wette gör sedan detta på ännu avgjordare sätt. Men detta rationella moment är dock hos Schleiermacher inbäddat i en grund av evig hemlighet, av världsgrundens irrationalitet. Detta visar sig i hans alltid blott trevande, aldrig riktigt tillfredsställda självuttydningar av upplevelsen. Och särskilt kraftigt röjer det sig i att också Schleiermacher, inför naturen, upplever sådana intryck mindre genom världens rationella, förståndiga och efter ändamålsidéer tydbara allmänna lagbundenhet än fastmer genom det, som för oss ter sig som gåtfullt »undantag» därifrån och därigenom tyder på ett värde och en mening hos saken, som undandrager sig vårt förstående[1].

Ett förståndigt dialektiskt utredande och rättfärdigande av slik intuition är alls icke möjligt, ja, får ej ens ske, då det skulle upphäva dess originalaste väsen. Den har tvärtom tydligaste motsvarighet till estetiska omdömen. Och den omdömesförmåga, Schleiermacher här förutsätter, hör uppenbart till den »omdömeskraft», som Kant analyserar i sin tredje kritik. Kant motsätter den som estetisk omdömeskraft mot den logiska omdömeskraften. Dock får man ej härav sluta, att de av dem fällda omdömena till innehållet vore omdömen av »smaken». Även Kants distinktion är närmast och allmänt taget ej så menad, att förmågan av estetiskt

[1] Jfr det anförda stället s. 53 d.

dömande skulle vara ett dömande om »estetiska» ting i vår estetiks speciella mening. Han framhäver med detta predikat närmast blott i största allmänhet förmågan av känslomässigt dömande överhuvud gent emot förmågan av förstånd, diskursivt begreppstänkande, av konsekvensers och slutledningars utdragande och betecknar som varande just dess egenart, att den till åtskillnad från den logiska inte försiggår efter förståndsmässigt klara utan efter »dunkla» principer, som ej kunna expliceras i översatser utan blott äro givna för »känslan». Han brukar också för sådana dunkla principer för omdömen ur ren känsla vid tillfälle beteckningen »oexplicerade begrepp» och menar härmed alldeles detsamma som diktaren med orden:

»Du weckest der dunklen Gefühle Gewalt,
Die im Herzen wunderbar schliefen»

eller:

»Was von Menschen nicht gewusst
Oder nicht bedacht
Durch das Labyrinth der Brust
Wandelt bei der Nacht».

Men å andra sidan likna sådana omdömen ur ren kontemplation och känsla återigen smakens omdömen i att de avgjort göra anspråk på att vara objektivt giltiga och på att man även i dem kan nå allmängiltighet och nödvändighet. Det skenbart subjektiva, rent individuella i smakomdömet, som uttalas i maximen: »De gustibus non est disputandum», består ju blott därigenom, att skilda höjdlägen av smakens utbildning och mognad jämföra sig med varandra och så tvista och ej bli ense med varandra. Men i samma mån som smaken mognar och övar sig, växer även här enstämmigheten hos smakomdömet. Ja, här framgår till och med möjlig-

heten av utredning, av undervisning, av allt riktigare insikt, av övertygelse och överbevisning. Och på samma sätt är det med omdömena ur kontemplation. Där denna själv förinnerligas, fördjupas, utövas med konst och vilar på äkta begåvning därför, kan det »utredas», kan man »låta känna», vad och hur man själv känner, kan man fostra sig i mening av äkta och sant kännande och handleda andra därtill. Och det är på detta område motsvarigheten till resonemang och övertygelse på den logiska överbevisningens område.

Det är av två brister Schleiermachers stora upptäckt lider. Å ena sidan av att han naivt och utan granskning förutsätter denna förmåga av divination som något allmänt. Den är inte ens i den mening allmän, att den med nödvändighet kan förutsättas hos alla religiöst övertygade. Schleiermacher har alldeles rätt, när han räknar den till den förnuftiga andens förmågor överhuvud, ja, rent av anser den som dess djupaste egendomlighet. Och i denna mening bör den också benämnas ett »allmänmänskligt» moment, då vi definiera människa med »förnuftig ande». Men det, som är allmänmänskligt, äges ej av varje enskild människa in actu utan förekommer mycket ofta endast i form av särskild utrustning och begåvning hos enskilda benådade. Och i sin framställning om »medlarnes» väsen och uppgift i det första av sina Tal[1] antyder Schleiermacher själv förträffligt detta riktiga sakförhållande. (Detta ställe innehåller rent av en teori om profetian och den profetiska kallelsebegåvningen, om än i betydligt romantisk och absurt metafysisk gestaltning.) Endast divinatoriska naturer ha denna förmåga av divination in actu; ej människan överhuvud, som rationalismen menar, ej heller den odifferentierade massan av likartade subjekt i växelverkan,

[1] Jfr »Reden über die Religion» i min edition[4], s. 3.

som den moderna folkpsykologien tänker sig saken, äro mottagare och bärare av intrycken av det övervärldsliga[1].

Det kan sättas i fråga om Schleiermacher, trots sin upptäckt av divinationen, själv varit en egentligt divinatorisk natur, ehuru han i sitt första tal gör anspråk därpå. En annan av hans samtida var honom i fråga om den gåvan avgjort överlägsen. Det är Goethe. I Goethes liv spelar den i levande form övade divinationen en betydande roll, och dess sällsamma uttryck är hans åsikt om det *dämoniska,* som så starkt betonad framställes i »Dichtung und Wahrheit», bok 20[2], och i hans samtal med Eckermann. Vi skola i korthet pröva den. — Det mest säregna i hans föreställning om det dämoniska är, att den går över allt »begrepp», allt »förstånd och förnuft» och därför egentligen ej är utsägbar utan »ofattlig»:

»Det dämoniska är det, som ej kan upplösas genom förstånd och förnuft. — Det väljer sig gärna lite dunkla tider. I en klar, prosaisk stad som Berlin skulle det knappt få tillfälle att manifestera sig. — I poesien finns avgjort något dämoniskt, företrädesvis i den omedvetna, där allt förstånd och förnuft kommer till korta, och som därför verkar så över alla begrepp. På samma sätt verkar det i musiken i högsta grad, ty den står så högt, att intet förstånd kan nå den, och dock utgår därifrån en verkan, som behärskar allt och som likväl ingen

[1] Och detta gäller tvivelsutan redan om de nedersta stadierna av den »religiösa bävans» och dess föreställningsmässiga produkters första primitiva yttringar. Det är i sin ordning fantasi att härleda dem ur en ursprunglig, gemensamt arbetande grupp- och massfantasi, och den förra fantasien frambringar till dels resultat, som i tokighet och bizarreri mycket litet skilja sig från den senares.

[2] Jfr Cotta-editionen av Goethes »Sämtliche Werke», bd. 25, s. 124 ff. Och Eckermann, »Gespräche mit Goethe», hrg. A. v. d. Linden, 1896 del II, s. 140 ff.

förmår göra sig reda för. Den religiösa kulten kan därför heller ej undvara den. Den är en av de främsta medlen att verka underbart på människan.»

»Framträder icke (frågar Eckermann) det dämoniska i händelserna?»

»Alldeles särskilt», sade Goethe, »just i alla dem, som vi ej förmå upplösa genom förstånd och förnuft. Överhuvud manifesterar det sig på det mest skilda sätt i naturen, den synliga såväl som den osynliga. Många varelser äro därför av helt och hållet dämonisk art, i många äro delar därav verksamma.»

Man ser, hur de av oss funna momenten hos det irrationella återgå i renodlad form: det helt irrationella, genom begrepp ofattliga, det mysteriösa och fascinans, tremendum, energicum. Och dess genklang i »varelserna» påminner om Job[1]. Men å andra sidan når Goethes intuition ej på långt håll Jobs intuition av mysteriet, ty när han nu trots Jobsbokens varning möter det med det rationella, med förstånd och förnuft, med begrepp, nämligen begreppen om mänskliga ändamålslagar, blir det irrationella för honom en motsägande blandning av mening och omening, av sådant som är främjande och fördärvbringande. Ibland närmar det sig till visheten, så när han säger:

»Så var avgjort något dämoniskt med i spelet vid min bekantskap med Schiller. Vi kunde ha blivit sammanförda både senare och tidigare. Men att vi blevo det just vid den tid, då jag hade den italienska resan bakom mig och Schiller började tröttna på de filosofiska spekulationerna, var av betydelse och av största gagn för oss båda.»

Och till det gudomliga:

»Dylikt har ofta nog mött mig i mitt liv. Och man

[1] Jfr Jobs flodhäst!

kommer därhän att i sådana fall tro på en högre inverkan, på något dämoniskt, som man tillber utan att tillåta sig att vidare söka förklara det.» (E. II, 182.)

I varje fall och alltid är det »energi» och »övermakt» och utpräglar sig i de impulsivt-övermäktiga människorna:

— »Napoleon, sade jag, synes ha varit av dämonisk art».

— »Han var det avgjort, sade Goethe, i högsta grad, så att knappt någon annan kan jämföras med honom. Även framlidne storhertigen var en dämonisk natur full av obegränsad handlingskraft och oro.»

— »Har inte också Mefistofeles dämoniska drag?»

— »Nej, han är ett mycket för negativt väsen. Men det dämoniska yttrar sig i en utpräglat positiv handlingskraft.»

Och intrycket av sådana numinösa personer skildrar han i Dichtung und Wahrheit, sidan 126, ännu bättre, och här speciellt framträder vårt »tremendum» som det »fruktansvärda» och det »övermäktiga» på samma gång:

»Men fruktansvärdast kommer detta dämoniska till synes, när det övervägande framträder hos någon människa. Det är ej alltid de förnämligaste människorna vare sig i anseende till begåvning eller talanger, sällan rekommenderande sig själva genom hjärtegodhet[1], men en otrolig kraft utgår från dem[2], och de utöva en otrolig makt över alla varelser, ja till och med över elementen. Och vem kan säga, hur långt en sådan verkan månde nå?»

Men dess verkan gör ett egendomligt främmande intryck, även när den är välgörande, är mer orolig impulsivitet än handling och i varje fall absolut irrationell,

[1] Alltså endast numinösa, ej »heliga» människor.

[2] Jfr nedan, till »intryck».

något som Goethe söker beskriva i den bekanta kedjan av motsättningar, Dichtung und Wahrheit, sidan 124:

»...något, som endast manifesterade sig i motsägelser och ej kunde inordnas under något begrepp, än mindre under något ord. Det var ej gudomligt, ty det tycktes vara oförnuftigt, ej mänskligt, ty det saknade förstånd, ej djävulskt, ty det var välgörande, ej änglalikt, ty det röjde ofta skadeglädje. Det liknade slumpen, ty det visade ingen konsekvens; det hade likhet med försynen, ty det tydde på sammanhang. Allt, som begränsar oss, syntes möjligt för det att genomtränga. Det tycktes leka efter behag med vår tillvaros nödvändiga elementer, det sammandrog tiden och utsträckte rummet. Blott i det omöjliga tycktes det trivas och stöta det möjliga med förakt ifrån sig.

Fast detta dämoniska kan manifestera sig i allt kroppsligt och okroppsligt, ja på märkligaste sätt talar hos djur, står det dock främst i underbaraste sammanhang med människorna och utgör en makt, om ej motsatt mot så dock korsande den moraliska världsordningen, så att man kan anse den ena för ränningen, den andra för inslaget.»

Man kan ej åskådligare än så uttrycka, att man fullgjort en divination av det numinösa med oerhört starkt temperamentsintryck, och tydligen inte en enda gång utan upprepade gånger och på nästan rutinerat sätt. Men en divination, som ej fattar det så, som profeten fattar det, och icke i jämnhöjd med Jobs upplevelser, där det irrationella och mysteriösa samtidigt fattas som djupaste v ä r d e och helig e g e n r ä t t, utan av ett sinne, som ej var nog djupt för dessa djup och för vilket det irrationellas kontrapunkt till livets melodi endast kunde tona i oredig konsonans men ej i visserligen odefinierbar men ändå förnimbart äkta *harmoni*. Det är äkta

divination men en divination av »hedningen» Goethe, som han vid tillfälle brukar uppfatta och kalla sig själv. Det rör sig i själva verket på stadiet av det dämoniska, icke av det gudomliga och heliga. Och arten av det dämoniska, vilket som sådant i ett högre kultiverat sinnes inre liv dock endast kan förekomma med förvirrande och mera bländande än upplysande och värmande reflexer, har här skildrats på ett sätt, som känslan lätt kan sätta sig in i. Med sina egna högre begrepp om det gudomliga har han ej förmått assimilera det, och när Eckermann för detta på tal, svarar han undvikande:

— »I idén om det gudomliga», sade jag på försök, »synes ej ingå den verkande kraft, som vi kalla det dämoniska.»

— »Kära barn», sade Goethe, »vad veta vi då om det gudomligas idé, och vad säga då våra trånga begrepp om det högsta väsendet? Ville jag så likt en turk kalla det med hundra namn, komme jag ändå till korta och skulle inte ha sagt någonting i jämförelse med så gränslösa egenskaper.»

Men bortsett från denna så mycket lägre nivå ha vi dock alldeles just detsamma, som Schleiermacher hade i sikte: »Åskådningar och känslor» men ej av något gudomligt utan av något numinöst i natur och skeende, därtill på livfullaste sätt fullgjort av en divinatorisk natur. Men divinationen fullgöres här i själva verket så, som vi förut angivit, nämligen efter en princip, som ej alls kan anges. Ty hur många exempel Goethe än anger: vad det dämoniska egentligen är, vad som gör det förnimbart och vad han känner igen det på i dessa dess brokiga och varandra motsägande former av dess självuppenbarelse, kan han ej ange. Det är påtagligt, att han härvidlag ledes av en »blott känsla», det är av en d u n k e l princip a priori.

---

## KAPITEL 20.

### Divination i urkristendomen.

Vi hade tidigare talat om och utrett en brist i Schleiermachers lära om divinationen. Dess andra brist är, att Schleiermacher väl förmår varmt och åskådligt skildra divinationen inför värld och historia men endast med knappa antydningar, icke i utförlig tydlighet ger och lämnar den det objekt, som är värdigast och gynnsammast: religionens egen historia och främst den bibliska religionens och dess högsta föremål och innehåll, Kristus själv. Hans sista tal inför väl Kristus och kristendomen på ett betydelsefullt och energiskt sätt. Och på samma sätt är det senare i hans »Glaubenslehre». Även där uttömmes Kristi betydelse väsentligen i att han »upptar oss i sitt gudsmedvetandes kraftfullhet och salighet»: en högst värdefull tanke men som ej når upp till det huvudvärde, Kristi församling med rätta tillägger honom, den att själv vara »det heliga inom företeelsen», det är det, i vars liv, vara och livsbestämmelse vi själva spontant »åskåda och känna» Guds lednings självuppenbarelse. Ty för den kristne är den frågan av vikt, om en divination, en omedelbar och direkt uppfattning av det heliga inom företeelsen, om »åskådning och känsla» därav resulterar i och vid Kristi person och livsverk, det är om det heliga kan självständigt upplevas i och vid honom och sålunda är en verklig uppenbarelse därav.

I detta avseende gagna oss uppenbart till intet de plågsamma och i grunden omöjliga undersökningarna

rörande »Jesu självmedvetande», som så ofta anställts. De äro omöjliga redan av det skäl, att de evangeliska skildringarnas utsage-material varken räcker till eller är lämpat härför. Till innehåll i sin förkunnelse och i sina utsagor gör Jesus »riket», dess salighet och dess rättfärdighet, icke sig själv. Och »evangelium» är i sin första och enklaste betydelse budskap om riket, evangelium om Guds rike. Självutsagor förekomma endast tillfälligt och fragmentariskt i Jesu tal. Men även om så ej vore, ja, om vi hos honom kunde finna en utförlig teori om honom själv, vad skulle det bevisa! Religiösa svärmare ha ej sällan gripit till självutsagans högsta medel, säkerligen ofta nog i full och god tro på sig själva. Och om något äro just sådana profetians självutsagor om sig själv till sin form mest beroende av tidsuppfattning, miljö, omgivningens mytologiska eller dogmatiska apparat, och det sätt, varpå profeten, den inspirerade eller mästaren i fråga tillämpar dem på sig själv, bevisar blott hans självkänsla överhuvud, hans mission, hans överlägsenhet och hans anspråk på tro och lydnad: alltsammans på förhand självklara ting, när en människa med inre kallelse träder fram. För övrigt skulle ur ingen självutsaga följa just det vi tala om: den kan väl väcka tro med auktoritetens stöd men ej den egna upplevelsen, den spontana insikten och erkännandet, att ett heligt här företer sig. »Nu hava vi själva förstått, att du är Kristus.»

Att han möttes av sådant erkännande ut ifrån spontan egen divination, åtminstone en förment sådan, från den egna första församlingens sida, kan nu ej betvivlas. Därförutan vore det överhuvud omöjligt att förstå församlingens uppkomst. Ur blott förkunnelse, blott auktoritativ självutsaga komma ej sådana massiva vissheter, sådana starka impulser, sådan drift och kraft till själv-

hävdelse till stånd, som erfordrades för att det kristna samfundet skulle uppstå, och sådana de omedelbart ge sig till känna som dess väsensdrag.

Man kan misskänna detta endast när man ensidigt försöker nalkas faktum av kristendomens uppkomst med enbart filologiska medel och rekonstruktioner och med de ljumma känslor och känsloförmågor, som tillhöra vår nutida kultur och andliga kynne med dess brist på naivitet. Det vore nyttigt, om dessa medel och metoder kompletterades med försöket att med anlitande av levande exempel, som kunna hittas även i vår tid, skaffa sig en konkretare åskådning av hur religiösa konventiklar och samfund springa fram. För det syftet finge man då uppsöka platser och tillfällen, där ännu i dag religion lever som primitivt-naturvuxen livsyttring och drift. I avlägsna vrår av den islamska liksom den indiska världen vore det nog möjligt att studera detta ännu i dag. Och på torg och gator i Mogador och Marrakesch kan man fortfarande möta scener, som ha sällsamma likheter med dem synoptikerna förtälja: »helgon» — mestadels mycket underliga sådana — som uppträda med lärjungaskaror omkring sig, och kring vilka folket kommer och går för att höra deras ord, se deras under, iakttaga deras liv och görande. Mer eller mindre fasta kretsar av anhängare uppstå, »logier», berättelser, legender bildas och samla sig[1]. Broderskap uppstå,

---

[1] Det är förunderligt, att man ej studerar evangeliekritikens huvudproblem, uppkomsten av logia-samlingen, i denna än i dag levande miljö. Och ännu förunderligare, att man ej för länge sedan anlitat logia-kedjorna från den alldeles motsvarande miljön av apophthégmata tôn patérōn, från Mohammeds Hadith eller från den franciskanska legenden. Och dessutom t. ex. samlingen av Rama-Krisjnas logia, som ägt rum ännu i våra dagar och för våra ögon, och en George Fox' eller en Cyprien Vignes' omgivning.

och redan förefintliga sådana vidga sig med en ny krets. Men centrum är alltid mannen själv, ett »helgon» under sin egen livstid. Och arten och kraften av hans personliga väsen och intryck är alltid det bärande i rörelsen. Kännare försäkra, att nittioåtta procent av dessa »helgon» äro svindlare. Nåväl, då äro alltså två procent icke svindlare, ett förvånansvärt högt procenttal i en sak, som så som denna provocerar och underlättar svindel. Och dessa återstående procent förbleve högst lärorika för företeelsen själv. Men redan »helgonet» och profeten är för upplevelsen inom sin krets mer än »psilòs ánthrōpos». Han är det hemlighetsfulla underväsendet, hör på något sätt hemma i tingens högre ordning och på numinets egen sida. Han lär ej själv att han är sådan, han uppleves som sådan. Och endast ur sådana upplevelser, som kunna vara råa och ej sällan självbedrägerier men måste vara djupa och starka, uppstå religionssamfund.

Oändligt torftiga äro slika analogier och stå på långt avstånd från vad som hände i Palestina. Men om redan de äro möjliga endast genom en verklig eller förment upplevelse av det heliga självt i och vid enskilda personligheter, i hur oändligt högre mått måste det ej ha varit fallet där. Om att det var fallet vittnar hela stämningen och övertygelsen hos den första församlingen, sådana vi ännu kunna återfinna dem i dess egna anspråkslösa urkunder, ännu omedelbart som en helhet. Och enskilda mindre drag i Jesu synoptiska bild bekräfta det uttryckligen ända in i detalj. Hit höra t. ex. de redan förut anförda berättelserna om Petri fiskafänge och om hövitsmannen i Kapernaum, som antyda spontana känsloreflexer inför det heliga. Hit hör särskilt stället Mark. 10: 32 καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐθαμβοῦντο. Οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο.

Det återger lika okonstlat som starkt det intryck av något numinöst, som omedelbart utgick från denne man. Och ingen själsskildringens konst kunde mer gripande göra det än dessa mästerligt pregnanta ord. Vad som senare sades (Joh. 20: 28), ter sig kanske för oss som uttrycket av en tid, som griper för långt och för högt och som redan stod på för långt avstånd från den första upplevelsens enkelhet. Och Mark. 10: 32 är oss kärare just därför att känslan här ännu försmår varje formel. Men den äkta roten till allt senare återfinnes dock här. Sådana antydningar framkomma i berättelserna endast liksom i förbigående, de intressera knappt berättaren. Så mycket intressantare äro de för oss. Och hur talrika torde ej liknande händelser ha varit, vilkas spår utplånades, därför att där ej fanns något under att berätta, men saken själv var alltför självklar för berättaren. — Hit hör vidare tron på Jesu överlägsenhet över det dämoniska och den genast börjande dragningen till legendbildning. Hit hör, att hans egna närmaste anse honom vara »besatt», ett ofrivilligt erkännande av det »numinösa» intryck han gjorde. Och hit hör alldeles särskilt den spontant frambrytande, intrycksmässigt, inte genom lära utan genom upplevelse vunna tron, att han var »Messias», det numinösa väsendet rätt och slätt för denna krets. Mycket åskådligt framgår ännu ur Petri första Messiasbekännelse och Jesu svar därpå det intrycksmässiga, upplevelsekvaliteten hos denna tro:

»Kött och blod ha icke uppenbarat detta för dig, utan min Fader i himmelen.»

Jesus själv förvånas över bekännelsen: ett bevis, att Petri insikt ej inhämtats genom auktoritet utan var självförvärvad, var en upptäckt, uppkommen ur intrycket och vittnesbördet ur det själens djup, där ej kött och

blod och ej heller »ordet» lär, utan »min Fader i himmelen» själv och utan några medel.

Ty det senare måste visserligen komma till. Därförutan är varje »intryck» verkningslöst eller rättare: kan intet intryck bli av. Och därför äro alla läror om »de intryck Kristus gör» otillräckliga, om de ej ta hänsyn till detta andra moment, som i verkligheten intet annat är än det nödvändiga anlaget för upplevelse av det heliga, nämligen den i anden anlagda kategorien av det heliga självt, som en dunkel kunskap a priori. »Intryck» förutsätter något för intryck mottagligt. Men något sådant är ej sinnet, därest det i sig blott är en »tom vaxtavla». Ty med intryck i här avsedd betydelse menas ej den blotta »impressio», som enligt sensualisternas lära inflyttar varseblivningen i själen och lämnar den kvar som sitt spår. Att ta emot intryck av någon betyder här tvärtom att uppfatta och erkänna en egendomlig betydelse, att gripas därav och böja sig därför. Men detta är endast möjligt genom ett ur det egna inre tillmötes kommande moment av insikt, förstående och värderande, genom »den inre anden». Till »uppenbarelsen» hör enligt Schleiermacher »aningen», som kommer till mötes. Musiken förstås endast av den musikaliske, dess »intryck» upptages endast av honom. Och till varje egen klass av verkligt intryck hör också ett eget och särskilt slag av kongenialitet, som är besläktad med det intrycksgivande självt. Endast den, som är »verbo conformis» — som Luther en gång yttrat — förstår ordet. Eller: Nemo audit verbum, nisi spiritu interno docente. Eller som Augustinus säger, Conf. 10: 6:

»Men dess språk förnimmes endast av dem, som jämföra det med den bedömande sanning, som talar inom dem själva.»

(Det är på samma gång den förmåga av »bedömande», vi tala om på sidan 214 f.)

Vi erinra likaledes än en gång om vårt exempel av det sköna. Intryck kan något skönt, nämligen till sin betydelse som skönt, göra endast när och såvitt hos en människa själv en måttstock för eget värderande, nämligen för estetiskt värderande, a priori finnes anlagd. En sådan disposition kunna vi endast förstå som ett originalt dunkelt vetande om värdet hos det sköna självt. Därför att detta finnes inom henne, eller rättare därför att hon är istånd därtill och till att bilda det, är människan istånd att igenkänna skönheten hos något givet enskilt skönt, när det möter henne, att känna motsvarigheten av detta föremål till dess förborgade »måttstock». Och just detta är då »intrycket».

---

KAPITEL 21.

## Divination inom nutida kristendom.

Viktigare än frågan, om urförsamlingen upplevde och kunde uppleva det heliga i och hos Kristus, är för oss den andra, om vi också fortfarande kunna det, det är om den åt oss i och genom församlingen överlämnade bilden av hans verk, liv, handlande har uppenbarelsevärde och -kraft för oss själva, eller om vi här blott tära på den första församlingens arv och tro på grundvalen av auktoritet och främmande vittnesbörd. Frågan vore alldeles hopplös, om inte också hos oss kunde inträda detta anande förstående och tydande inifrån, detta andens vittnesbörd, som är möjligt endast på grundval av en kategoriell anläggning av det heliga inom sinnet självt. Om därförutan redan då intet förstående och intet intryck av den omedelbart närvarande Kristus var möjligt, hur skulle någon förmedlad tradition vara i stånd därtill? Helt annat är förhållandet, om vi kunna göra nämnda antagande. I detta fall skadar oss heller inte på något sätt det fragmentariska, det ofta osäkra, uppblandningen med legendariskt och övermålningen med »hellenistiskt» stoff. Ty anden fattar det som är av anden.

I fråga om denna biträdande, uttydande, aningsfullt tillmötes kommande verkan av en princip inifrån — som vi ha att efter religiösa idéer värdera som »medskapande ande» — har jag haft mycket att lära av meddelanden av en fint uppfattande missionär på ett avlägset missionsfält. Han sade, att han åter och åter förvånats av hur den bristfälliga förkun-

nelse av ordet, som på ett svårt främmande språk blott kunde ge antydningar och arbeta med begrepp av fullständigt förnimmande art, likväl emellanåt kunde uppfattas så förunderligt djupt och innerligt. Även här gjordes det bästa av den anande uppfattning, som kom till mötes ur åhörarens eget hjärta. Och det är tvivelsutan blott häri vi ha en nyckel att förstå problemet Paulus. Blott i lösslitna stycken, fragment och karikatyrer kunde antydningar om Kristi och hans evangeliums väsen och betydelse nå denne församlingens förföljare. Men den inre anden påtvang honom den insikt han vid Damaskus måste böja sig för. Och han lärde honom den oändligt djupa förståelse av Kristi företeelse, för vars skull man har att med Wellhausen erkänna, att i grunden ingen så djupt och fullt förstått Kristus själv som just Paulus.

Om en upplevelse av det heliga i och hos Kristus skulle vara möjlig för oss och ett stöd för vår tro, så är visserligen första och självklara förutsättningen härför den, att hans eget, första och omedelbaraste verk självt är omedelbart förståeligt för oss och kan till sitt värde upplevas, och att sedan intrycket av själva hans »helighet» omedelbart framväxer därur. Men här tycks nu en ny svårighet omedelbart resa sig, som, om den ej avlägsnas, skulle från början klippa av problemet, nämligen frågan huruvida det, som vi i vår tid anse oss äga i Kristus och kristendomen, överhuvud ännu i grunden är detsamma som det han egentligen ville betyda och göra och som hans första församling erfor som hans verkan. Det är samma fråga som den, om kristendomen verkligen äger en egen »princip», som, om än förmögen till utveckling i historien, dock till sitt väsen förblivit sig själv lika och så gör de första lärjungarnas tro och nutida kristendom till ömsesidigt kommensurabla storheter med gemensamt väsen.

Är kristendom överhuvud och i sträng mening Jesustro (Jesutum)? Det skall närmast betyda: Är religionen, som vi i nutiden känna som kristendom, med sitt egendomliga tros- och känsloinnehåll, sådan den står som historisk storhet, sådan den avtecknar sig mot och mäter sig med andra religioner, sådan den i nutiden lyfter, påverkar, anklagar, saliggör, drager till sig och störer bort mänskliga sinnen och samveten, är den till sitt väsen, till sin inre mening ännu den »så enkla» anspråkslösa religion och religiositet, som Jesus själv ägde, själv väckte och stiftade i kretsen av dessa små våldsamt uppväckta skaror i den vrå av världen, som hette Galiléen? — Att den på betydelsefullt sätt ändrat färg och form mot då, att den varit utsatt för väldiga förändringar och omvandlingar, är väl allmänt erkänt. Men finns överhuvud i dess företeelsers flykt ett konstant väsen, en identisk »princip», som, förmögen av utvecklingar, ändå inom sig förblivit en och den samma? Är utveckling förhanden eller åter omvandling, förändring, tillströmning av helt främmande element, som sedan av somliga beklagas som förvrängning, av somliga beundras som tilltalande ersättning och av åter andra registreras som enkelt historiskt faktum?

Kristendomen, sådan den i våra dagar står framför oss som en stor, faktiskt given »världsreligion», är utan tvivel till anspråk och löfte i egentligaste och första mening »frälsningsreligion». Frälsning (Heil), och översvinnelig frälsning, befrielse och övervinnande av »världen», av den världsligt bundna tillvaron, ja, av kreaturligheten överhuvud, övervinnande av avståndet från Gud och fiendskap mot Gud, frälsning från träldom under synden och syndaskuld, försoning och rening (Entsühnung), men därför nåd och nådelära, ande och andemeddelelse, pånyttfödelse och ny varelse, äro de be-

grepp, som alltjämt äro karaktäristiska därför, dess gemensamma begrepp, trots dess mångfaldiga uppdelningar i kyrkor, bekännelser och sekter. Genom dem är den med full skärpa och bestämdhet karaktäriserad som »frälsningsreligion» rätt och slätt, är i det avseendet fullt jämförbar med österns stora religioner med deras dualistiska motsats mellan gott och ont (Heil und Unheil) och gör anspråk på att i fråga om förlossningens nödvändighet och frälsningens förlänande ej stå tillbaka för dem, utan att med hänsyn till den vikt som tillmätes dessa begrepp och sin kvalitativa halt vara dem överlägsen. I dessa moment har nutida kristendom otvivelaktigt sin »princip» och sitt väsen. Fråga är nu, om dessa väldiga stämnings- och känsloinnehåll verkligen redan voro »principen» för denna enkla Jesusreligion, vars instiftelse måste betecknas som Kristi första och omedelbaraste verk.

Vi bejaka frågan, om än så, att vi hänvisa till den liknelse, som menats om Guds rike men lika väl passar in på kristendomens egen princip, liknelsen om senapskornet och trädet, som växte upp därur. Liknelsen tyder på förändring, ty trädet är något annat än fröet, men på förändring som ej är förvandling utan övergång från potens till akt, den äkta utvecklingen, ej »transmutation» eller »epigenesis».

Jesus-religionen förvandlar sig ej småningom till frälsningsreligion utan är till anlaget detta redan från första begynnelsen av sitt uppträdande, är till och med i extremaste mening detta och med full tydlighet, fast den ännu nästan saknar de senare hithörande termerna. Söker man med största möjliga historiska nykterhet och möjligaste enkelhet bestämma det för Jesu förkunnelse egentligt karaktäristiska, så resultera två moment: 1. Främst och genomgående Gudsrikesförkunnelsen,

inte som ledsagande moment utan som sakens grundmening. 2. Den Jesu evangelium karaktäriserande reaktionen mot fariseismen och i förbindelse därmed idealet av hans fromhet som barnasinne och barnaförhållande på grundvalen av tillgiven skuld. Men med båda är principiellt allt anlagt, som sedan utvecklar sig i kristendomens »frälsningskaraktär», ja, i dessa mest specifika läror om nåd, utkorelse, ande och förnyelse genom anden. Och dessa ting ha upplevats och ägts även av denna första krets, i implicit gestalt. — Vi skola närmare göra det tydligt för oss.

Att tala om »frälsningsreligion» är egentligen en pleonasm, åtminstone om man har de högre utvecklade formerna av religion i sikte. Ty all högre, utvecklad religion, som gjort sig självständig och lösgjort sig från de för den heteronoma relationerna till statlig eller privat världslig evdämoni, utvecklar inom sig egendomliga översvinnliga salighetsideal, vilka man kan beteckna med det allmänna uttrycket »frälsning» (Heil). Till en »frälsning» i denna mening syfta i ständigt stegrad och medvetnare strävan religionsutvecklingarna i Indien, med början från de fullklingande förgudningsidéerna i Upanisjad-teopantismen och fram till det buddhistiska Nirvanas endast skenbart negativa saligheter. För den genom jämförelse skärpta betraktelsen är det vidare uppenbart, att även i den persiska religionen i det eskatologiska hoppets inklädnad och form samma religiösa drift efter en »frälsning» är verksam och skapar sig en form alldeles som i åtrån efter moksja och Nirvana. »Frälsnings»-begär och -upplevelse är även islam. Och detta ej endast »i hoppet», nämligen om paradisets fröjd: tvärtom är det viktigaste i Islam just Islam själv, denna undergivenhet under Allah, som ej blott är viljans hängivelse, utan på samma gång själv den önskade och eftersträvade

Allah-stämdheten, en stämning, som redan i sig själv är en »frälsning», som kan ägas och njutas som en art druckenhet och i sin stegring bli ett mystiskt salighetsrus.

Men det som så är grunddraget i all högre religion, yttrar sig alldeles omisskännligt på starkaste sätt och på samma gång i kvalitativt överlägsen art i kristendomens tro på, sökande efter och ärvande av Gudsriket. Det är här likgiltigt, om utgångspunkterna för denna tanke i Israel en gång varit rent politiska, först småningom lösgjort sig från verklighetens mark och slutligen lyft sig upp i det översvinneliga, eller om rent religiösa motiv redan från första början varit de produktiva. De stoff, som den religiösa driften tar hand om, äro ju mycket ofta närmast av jordisk och världslig art. Driftens rolöshet, ständiga impuls framåt, det sätt, varpå den lösgör och lyfter sig, äro just dess karaktäristiska yttringar och förtydliga dess innersta väsen, som intet annat är än äkta f r ä l s n i n g s begär och föraning och föregripande av ett anat översvinnligt, »helt annat» gott, vilket som en »frälsning» (Heil) är att jämföra med de frälsningsskatter, som eftersträvas i andra religioner och som på samma gång är dem överlägset, så överlägset nämligen, som rikets Herre, vilken blir funnen och äges i detta rike, själv är överlägsen Brahma, Visjnu, Ormuzd, Allah, liksom det Absoluta i form av Nirvana, Kaivalyam, Tao och vad som i övrigt kan nämnas. Evangeliet är helt inställt på frälsning (Erlösung), som en gång skall fullbordas av Gud och som dock redan nu av honom erfares. Det förra som vunnen visshet om Guds rike. Det senare genom de omedelbara, redan närvarande känsloupplevelserna av barnaskap hos Gud, vilka det som omedelbaraste besittning ingöt i församlingens själ. Att församlingen ägde det tydligaste medvetande om detta som något kvalitativt alldeles nytt, oerhört och översvinn-

ligt, speglar sig i logiet, att lagen och profeterna haft sin tid till Johannes döparen men att riket nu kommer med makt, och att även Johannes, som dock också förkunnade Guds rike, blott räknas till »lagen och profeterna».

Men ville man beskriva detta nyaste med knappaste ord och efter dess äktaste halt, så finge man uppfinna Rom. 8: 15, om det inte redan stode:

»Ty I haven ju icke fått en träldomens ande, så att I åter skullen känna fruktan; utan I haven fått barnaskapets Ande, i vilken vi ropa: Abba, käre Fader.»

Paulus har här förstått riktpunkt och centrum, har hårfint fattat brytningen med det gamla, har fattat den nya religionen, dess princip och väsen. Och »principen och väsendet» är de första fiskarnes vid Galileiska havet och den ena och samma genom hela kristendomens historia. Med den är given den nya ställningen till synd och skuld, till lag och frihet, med den principiellt »rättfärdiggörelse», »pånyttfödelse», »förnyelse», andens gåva, ny skapelse och Guds barns härliga frihet. Dessa eller liknande uttryck, läror, lärokretsar och anslutande djup spekulation måste inträda, när ordet ropade till »anden», som svarar däremot[1]. — Så är Kristi första omedelbara verk, sådant det alltjämt klart och strålande kan förstås, verkan och gåva av frälsning (Heil) i hopp och besittning, genom väckande av tro på hans Gud och på Guds rike. Och hur kan nu hos oss, så långt i tiden avlägsna, inför detta Kristi livsverk »divinationen», den religiösa intuitionen vakna, hur kunna vi i vår ordning uppleva »det heliga i företeelsen»?

---

[1] Till och med anslutningen av »dualistiska», ja »gnostiska» tillströmningar kunna vi från denna utgångspunkt begripa åtminstone möjligheten av. En man som Marcion är här ej blott extrem Paulinare, utan också extrem Jesuan.

Uppenbart icke demonstrativt, efter någon regel eller efter begrepp. Vi förmå ej ange några begreppsmässiga kännetecken i formen: »Om momenten x + y inträffa, så föreligger en uppenbarelse». Just därför tala vi ju om »divination», om »intuitivt görande». Utan rent kontemplativt, genom att sinnet hängivet öppnar sig för objektet till rent intryck. Vidare så, att man håller samman innehåll och gåva i Jesu förkunnelse och stiftande verk med själva person- och livsbilden, sedan ser det hela i sammanhanget av den långa, underbara förberedelsen i Israels och Judas religionshistoria med spelet av de mångfaldiga utvecklingslinjer, som, konvergenta och divergenta, dock löpa i riktning mot honom, med momenten av »tidens uppfyllelse», med eggelserna och tvången genom hans omgivnings kontrast och paralleller; i det man samtidigt aktger på det sällsamma underlaget och inslaget av det irrationella självt, som aldrig blir förnimbart så som här, på hur dess verkan stiger och viker tillbaka, på hur dess andliga innehåll träder fram med allt starkare strålglans, detta innehåll varpå världens frälsning hänger, och samtidigt på hur gåtfullt de motverkande potenserna växa, på den tusenfaldiga stegringen av Jobsproblemet att ej blott den personligt rättfärdige utan det för människans och mänsklighetens intresse viktiga och viktigaste lider och dukar under, slutligen på detta tyngande moln av irrationell mystik, som hänger över Golgata. Den som, med förmåga av kontemplativt försjunkande, så med öppet sinne ger sig åt intrycket måste, efter inre måttstockar, vilkas regel är outsägbar, i ren känsla »igenkänna» det heliga, »åskåda det eviga i det tidliga». Om ett evigt, heligt finnes i blandningen och genomträngningen av det rationellas och irrationellas, det teleologiskas och indefiniblas moment, så som vi här gripa och beskriva det,

så har det här trätt fram som maktfullaste, påtagligaste företeelse.

Och i viss mening ha vi senare tiders barn ej sämre utan bättre förutsättningar att uppfatta det i dess företeelse. Ty uppfattningen därav som »aning om den gudomliga världsstyrelsen» beror ju väsentligen av två moment: för det första av överblicken över totalsammanhanget av denna Israels underbara andliga historia, av dess profetism och dess religion och av Kristi uppträdande i detta sammanhang, och för det andra av totaliteten av Kristi livsgestaltning och livsverk. Men denna totalöversikt i båda fallen är för oss, på större avstånd och med skärpt historisk insikt, möjlig på långt fullkomligare sätt än det var för den tiden. Hos den som kontemplativt försänker sig i det stora sammanhang, som vi kalla »Gamla förbundet intill Kristus», måste nästan oemotståndligt vakna aningen om att här något evigt ledande och styrande tränger till företeelse och samtidigt till en fulländning. Och den som så i detta sammanhang skådar uppfyllelsen och avslutningen och denna stora situation, denna väldiga gestalt, denna orubbligt i Gud grundade personlighet, denna aldrig tvekande och ur hemlighetsfullt djup härstammande säkerhet och visshet i dess övertygelse och handlande, detta andliga, saliga innehåll, denna kamp, denna trohet och hängivenhet, detta lidande och slutligen denna segrande död, *han måste döma:* det är gudsartat (gottmässig), det är det heliga. Finns det en Gud och ville han uppenbara sig, just så måste han göra det.

Han måste döma — ej av logiskt tvång, inte efter en begreppsmässigt klar översats, utan i omedelbara, ur översatser ej avledbara omdömen av rent erkännande, efter en inexplicibel översats, ur ren oupplöslig san-

ningskänsla. Men just det är arten av äkta divination som religiös intuition.

Men ur sådan intuition framspringa så också för oss nödvändigt och oberoende av exeges eller urförsamlingens auktoritet en rad ytterligare intuitioner om Kristi person och verk, vilka trosläran har att vidare explicera: Intuitionen av »frälsningshistorien» i allmänhet och av den siande förberedelsen och uppfyllelsen; intuitionen av Jesu »messianitet» som den, i vilken alla profet- och psalmfromhetens anlag, alla strävanden och väntande antecipationer hos »Gamla förbundet» bli ren akt, som den som var toppunkten och på samma gång det fulländade högre stadiet av all föregående utveckling, som var denna stam- och folkutvecklings mål och egentliga betydelse, i vars frambringande den fullbordade kretsen av sin egen tillvaro och uttömde sin historiska uppgift; och vidare: intuitionen av Guds avbildning och framställning i honom, ty i hans strid och seger, i hans sökande och kärlek som frälsare »anas» en charaktér hos den, som sänder och sätter honom; intuitionen av »sonskapet» såsom den rätt och slätt av gudomen utkorade, kallade och befullmäktigade och stegrat såsom den, som, fattbar och möjlig blott ur Gud, samtidigt på människosätt upprepar och framställer det gudomliga väsendet. Intuitionen av »förbundets instiftande», av adoptio och försoning genom honom, av hans livsverks gällande kraft som offer och gåva till Gud, som har och verkar hans välbehag.

Och även icke minst intuitionen av den »överskylande» och »försonande» medlaren. Ty klyftan mellan det skapade och skaparen, mellan profanum och sanctum, mellan syndare och helig blir ej mindre utan större genom insikten ifrån Kristi evangelium, och i spontan yttring av den därmed korresponderande känslan gripes

här, som alltid, just det, vari det heliga självt uppenbarar sig, på samma gång som medel och tillflykt att nalkas det. Och denna impuls skulle kunna spontant röra sig och söka sitt uttryck, även där den ej, som i Juda och antiken, vore förberedd och buren av offerkult-mystikens traditioner. Den är en religiös naturdrift och ett nödgande hos den numinösa upplevelsen själv. Icke att sådana intuitioner överhuvud förekomma i kristen troslära är att klandra — de kunna ej annat — utan att man misskänner deras karaktär som fria intuitioner ur divination, att de dogmatiseras, teoretiseras och deduceras ur (alltid tvivelaktiga) exegetiska eller ur dogmatiska nödvändigheter, att man misskänner att de äro vad de äro: fritt svävande yttringar och uttrycksförsök av känslan, och att man förlänar dem ett eftertryck, som otillbörligt rycker dem in i det religiösa intressets medelpunkt, som dock får intagas endast av ett: gudsupplevelsen själv.

(Men där äkta divination av det »heliga i företeelsen» ägt rum, där vinner då också ett moment betydelse, som man har rätt att beteckna som »de medföljande tecknen», visserligen ej som divinationens egentliga, bärande grund men som dess bekräftelse, nämligen dessa moment av stegrat andeliv och stegrad andlig kraft över natur och omgivning, som röja sig i Jesu historiska bild. De ha sin motsvarighet i allmän andlig historia och religionshistoria. De visa sig i Israels stora profeters kallelsebegåvning som visionär intuition och mantisk aning och i Kristi liv som stegrade »andens gåvor». »Mirakel» äro dessa ting alldeles ej, ty som andens krafter äro de liksom själva vår vilja, som tvingar vår kropp, just »naturliga» och något högst naturligt. Men de inträda uppenbart blott där, varest anden själv är given i högsta gestalt och livsfullhet, och äro mest att vänta där, varest

den är närmast och innerligast enad med själva sin eviga grund, där den helt vilar i den och därigenom blir fri till egen högsta prestation. Just därför kan då också deras tillvaro och uppträdande vara ett »medföljande tecken» för sistnämnda omständighet och därmed själva den rena divinationens resultat.)

Det är slutligen också klart, att Kristi liv och död kan bli föremål för särskilt stark känslovärdering och intuition. Kommer överhuvud hans sändning i världen och sedan hans egen livsgestaltning i betraktande som spegel och självuppenbarelse av en evig kärleksvilja, så framför allt denna högsta trohets- och kärleksbevisning i passio och passio magna. Korset blir speculum aeterni patris rätt och slätt. Men ej blott »patris», ej blott av det högsta rationella momentet hos det heliga utan av det heliga överhuvud. Ty Kristus är förnämligast sammanfattning och avslutning av utvecklingarna före honom genom att Gamla förbundets mest mystiska problem, som hemlighetsfullt rullar upp sig allt ifrån Andre Jesaja och Jeremia fram genom Job och psalmerna, i Jesu liv, lidande och död på klassiskt sätt upprepas och stegras till något absolut: mysteriet av den rättfärdiges oskyldiga lidande. Jobs kap. 38 ff. siar om Golgata. Och på Golgata upprepas och överbjudes den lösning av problemet, som kom redan Job till del. Men lösningen låg, som vi sett, helt inom irrationellt område och var dock en lösning. Den rättfärdiges lidande fick redan där betydelse av att vara det klassiska specialfallet av det hinsidiga hemlighetsfullas uppenbarelse i omedelbaraste verklighet, närhet och påtaglighet. Men härav är Kristi kors, detta monogram av det eviga mysteriet, »uppfyllelsen». Och i sammanflätningen av de rationella och irrationella momenten i dess betydelse, i denna det uppenbaras blandning med

det aningsfullt förborgade, i den högsta kärlekens blandning med numinets fruktansvärda orgē i Kristi kors har den kristna känslan utfört den mest levande tillämpningen av »det heligas kategori» och därmed frambragt den djupaste religiösa intuition, som någonsin stått att finna inom religionshistoriens område.

Men det är det man måste fråga efter, om man vill mäta religionerna med varandra och fastställa, vilken av dem som är fullkomligast. Inte vad den presterar för kulturen, inte relationen till »förnuftets» och »humanitetens gränser», vilka man tror sig kunna uppdraga på förhand och utan den själv, inte dess utvärtes sida kan i sista hand vara måttstocken för värdet av en religion som religion. Blott det som är dess egnaste och innersta, själva det heligas idé, och hur pass fullkomligt en given religion kan motsvara den eller ej, kan här avge måttstocken. —

Men om värdet och giltigheten av sådana religiösa intuitioner ur ren känsla kan man av naturliga skäl ej tvista med personer, som ej inlåta sig på den religiösa känslan själv. Allmän argumentering eller också moraliska bevis göra här ingen verkan, ja, äro av begripliga skäl ej ens möjliga. Men å andra sidan äro då i lika hög grad kritiken eller vederläggningar från sådant håll på förhand odugliga. Deras vapen äro ju mycket för korta och kunna ej träffa, då angriparen alltid står utanför själva arenan. Men lika så litet äro vi med sådana intuitioner, som själva intet annat äro än verkningar av intrycken från den heliga historien och dess huvudperson efter själva det heligas kategori, beroende av de tillfälliga svängningarna i exegetiska resultat och av plågsamma försök att historiskt rättfärdiga. Ty de äro oss möjliga även utan dessa, ur egen divination.

---

KAPITEL 22.

## Religiöst apriori och historia.

Skillnaden mellan det heliga som en apriorisk kategori hos den förnuftiga anden och det heliga i företeelsen leder oss slutligen till den för oss välbekanta distinktionen mellan inre och yttre, allmän och särskild uppenbarelse, med vilken den helt är ett, och till förhållandet mellan »förnuft» och »historia»: (om man nämligen vill godta det språkbruk, enligt vilket all kunskap, som anden förvärvar ur egna inneboende principer, sammanfattas som »ratio» och motsättes mot de kunskaper, som hänföra sig till och grunda sig på historiska fakta).

Varje religion, som vill vara mer än blott traditions- och auktoritetstro, som tvärt om, såsom framför alla andra religioner förnämligast kristendomen gör, syftar till övertygelse, på egen personlig och inre överbevisning, men det vill säga på egen inre insikt om dess sanning, måste förutsätta principer inom sinnet, enligt vilka den självständigt kan erkännas som sann[1]. Men dessa principer måste vara principer a priori, som ingen erfarenhet och ingen »historia» kan ge. Det låter visserligen uppbyggligt, när man säger, att de inskrivas i hjärtat

[1] Vittnesbördet om sådana principer är det »testimonium spiritus sancti internum», varom vi talat. Och omedelbart detta vittnesbörd självt, ty i annat fall behövde man för erkännandet av testimonium spiritus sancti som sant än en gång ett annat testimonium spiritus sancti och så vidare in infinitum.

genom den helige andes griffel »i historien», men det har inte mycket mening. Ty varifrån vet den, som så säger, att det var den helige andes griffel, som så skrev, och inte en villoandes griffel eller den »folkpsykologiska fantasiens»! Han tilltror sig ju själv att ur andra handskrifter kunna utleta denna griffels ductus, andens handskrift, alltså att oberoende av »historien» ha en idé a priori om det, som är av anden.

Men vidare, historien, som dock här skall vara andens historia, förutsätter dock själv något, varom den kan vara historia, ett kvalificerat något med egen potens, som kan varda och vars vardandes mening förnämligast är den att det blir, vad det varit anlagt och haft en bestämmelse till. Ett ekträd kan varda, kan ha ett analogon till historia, men inte en hop stenar. Tillfällig tillströmning eller avgång, blott förskjutning eller gruppering av endast aggregerade moment kan visserligen följas medelst berättelse, men historieberättelse i djupare mening är ej detta. Historia ha vi hos ett folk i samma mån som det med anlag och bestämmelse, talanger och ansatser inträder i sin löpbana och redan är ett något för att nu bli något. Och biografi är ett plågsamt och oegentligt företag, när det gäller en människa, som icke från början är något eget, anlagt, som därför endast är en genomgångspunkt för tillfälliga yttre orsakskedjor. Biografi är verklig beskrivning av verkligt liv, där i växelspelet av eggelse och upplevelse å ena sidan och av anlag å andra sidan uppstår något egendomligt, som varken är resultat av att »blott veckla sig isär» eller summan av blotta spår eller intryck, som av växlande moment utifrån skrives på en tabula rasa. Den som vill ande-historia, måste vilja kvalificerad ande; den som menar religionshistoria, menar en för religion kvalificerad andes historia.

Religion varder i historien för det första, när i människoandens historiska utveckling i växelspelet av eggelse och anlag det senare självt blir allt, medformas och bestämmes genom detta växelspel; för det andra, när i kraft av anlaget självt bestämda delar av historien i aningen igenkännas som företeelse av det heliga, vars igenkännande influerar på arten och graden av det första momentet; och för det tredje när på grund av det första och andra momentet gemenskap med det heliga ingås i kunskap, känsloliv och vilja. Så är religion visserligen avgjort produkt av historia, försåvitt endast historia å ena sidan utvecklar anlaget för det heliga och å andra sidan själv, partiellt, är företeelse av det heliga. »Naturlig» religion, i motsats till historisk, finns det icke; medfödd religion ännu mindre[1].

Kunskaper a priori äro ej sådana, som varje förnuftig har (det vore »medfödda» sådana), utan sådana som varje förnuftig kan äga. Högre kunskaper a priori äro sådana som var och en kan ha men erfarenhetsenligt icke genom sig själv utan som »väckt» genom andra med högre utrustning. Redan i förhållande till dem är det allmänna »anlaget» endast en förmåga av mottaglighet och en princip för bedömande, men icke av eget självständigt frambringande av ifrågavarande kunskaper. Sådant frambringande äger blott rum hos de »begåvade». Men »begåvning» är ett högre utvecklingsstadium, en potensering av det allmänna anlaget, som skiljer sig från detta icke blott till graden utan till arten. Det kan tydligt ses på konstens område. Vad som här hos mängden endast är mottaglighet, återupplevelse och bedömande genom bildad smak, det återvänder på *konstnärens* plan som uppfinning, skapelse,

[1] Om skillnaden mellan medfödd och apriorisk jfr R. Otto, Kantisch-Friessche Religionsfilosofie, s. 42.

komposition, som självverksamt genialt frambringande. Och detta högre stadium, denna högre potens av det musikaliska anlaget, som där endast är förmåga av musikalisk upplevelse men här av musikaliskt frambringande och uppenbarande, är uppenbart ej något blott till graden olika. På liknande sätt förhåller det sig också på området för den religiösa känslan, den religiösa frambringelsen och uppenbarelsen. I massan är även »anlaget» för handen blott som mottaglighet, som disposition för religion och för eget fritt erkännande och bedömande. Allmänt anlag är »anden» blott i form av »testimonium spiritus internum» (och även detta blott ubi ipsi visum fuit). Men den högre potensen, det högre stadiet, ohärledbart ur det första stadiet av blott mottaglighet, är här *profeten*, det är den, som äger anden som förmåga av »den inre rösten» och av divination och, genom båda, som religiös produktionskraft. — Men över detta profetens plan låter sig ett ännu högre, tredje tänka och vänta, ohärledbart återigen ur det andra som detta ur det första: där möter den, som å ena sidan har anden i dess fullhet och som å andra sidan samtidigt själv i person och verk blir objekt för divinationen av det heliga som företeelse.

En sådan är mer än profet. — Han är Sonen.

---

# Spridda uppsatser.

## 1. Profetisk gudserfarenhet.

(Ur Aufsätze, das Numinose betreffend.)

1. Det intresse, som lett oss vid vår undersökning, var varken religionshistoriskt eller religionspsykologiskt utan teologiskt, närmare bestämt det kristet teologiska: att genom undersökning av det heliga och dess rationella liksom dess irrationella innehåll och deras förbindelser och former av ömsesidig genomträngning förbereda oss till en skarpare och bättre insikt i den bibliska och särskilt den nytestamentliga gudserfarenheten. Enbart med denna undersökning är en sådan insikt helt naturligt ej avslutad utan endast förberedd. Ty insikten föreligger först, när det lyckats att uppfatta det helt individuella, alltigenom historiskt bestämda och säregna hos den bibliska gudsidén. Och det nås icke bara med att man klarare förstått det heligas idé, ty denna är livsmomentet i all äkta religion överhuvud, och vi ha under undersökningens gång åtskilliga gånger hänvisat till hur den bibliska religionen just genom momentet av helighet är i släkt med dessa andra stora företeelser, som vi just på grund av detta moment också kalla religioner. Men å andra sidan ha under undersökningen på skilda ställen i avseende på det heligas idé skillnader blivit oss tydliga, vilka vi på samma gång hävdat som avgjort överlägsna drag hos kristendomen: skillnader i den bestämdhet, renhet, mognad och klarhet, varmed här det heligas

idé uppträder, skillnader i rikedomen och den fullständigare besittningen av alla dess väsentligare moment, skillnader i dessa moments inbördes förhållande, i det sätt, varpå det ena gent emot det andra överväger eller träder tillbaka, betonas eller försvinner, i delarnas blandning och harmoni i det hela, vilka medge en jämförelse rörande högre och överlägset värde och ett omdöme rörande det större eller mindre måttet av fullkomlighet och ofullkomlighet.

Men även detta räkna vi endast till det förberedande. Vad det för oss kommer an på är att, sedan vi närmast vunnit de allmännare kategorierna, försöka förtydliga för oss det alldeles specifika, blott här på det sättet givna hos den bibliska gudsidén, sådan den här träder allt tydligare och bestämdare fram under »frälsningshistoriens» gång och uppfylles och fulländas i evangeliet som »Jesu Kristi Gud och Fader». Vad som är oss särskilt angeläget är att på samma gång visa, hur denna gudsidé avtecknar sig i sin säregenhet, man är nästan frestad säga: i sin karaktär, mot blott »teism» överhuvud: ty helt visst är det bibliska gudsbegreppet teistiskt, men därmed är ej mycket sagt därom och det har på sin höjd fått en allmän inramning (som därtill, som vi redan sett, emellanåt och i flera avseenden är för trång). Vi behöva då icke ännu en gång repetera analysen i avseende på rationella och irrationella moment, utan sedan vår blick skärpts därför, lämna vi dessa moment, sådana den religiösa erfarenheten ger dem, sammanflutna och förenade, nämligen så, att de förra alltid och avgjort äro överskuggade av de senare och dessa alltid dragas till de förra.

Vi vända oss nu här närmast till Gamla testamentets gudserfarenhet, ty utan den är den i det Nya omöjlig att förstå; vi fråga här efter gudserfarenhet eller

gudskänsla hos Israels stora profeter och ställa härvid den störste i mitten, profeten Jesaja, och blicka från honom, när tillfälle erbjuder sig, bort på de andra och framåt till evangeliet.

2. Vad är Gud för Jesaja? — Först måste man göra klart för sig, att han lika litet som någon annan av Gamla testamentets skriftställare uttryckligt gör sig den frågan, att det hos dem icke finns någon egentlig »gudslära», någon teologi, att alla skriftutsagor ännu äro förteologiska, det är att reflexionen på det, man äger därav i stark känsla, ännu ej vaknat. (Den första ansatsen därtill återfinnes kanske i frågan efter Gudens namn och i det hemlighetsfulla svaret: Jag är den jag är.) De föreställningar, som användas för att uttrycka Gud, äro tvärtom ännu naiva, d. v. s. ännu oreflekterade, äro mest att inordna under begreppet av stegrat och idealiserat mänskligt väsen efter via eminentiae's metod, och i sådana stegringar ligger ansatsen till den senare absoluthetsspekulationen. Men man går förbi huvudsaken, om man aktar för mycket på dessa rationella moment i stället för på moment, som man äger rent känslomässigt och som bilda bakgrunden till allt det nämnda. Vad är för Jesaja Jahve till sitt inre väsen? Vad för ett slags väsen är han, och vari består särarten av detta hans väsen, av denna hans väsenshet?

Kunde man katekisera Jesaja, så skulle han kunna ge ett svar därpå, och ej endast han utan säkerligen även hela hans krets och det dåtida Israel överhuvud. Jahve är till sitt väsen »El». Han är också en El, den högste El, kanske redan den ende verklige El, redan 'Elohim', det är den, som ensam och fullständigt i sig innefattar all »El-het» överhuvud. Men denna fråga är närmast ej den viktigaste för oss utan en

annan: Vad är El? vad är man, när man är El? — Det definieras aldrig. Ej heller läres på något ställe något därom. Ty vad det var, det levde som något självklart i folkets religiösa känsla. Endast liksom tillfälligtvis, och därför sällan, kommer det fram, vad man menade därmed, eller rättare, vad man kände vid detta ord. Så mycket viktigare äro för oss sådana yttranden. Ty just i det momentana, tillfälliga, röjer sig på samma gång det fullkomligt självklara och för den tiden allmängiltiga. Och liksom genom tillfälliga fönster se vi plötsligt genom dem in i den underliggande känslovärld, som är den stående bakgrunden till all guds-övertygelse i det Gamla och därmed också i det Nya testamentet. Ett sådant ställe är det helt tillfälliga, alls ej läromässigt menade stället Jes. 31: 3:

> Ty egyptierna äro m ä n n i s k o r och äro icke e l,
> Deras hästar äro k ö t t och icke r u a c h.

Vad är alltså »el»? Kanske människa, änskönt i stegrad form? Nej, utan något »helt annat». Varav består, varav är »el» — likgiltigt om det finns många eller blott en eller om, som egentligen redan formen elohim antyder, tal överhuvud ej kunna tillämpas på el. Varav är »el» gjort? Vad är dess väsenshet? — Av »ruach» är det gjort. Ruach är dess väsen. Ruach betyder »ande», men icke ande i mening av »förnuft» eller av ande i högst stegrad mänsklig mening, utan i den mening, vi angåvo, när vi tänkte över »numen». Och ruach är rent av det bibliska uttrycket för det, som vi försökt antyda med detta latinska ord. Dess motsats är »kött». Och kött är ej endast Egyptens hästar utan rätt och slätt allt kreaturligt överhuvud och likaså just människan med alla hennes förmågor och

krafter. Med nödvändighet uppstiger i sällskap med idén om numen-ruach även dess motsats: bāsār, köttet. Och begreppen ruach och bāsār uppväga varandra, kräva varandra ömsesidigt, och om de också ej äro blotta relationsbegrepp som täljare och nämnare, så äro de dock oskiljaktiga och förhålla sig funktionellt till varandra. Ju starkare det ena fattas och kännes på den positiva sidan, desto starkare väger det andra ned på den negativa sidan. Här har idén om ruach ledningen och går före. Inte därför att människan utifrån en »naturlig pessimism» bedömer sig och alla världsliga ting som »kött», uppstår nu som drömd motbild idén om ruach, utan alldeles tvärt om: när och emedan aningen om ruach går upp, sjunker allt hitsidigt ned till kött. Kött är först ruachs negativa motsvarighet och kan först uppträda som dess skugga, sedan den själv först blivit förnimbar. Men intuitionen av denna motsats mellan ruach och bāsār (kött) är nu just den grundintuition överhuvud, som ligger till grund för hela den bibliska känslovärlden och är dess första och allmännaste förutsättning. I den ligger samtidigt det allmännaste och oändligt fruktbara fröet även till evangeliets djupaste läror om »himlarnas rike» och dess motsats, »denna världens» rike, och till frälsningslärorna hos Paulus och Johannes, som vi längre fram skola se. (Hithörande utredningar ej upptagna i den svenska översättningen. — Anm. av övers.) Den, som säger »himlarnas rike», säger samtidigt redan pneuma, och pneuma är ruach.

3. Men vad är ruach? Inte heller därpå finna vi någonstädes någon definition. Men väl återfinna vi, om vi se noga efter, alla de känslomoment, som vi utvecklat som det numinösas tillhörighet. Och dess väsen framträder i betydelsefulla ledsagande tecken och syno-

nymer, som återvända från första sidan till den sista i bibeln, som aldrig äro tillfälliga, som var och en måste finna på liknande sätt, när ruach går upp för honom, som forma sig särskilt eftertryckligt i Paulus' och Johannes' språk, men som alla redan äro anlagda och till dels fullt tydligt utformade i Gamla testamentets språkbruk.

Ruach är allra främst det helt underbara (Wundersam). Det är makt men icke vanlig makt, till äventyrs utomordentligt stegrad, utan i början ungefär magisk makt, sedan i adlad form undergörande makt. Och undergörande makt åter i än högre stegring som skapande makt, som skiljer sig från annan makt ej blott genom att den är »allmakt» — ett begrepp, som uppträder först sent och icke säger huvudsaken — utan genom att den är undergörande makt och har en yttersta, fin släktskap med trollmakt. Ruach är det som, när det ingår i människan, gör denna själv till ett underväsen och verkar det underbara, särskilt det profetiska, i henne, men allmänt skapar tillståndet av »entusiasm» hos henne, ett tillstånd av sällsam inre brand, som slår ut i »nitälskan för Jahve». Och häri röjer sig ruach alldeles speciellt, och om det gudomliga i biblisk mening närmast måste bestämmas genom ruach, så skulle det vara en riktig första definition av det gudomliga, om man säger: det gudomliga är det, som kommer oss att brinna invärtes! (»Du heilige Brunst, süsser Trost!» »Entzünde die Herzen deiner Gläubigen».

Klarare röjer sedan ruach sitt väsen i sina skilda motsatser till bāsār, kött. Här det intiga-skröpliga: där det som har undergörande makt, kringsusad av återljudet av dessa beteckningars ursprungligt magiska mening. Här det åt döden hemfallna, som saknar verklig kraft

till vara: där »livet» och det livgivande, det besjälande-skapande, ur dödsskuggan befriande, ja själva den under döden fångna skapelsens liv. Här »fåfängligheten» och skenet: där »sanningen», och det betyder på samma gång verkligheten, det verkligen och i sanning varande, varats och livets äkthet och fullständighet (Völligkeit). Här det dunkla, skuggan, mörkret: där »ljuset». Här den inskränkta (befangen), dåraktiga och vilsefarande människoåsikten: där klarheten, kunskapen, den sanna och högre insikten i tingen, sådana som de äro »lifenè Jahve», »inför Jahve's ansikte», det är sådana de äro »i sanning». Här stoft och aska: där glansen, härligheten, glorian hos det numinösa illustre. Här »orenheten», »synden»: där den outsägbara, oberörbara »renheten», heligheten, augustum hos det sakrosankta. Därtill gent emot allt »obetäckt» kött, där den skräckinjagande-förtärande glöden, den fördärvande elden, och dock å andra sidan en högst eftersökt besittning, den mest önskade skatt. Men i sig självt, liksom det tänder eld och nitälskan, självt ett rastlöst lågande, framåtträngande och drivande, ett kommande och gående, ett som ger sig och drar sig undan, ett som ej är något statiskt utan helt dynamiskt, »energiskt».

4. De synonymer för ruach, som vi ovan talat om, äro mycket vältaliga och uttrycksfulla: de äro de, som vi sedan återfinna särskilt i Johannesevangeliet och i de johanneiska breven som ledsagare av pneuma och logos, och som dock alla finnas med som anlag i den profetiska föreställningen om ruach: liv framför allt, sedan ljus, och sanning med kunskap och vishet. De höra på det närmaste samman och äro blott uttryck för en och samma sak. »Du är den levande källan, och i ditt ljus skåda vi ljuset». Samtidigt äro de ej »naturliga» predikat, inte blott

stegrade världsliga saker, utan förnimbart undersaker, högtidliga sällsamheter.

»Sanningen» förekommer i Gamla testamentet ofta nog och uttryckligt även ensam för sig. Men på samma gång är den blott den ena sidan av själva det sällsamma begreppet »liv», som röjer sin sällsamhet och sin rikedom särskilt i formeln »den levande Guden». Vad betyder denna formel? Närmast avser den denne Guds »sanning», äkthet contra gudar, som ej i sanning och verklighet äro det. Den avser »den sanne» Guden, d. v. s. den som i sanning är det i jämförelse med andra som icke äro det. Och detta närmast egentligen ej i meningen av logiskt sant och falskt: ej egentligen så, att till äventyrs de andra »gudarna» överhuvud blott vore till i inbillningen, blott vore fantasiprodukter, utan i meningen av en kvalitetsmotsats, nämligen så att de andra blott äro ömkliga stackare, ingenting, blotta träbeläten (Ölgötzen) mot den, som just har och är »livet». Hos de förra vanmakt, slapphet, intighet, hos den senare liv som sann fullhet av verklighet, av makt och kraft, av levande verksamhet och härskande, av oförvissnelig och outtömlig tillvaro, därför också av den sanna makten att hjälpa och skänka. Och denna mening av liv är så endast den speciella tillämpningen av dualismen mellan ruach och bāsār överhuvud. Mot köttets värld, denna slappa, intiga värld utan stöd i sig själv, står allmänt ruach, i vilken verkligen är »liv», sant, kraftigt, oförvissneligt, verkande, mäktigt liv. I denna ruach's värld inlyftes Jahve helt genom anförda utsaga, men hans rivaler nedtryckas i köttets och vanmaktens värld, varmed de så till sist hemfalla åt lögnen, den blotta inbillningen.

Men vidare: liv avser ännu mer. Liv i enklaste mening var även för forntidens människor det, som man i

motsats till att vara död och känslolös varseblev hos växter och djur och människor, och vad som utmärkte dem i motsats till den natur, som var livlös eller hade dött. Men därmed är icke livet ens i denna första och enklaste mening för dem, och särskilt ej i Gamla testamentet, en helt enkelt »fysikalisk» storhet. Utan redan just detta naturliga liv var för den antika människan omvärvt, efter den »råa» betraktelsen, av det »trolska» (zauberhaft), eller, som vi skulle säga, av det övernaturliga, kunde påverkas på trolldomsvägen, kunde ernås genom magisk verkan och var självt något av högsta magiska makt. Men för den finare betraktelsen var det »under», var underverkan och undermakt, härstammade från ruach och var självt ruach. Men på samma gång upphöjes begreppet, när det tillämpas på ruach och el själva. Liv är då mer och annat än liv i meningen av naturlig tillvaro. Det blir en på egendomligt sätt odefinierbar skatt, en art »frälsningsskatt», som efterlängtas och utlovas som något översvinnligt, som ej är av denna världen och som helt sjunker in i numinös hemlighet. Och därav och blott därav förstås den yttersta och underligaste meningen av liv, vilken vi förnimma exempelvis i ordet: »Det är förskräckligt att falla i den levande Gudens händer». Här är levande samtidigt synonym för nitälskan, vrede, glöd, för förtärande och uppslukande eld. Levande är här att vara i »eld och lågor», het, förtärande affekt, despotisk vilja. Och det förstå vi, när vi insett att »liv» är ideogram för det numinöst-andeartade, som väsensnödvändigt måste ha samtidigt hos sig ideogrammen av det numinösa »tremendum». Och på samma sätt förklaras, att så också augustum- och sakrosanktum-idén stå i förnimbart samband med detta »levande». Detta »liv» har värdet av det oberörbara, »rena», av Sacrum.

5. Lång väg är det från dessa första idéer om »anden» och »livet» fram till deras fulländning i Nya testamentet. Än är allt i sitt frö. Ännu vet man intet om hemligheterna hos den individuella andeupplevelsen i »pånyttfödelse» och förnyelse och som den enskildes »frälsningsbesittning». Ännu finnas inga utvecklade föreställningar om övervärld och himmelrike, om själens förevigande i ande och Gud, om »Olam hazzeh» och »Olam habbah», om Guds rikes närhet som avslutningen och änden på alla världs- och människoöden, ännu inga »frälsnings- och försoningsläror» rörande den enskilde. Men för att allt detta en gång skulle komma, därför behövdes kanske i verkligheten alla de eggelser in- och utifrån, som religionshistorien relaterar: beröringarna med främmande världar och idéer, med Babel och Egypten, med Iran och Hellas. Men vad det här kommer an på är att se, hur alla dessa beröringar just äro blotta eggelser, som för utveckling förutsätta ett frö, och hur detta frö för länge sedan var satt i föreställningarna om »ande» och »kött» och om deras motsats som borde upphävas, och sedan i de föreställningar eller riktigare erfarenheter, som samla sig i själva det egendomliga gudsbegrepp, som nu mot bakgrunden av idén om »anden» gestaltar sig som något helt nytt och ojämförligt högre och som redan i Jesajas Gud når sin tydliga form.

Vi skola strax lära känna dem (i 6). Men först skola vi kasta en hastig blick på säregenheten hos det sätt, varpå »ande» uppleves och äges. Den visar sig, som sagt, ännu ej i »pånyttfödelse» och »nådens ordning». Den är ännu undantagsupplevelse hos den särskilt kallade, »profeten». Men här framträder den i drag, som i förfinad form förbli bestående även för Nya testamentets ideal av homo spiritualis, ty även han är

»pneumatiker» som de. — I förgrunden träda här dessa stora hemlighetsfulla upplevelser hos dem, som voro och ville vara profeter i högre mening, med ett bestämt ärende till sitt folk, med avgjord kallelse. Nämligen deras kallelse- och installationsupplevelser: Jes. 6; Jer. 1; Hes. 1 och 2; Amos 1; Hosea 1. »Då kom en andekraft i mig», säger Hesekiel. Och därmed öppnas det inre ögat. Köttets bann och blindhet brytas. Och i mystisk upplevelse frambryter den högre sändningens medvetande och innehåll. I omisskännlig likhet fortsättas dessa upplevelser ända fram till Nya testamentets pneumatiker. Vad som berättas om Jesu dopvision och om visionen på Tabor, om Paulus vid Damaskus och om den församlade lärjungekretsen på pingstdagen, det är omisskännliga pneumatiska andeupplevelser motsvarande profeternas, och det saknar mening att t. ex. lugnt erkänna, att de gamla pneumatikernas upplevelser äro historiska, men betvivla att de senares äro det, anse dem som »hellenistiska» interpolationer. — Dessa upplevelser som andeupplevelser äro mystiska. Deras inklädning, deras form är påtagligen alltid given genom tidens föreställningar och den enskildes fantasi. Men upplevelsens inre halt och massiva visshet, denna järn- och diamanthårda insikt om högre kallelse är ej fantasi och är ingenting självgjort. Den kommer »ur anden», är uppenbarelse av anden och ett oupplösligt urfenomen hos själva den pneumatiska upplevelsen.

6. Mot en sådan bakgrund avtecknar sig Jesajas gudsbild. Jahve är ruach. Men ruach-väsendets allmänna drag utforma sig nu till en underbart levande och egenartad gudsbild. Jahve är »Israels Helige», den hemlighetsfullt otillgänglige, sådan installationsvisionen i Jes. 6 så oefterhärmligt skildrar honom.

Han är den sannfärdige, den levande och den nitälskande Guden, den höga undermaktens Gud, den flammande vredens och den obegripliga nådens Gud. Han är viljans och handlingens Gud, hos vilken det numinösas »energicum» får sin särskilt starka utpräglingen och just utgör denne Guds specifika »karaktärsdrag». Ty man kan drista sig att säga: denne Jahve har karaktär och en alldeles bestämd sådan. Han är ej vilande vara, ej stilla lag, han är het vitalitet i stark temperamentskraft, är vidunderlig inre aktivitet, är impulsiv, glödande vilja, är i motsats till alla filosofgudar patos och stark lidelse, och just som sådan är han en profetia om Nya testamentets Gud, den affektfulla, äkta, starka, brinnande kärlekens Gud. Han är sannerligen ej »det absoluta förnuftet», ej ande i ordets rationella mening och i den rationella teismens mening. Han är ande som ruach, som numen. Men just som ren, fulländad ruach står han högt över alla hednagudar, högt över all förblandelse med naturen och med naturbestämda-magiska föreställningar, en Gud som ej tjänas med ritual och magisk-sakramental offerkult utan »i anda och sanning», i ren hängivenhet av sinne och vilja, i »andlig» Jahve tjänst. Ty denna brinnande vilja, denna nitälskan är på samma gång krav, är nitälskan för »helighet» och för att »vara ren». Och först därmed framträda de väsentligt jesajanska dragen hos denna gudsbild, vilka på samma gång peka framåt. Och de förbinda sig med följande:

a) Först och främst är denne Gud den Gud, som tar i sin tjänst. Därför en domens Gud. Och detta ej som en »sedlig världsordnings» automat blott vedergällande gott och ont utan som en Gud, som utstakar mål, förverkligar ett »rådslut», »stiftar förbund», som hemlighetsfull urvilja till ett översvinnligt slutsyfte.

Och först därmed inträda vi i det alldeles specifika hos den bibliska gudstanken, som här begynner i fröliknande hölje och som fulländas i det Nya testamentets store Världsgud, vilken i sin djupaste mening är allsmäktig målsättande frälsningsvilja, vilja till »Gudsrike».

b) Tar i tjänst gör Jahve som vilja till helighet, det är som absolut, heligt krav på sitt folk. Men vad är det? Hur skall folket vara, vad skall det prestera, om det skall vara heligt? Kravet innehåller varje rent, strängt sedligt krav, särskilt de sociala förpliktelsernas sedliga krav, det rätta, rättfärdigheten, moralen, såsom Jesu förkunnelse gör det ännu fullkomligare. Och dock är det hos båda ej fråga om »moral», och den som tar dem för »moralister» har alls ej begripit dem.

c) »Jahve skall bevisa sig helig genom rättfärdighet», heter det Jes. 5: 16. Detta ställe visar klart sanna förhållandet. En form för att bevisa heligheten är rättfärdigheten men ej denna själv. Rättfärdighet är predikat till heligheten, nödvändigt—oeftergivligt, men den är dess syntetiska predikat, ej dess definition. Den är inbäddad i »helighet» och omslutes därav, men den är ej detsamma som helighet och vore det ej ens om denna helt uttömdes däri, om rättfärdighet vore helighetens hela och enda form för att bevisa sig. Och så med allt enbart moraliskt överhuvud. Den av Jesaja krävda heligheten, och allt hädanefter den helighet skriften kräver som människans ideal, således också evangeliets »bättre rättfärdighet», är tvärtom till sitt väsen en egendomlig, svårbestämbar högre inriktning av totalintresset och viljan, som vi symbolisera i uttrycken: Ej vara världslig, ej vara av denna världen och dess väsen, ej vara köttslig utan vara »andlig»,

bestämd av »anden». Och detta ideal av att vara andlig förefinns redan tydligt hos Jesaja och bär redan här de drag, som detta ideals motståndare, och just de rena moralisterna, finna vara fatala därhos. Det träder hos Jesaja fullt karaktäristiskt i dagen i vissa antipatier, som i alla tider återgått hos de »andliga» människorna, som närmast varit en nödvändighet hos dem, och som först kunna mildras och förvandlas i ännu högre syntes. Det är de drag, som av deras motståndare tolkas som kolportörs- och läsaraktighet, som tecken på omanlighet, brist på vitalitet, som småborgarinstinkt, som slavsjälars ressentiment (agg), som energilöshet, som blött temperament och dylikt och som därmed ömkligt missförstås. Jesaja, denne man av kunglig adel, denna själv alltigenom despotiska och tyranniska natur, denne man i vilken ruach's energicum brinner, är den yttersta tänkbara motsatsen till detta, alldeles som Jesus var det. Och att just denne Jesaja är »uppfinnaren» av detta sällsamma ideal av »andlighet», av »andligt» väsen, visar särskilt tydligt, hur dessa tolkare äro på avvägar med sina tolkningar. Dragen av detta ideal äro på samma gång hos Jesaja intet till äventyrs blott tillfälligt, blott momentant, utan de äro, som Max Weber skulle säga, hos honom rent av »penetranta». De antipatier, vi åsyfta och i vilka detta ideal kastar sin skugga, äro tydligt synbara i Jesajas egendomliga nitälskan mot det, som vi skulle kalla modeväsen och modernitet. Dräkten efter modet, den nya lyxen, de nya stora harporna från Egypten, som man klinkar på, sängarna av elfenben, som man importerar, hästarna, på vilka man börjar rida även i Israel, äro honom en styggelse liksom för de »andliga människorna» i nutiden salongslivet, Bechsteinflyglarna, automobilerna. Han hatar sin generations politik och

politiserande, hovets diplomati, lusten att sluta förbund, springandet efter världens mäktige. Han hatar det, därför att det förleder människorna att lita till människomakt i stället för till ruach, till Guds kraft. Men han hatar det på samma gång därför att allt detta självt är »kött», därför att Israel därigenom försöker att vara »som andra folk» i stället för att vara andligt och hålla sig fjärran från sådan v ä r l d s l i g beskäftighet.

Han fordrar »helighet», och den bevisar sig främst i uppfyllelse av den enklaste moralens bud. Men denna är ej självändamål, utan dess mening är att därigenom uppfylla »Jahve's vilja», tjäna hans ära. Den inordnar sig i den högre idén att vara ett Jahvefolk, tillhöra Jahve, tillbakadraget från världen, som en skara och ett folk av »helgade». Idealet är att rycka in i en högre ordning, i i n v i g d h e t å t G u d i tillståndet av ett allmänt, förädlat och på folket som helhet hänfört nasirat, borta från allt profant väsen, efter orden 2 Mos. 19: 6:

»I skolen vara mig ett rike av präster och ett heligt folk».

d) Och därmed framstiger vidare, skjutande upp ur mystiska rötter men på samma gång renande sig från allt mystiskt och lyftande sig in i den rena sfären av lutter helighet, idén om »förbundets Gud», högt upphöjd över all blott teism, vilken på samma gång innesluter idén om en Gud som »blir till frälsning», en frälsningens Gud förborgad inom sig. Förbund är ömsesidig förpliktelse. Men förbund är på samma gång förhållandet av ömsesidigt vara-till-för-varandra, intim ömsesidig b e s i t t n i n g. Förbund innebär: Jahve har detta folk t i l l e g e n d o m, och folket har denne Gud t i l l e g e n d o m, i innerligaste ömsesidiga växel-

förhållande. Detta är mer än enbart skydd, trygghet för existens och välfärd från ena sidan och tjänstbarheter från den andra. Utan det kommer an på själva det ömsesidiga »havandet»: Gud vill »hava» detta folk, och detta folk skall »hava» honom, inte blott hans skydd, utan honom själv som sin egentliga och värdefullaste besittning. »Förbund» är sålunda ömsesidig gemenskap och visserligen främst som stark och djup känsloegendom. Men det är på samma gång mer. Det är eller har som frö i sig idén om viljegemenskap, förbundenhet i vilja, handling och verkande. Och detta frö växer ut redan hos Andre Jesaja i idén om »Jahve's tjänare», och det fulländas i det evangeliska ordet:

»I ären jordens salt. I ären världens ljus.» —

e) Men som den Gud, som vill sitt förbund, är han redan på samma gång, i en första form, en »frälsningens» Gud. Frälsning (Heil) är, i vårt språkbruk, ej endast ett subjektivt värde, det vill säga något hälsosamt (heilsam) för mig. Utan vi använda uttrycket som namn för det yttersta religiösa värdet överhuvud, såväl det objektiva som det subjektiva. Och det objektiva värdet står för oss främst. »Frälsningen» är främst en objektiv storhet, ett i sig självt värdefullt, som skall vara till för sin egen skull och äga en absolut tillvaro. Så är »frälsningen» hos Jesaja närmast realiseringen av det ändamål, Jahve själv sätter och har: av just den heliga förbundsförsamling, som på jorden avbildar och återspeglar, vad han själv är: »renheten» och »heligheten». Å andra sidan är just det, som är frälsning i objektiv mening, också frälsning i subjektiv, frälsning som saliggörande besittning. Att få vara Jahves folk är självt oerhörd, oöverbjudbar frälsning för detta folk självt, en dyrbar, salig skatt,

sådan intet annat förmår bjuda. Därför är denna Israels otacksamhet så snöd och obegriplig: det kastar självt bort sin frälsning för världsliga håvor, söker världssaker och världslig välfärd och vänder i stället ryggen åt Jahve, som bjuder det långt mera: nämligen sig själv.

f) Men som frälsningens Gud är han, denne stränge, nitälskande, oåtkomlige Gud, dock redan på samma gång just en nådens Gud, och i tunna linjer är här anlagt det djupaste och finaste väsensdraget hos evangeliets Gud. Vad är nämligen i det nytestamentliga gudsbegreppet det yttersta, det innersta, det som avgjordast skiljer det från all blott teism? Det är det, som anges i evangeliets eviga liknelser om sökandet och finnandet och fröjden över det förlorade, som återfunnits. Den egentlige kristne Guden, som varken teismen eller någon annan religion känner på det sättet, det är »den sökande Guden». Ur denna idé, rättare ur den saliga upplevelsen av denne sökande Gud framväxa sedan väsensnödvändigt de paulinska »lärorna» om den utkorande nåden, om den eviga försynen, om den förekommande nåden, om nåden, som dömer och förlåter synd, i deras utvecklade gestalt och hänförda till den enskilde. Men antydningsvis se vi dock även dessa ting dyka upp redan hos Jesaja i Jahves förhållande till sitt folk. (Novum in vetere latet, vetus in novo patet.) Jahve har från begynnelsen utkorat Israel, han har köpt det, i stora historiska skickelser förvärvat det som sin egendom med evig utkorelse utan egen förtjänst, utan eget åtgörande på Israels sida, i friaste utkorande, bärande, förlåtande nåd, som psalmen 100: 3 uttrycker det:

»Han har gjort oss, och icke vi själva,
till sitt folk och till får i sin hjord.»

Dessa drag förefinnas hos Jesaja. Man ser dem tydligare, om man ser dem genom den senare evangeliska uppfyllelsens förstoringsglas, men man uttolkar icke, utan man ser då något verkligt förefintligt. Och återigen häpnar man över den inre enhetligheten i den bibliska utvecklingen. Så långt än avståndet är, finns dock intet väsensdrag i evangeliet, som ej på något sätt är förebildat och anlagt i Jahve's förhållande till sitt folk och som profetiskt hänvisar på sin uppfyllelse.

g) Så är det till sist med centraltanken i evangeliet självt, med *Guds rike*, det översvinnliga frälsningsmålet för Guds vägar med människosläktet, förverkligandet av den slutliga frälsningen vid avslutningen av alla tidsepoker, varpå vi som kristna hoppas. Realiseringen av *Jahves herradöme* är ju det inre i själva förbundsidén. Men denna realisering insänkes nu på samma gång redan hos Jesaja i dragen av en översvinnlig slutlig fulländning. Och för att förstå detta behöver man ej draga fram några myter om en gudomlig urtid och den bekväma lagen om den yttersta tidens återgång till urtiden. Mytiska sammanhang äro bra, men väsenssammanhang äro bättre. Tvärtom äro dessa drag nödvändiga utifrån saken själv. Därför att Jahve är ruach, det är själv det översvinnliga, därför att människan själv till sitt s a n n a väsen är ruach, därför måste vid realiseringen av Jahve's herradöme folk och verklighet insänkas i det undersamma, måste »ande» och »andlig art» en gång förverkligas både i det sätt, varpå väldet fullbordas, och i arten hos den, som förverkligar det (den messianske Davidsättlingen, den ruach-smorde), samt i sättet, varpå folket självt förnyas till förbund med Jahve. Icke främmande import, icke lån från perser eller andra är det glada budskapet om det »kommande

riket», utan djupt anlagt i äldsta förkunnelse. Och vad ännu viktigare är, djupt anlagt i väsendet hos Jesajas och Jesu egen Gud. Väsensnödvändighet hör till denne Gud, som utstakar mål och sluter förbund, som söker sig en räddad församling att utföra hans planer som hans tjänare, som råder över folk och skickelser och historia efter sitt eviga rådslut, som söker sitt herradöme över allt kött och sin äras förverkligande såsom den »nitälskande», som själv är den rastlösa viljan och viljan till frälsning, och som med allt detta samtidigt är numen, pneuma, ruach, — nödvändigt hör till honom »riket», riket som frälsningsfullbordan, som mål för Guds vägar, men samtidigt som något självt numinöst, andligt, ruach-artat, pneumatiskt. Och vore »riket» ej för länge sedan förkunnat och utlovat i profetia och evangelium, men denne Gud vore förkunnad, så kunde vi själva bli profeter och måste ur denne Guds väsen själva genom divination finna den yttersta gudomliga meningen av världslig tillvaro: nämligen den, att den är bestämd för Guds rike och dess numinösa hemlighet. Ingen främmande beståndsdel är denna idé om riket, heller intet fantastiskt och blint orakel, som nu en gång är förbundet med evangeliet och måste tros på blott auktoritet, utan den är väsensnödvändigt förbunden med idén om en Gud, som »blir till frälsning», som skapar historia och historisk mänsklighet, till sin »ära» råder, stiftar förbund, leder till frälsning, men på samma gång i sig själv är den helt översvinnlige ruach- och pneumaguden, som profetiskt uppenbarar sig redan i Jesajas förkunnelse.

## 2. Teopantism och teism i Indien.

(Ur »Vischnu-Nārāyana, aus dem Sanskrit übertragen von Rudolf Otto»).

1. Hylozoism och panzoism är antagandet, att alltet är besjälat. Vid högre spekulation blir därav läran om »världssjälen». Världen fattas här som en organisk enhet, vilken som enhetligt helt har liv och är besjälad. Denna föreställning kan i sig vara fullständigt irreligiös. Religiös blir den först då, när man vidare försöker att på den så besjälade världen som levande helt och som subjekt överflytta religiösa, etiska och estetiska värden. Då blir panzoismen »panteism». »*Alltet är Gud*». Det är, det är självt objekt för den religiöst-estetiska känslans relation. Att vara Gud är här en funktion av världen. Världen själv stegras till något absolut. — Den yttersta tänkbara *motsatsen* till sådan *panteism* är det, som man vanligen likställer och förväxlar därmed: *teopanteismen*. Här heter det: *Gud är alltet*. Att vara allt är här en gudomens funktion. Det är den diametrala motsägelsen till: alltet är Gud. Ty här är gudomen det reala, världen blott dess sekundära funktion. Denna åskådning är, i skarpaste motsats till panteismen, benägen att minska världen och slutligen låta den gå under, nämligen i gudomen. Däri finns det olika grader: världen som gudomens fatala, i grunden obegripliga skugga, ja, egentligen dess motsats, som skall fullständigt upphävas — världen som emanation och degradation av det absoluta varat — världen som halvt eller skenbart vara — världen som det irreala, överhuvud icke varande, och gudomen som det reala varat ensam och allena, det verkligas »allt i alla». Det yttersta stadiet av denna teopantism är då *akosmismen*. Det är absurt att på detta stadium ännu tala om panteism, på de tidigare stadierna är det tanklöst. — Panteism var Stoas lära,

panteism de egentliga grundtankarna hos Giordano Bruno och Shaftesbury. Men rent teopantisk var Plotinos' och Spinozas lära. — Mystik har aldrig och ingenstädes varit panteistisk, den står i skarpare motsats till panteismen än själva teismen. Ty den har antingen varit fullständigt teopantistisk eller, som i de flesta — och sunda — fallen, teistisk med stark dragning till teopantism.

2. I Indien finns över huvud ingen panteism. (Vad som här snarast kunde kallas så, är läran om prakriti (naturen) hos sānkhya's. Men då över prakriti står som det egentligt absoluta och målgivande den ej till naturen hörande »ātmans» värld, så kan inte heller här talas om panteism. Grandiost utvecklad är i Indien teopantismen: grandiosast i Šankaras lära (mästerligt framställd av Deussen). Den gäller hos oss mestadels som *den* indiska läran rätt och slätt, som *den* vedantiska filosofien och teologien.

Även det är ett fullständigt misstag. Šankaras lära är varken på något håll den populära, verkligt levande och övade folkreligionen, ej heller till äventyrs religionen för alla »esoteriska» kretsar av vise, helgon, botgörare, munkar, pandita's, āšcārya's, guru's, avdjupare fromme. Med våldsam lidelse, med största lärdom och filosofiskt skarpsinne, med alla vapen från dogmatisk, exegetisk, skolastisk metod har den sedan århundraden bekämpats. Väldiga religionsförsamlingar avböja den som villfarelse, ja, som skriftvidrigt, själafördärvande, dåraktigt eller fördömligt kätteri utan rätt att åberopa sig på Upanisjad och Vedanta. — Ett sådant mycket stort samfund är pāšupatas' och šaivas'. (Deras »Šaiva-siddhānta» har av Schomerus förträffligt översatts från tamil till tyska.) — Men ett ännu större samfund är våra vaisjnava's.

3. Buddhismen hade ställt sig utanför Veda och vid sin seger över Indien trängt i bakgrunden både de stora

religiösa och metafysiska spekulationerna av vedisk härkomst över det absoluta i gestalten av brahman och ātman och på samma gång de vediska kulternas och gudarnas folkreligion. Länge förde vedismen en till hälften undertryckt tillvaro. Men den stagnerade icke. Redan under de första århundradena av vår tideräkning författades *Vedānta-sūtra's* av *Bādarāyana.* I dem och i de lärosystem, som de mer antydde än återgåvo, var det gamla arvegodset av vedanta- eller upanisjadspekulationer helgjutet sammanfattat, vetenskapligt-dogmatiskt utgestaltat och försvarat mot irrläran. Dessa *sūtra's* blevo så för alla senare släkten, försåvitt de ville vara vedatroende, det som hos oss kallas en »symbolisk bok». Den symboliska boken för lutheraner är t. ex. augustana. Den sammanfattar auktoritativt detta bestämda religiösa samfunds »bekännelse», i det den »rent och klart» framlägger »den Heliga Skrifts» läror, d. ä. anger på ett sätt, som skall vara normgivande för en bestämd krets, tolkning och summa av läroinnehållet i de skrifter, som allmännare erkännas som kanoniska. De vedatroendes kanoniska skrifter äro vedaerna själva med deras viktigaste del, Vedānta. Men rättrogen vedāntin är dock blott den, som kan uppvisa, att han förstått Veda och Vedānta i överensstämmelse med *sūtraskrivaren, sūtrakāra,* d. ä. med *Bādarāyana.*

*Sūtrerna* företräda nu påtagligt den riktning, som måste betecknas som personalistisk teopantism. Det absoluta brahman är här īšvāra-HErren. Han är världens grund och på samma gång dess levande väsen (er weset sie). Just därför är den verklig. Om läran, att världen blott är sken och genom māyā blott »påbildad» (aufgebildet) det ensamt sanna varat, höres i Bādarāyanas sūtrer intet. Och denna skenlära själv har kanske för sin tillvaro eller sin skärpa att tacka först den buddh-

istiska spekulationen över alla tings »tomhet». Men trots sūtrernas auktoritet vinner i riktningarnas strid närmast den strikta »advaita», läran om brahmans stränga »frihet från ett andra», övertaget i förbindelse med skenläran, kastar sina skuggor in även i de teistiska spekulationerna och litteraturerna, som de senare och de inskjutna delarna av Gītā bevisa, förvärva sig en dominenerande ställning, fulländas i Šankara's lära, framställer det halvt erkända anspråket att vara Vedāntas äkta tolkning, kämpar segerrikt mot buddhismen och är närmast och främst de spekulerandes, bildades och vises religion.

Men småningom upphinnes den av sina teistiska konkurrenter. Och nu börjar på samma gång en medveten och skarp strid mot motståndaren. I stället för kompromissens och de medlande förbindelsernas stämning uppstiger först nu klar insikt i den principiella olikheten i de två religiositeternas tendens och halt. En lidelsefull reaktion av stark, äkta gudskänsla och gudstro bryter lös mot den opersonliga mystikens dimmor, ett uppror mot att skenlärans främmande element omklamra egen tradition och fromhet. Och ur denna reaktion resulterar den stora epoken av vaisjnava-reformationen, som — sättande in fyrahundra år före vår egen — fullbordades i tolfte århundradet. Den innebar ej endast ett segerrikt framträngande av den äktare gudstron contra den opersonliga mystiken, utan på samma gång en reformation i det inre: ett bortstötande av en mängd hedniska element, som Visjnu-religionen dels av gammalt bar kvar inom sig, dels nyproducerat under århundradena av hedniskt förfall för alla stora indiska religioner: trolldom, amulett och formel, šaktism och tantrism, och den rena spekulationens överväxande genom fabulistik och fantastik.

---

## Mindre tillägg.

1. Tillägg till Dantecitatet på sid. 51.

För övrigt måste man medge, att Dante inte riktigt lyckats överföra sin egen förtjusning på läsaren. Han försäkrar mer att han hyser den än han upptänder den hos läsaren, trots hans versers konst och trots hans spekulations djupsinne. Kanske just för bådas skull. En indisk skildrare av himmelsresan lyckas bättre, den barnsligt naive Šri-Nivāsa, i sin Dīpikā, s. 63. Här i denna gränslösa relativsats, i dessa, lungorna utpumpande, som stormkolonner framkastade försatser: Den som —, den som —, den som —, den som —, slutligen i det nästan andlösa saliga utropet i den allra kortaste eftersatsen: »Sa muktaḥ — Han är frälst!», brinner det fascinerandes glöd med verkligt smittande kraft. — För övrigt mista Dantes tre cirklar något av sin abstrakthet, när man ser, hur tiden förstod att bildligt framställa dem, t. ex. i minitiatyrerna till Scivias av Hildegard von Bingen eller i framställningen av dem på Campo Santo i Pisa. Dessa ha helt det »magiskas» art över sig, detta magiska om vilket och om vars kraft att uttrycka det religiösa vi ovan talat. Och häri likaväl som i sitt visionära drag, ja till och med i sin form ha de en påfallande likhet med buddhistiska »mandala's».

2. Till sidan 171. Plotinos säger likaledes:

Hur skola vi tala om det, då vi ej fatta det? Nåväl, om det undgår vår (begreppsmässiga) kunskap, så

behöver det därför ej helt undgå oss. Vi fatta det på det sätt, att vi väl tala därom men ej kunna nämna det självt. Dock hindrar oss intet att äga det, även om vi ej kunna utsäga det, likt de hänförda och hänryckta, som väl veta, att de bära något högre inom sig, men utan att »veta», vad det är. De hämta ur det, som uppeggat dem och föranlett dem att yttra sig, ett (känslo-) intryck av det uppeggande självt. På liknande sätt är det med vårt förhållande till det Ena. Om vi lyfta oss till det med hjälp av den rena anden, så k ä n n a vi o. s. v. — (Kiefer: Plotin, Enneaden, Jena 1905, bd 1, s. 54.)

3. Till sid. 40. Mirum, paradox, antinomi.

Hur dessa moment av det numinösa redan i primitiv mytologisk form före egentlig spekulation försöka uttrycka sig i känslan av det rent underbara hos det gudomliga, därom jämföre man i min bok Vischnu-Nārāyana, s. 36, »Nārāyanas Wunderwesen». Det gudomligas āščaryam skall här i trevande symbolform göras förnimbart för känslan.

Men Augustinus säger på ett ställe:

Gud får ej ens kallas det Outsägliga. Ty just häri ligger redan en utsaga över honom (hos I. Bernhart, Augustin, München 1922, s. 146).

4. Till citaten på sid. 28 ff. jfr även ett ord av den karmelitiska kvinnliga mystikern Isabella Daurella:

Då kände jag närvaron av den heliga trefaldigheten, och blev varse min egen i n t i g h e t (hos C. Butler, Western mysticism, London 1922, s. 16).

## Främmande ord i texten.

*Actus purus,* fulländad verklighet.
*adekvat,* noggrant motsvarande.
*adhaerere Deo,* hålla fast vid Gud.
*adhaesio Dei,* fasthållande vid Gud.
*alienum,* det andra, främmande.
*altum silentium,* djup tystnad.
*amor mysticus,* den mystiska kärleken.
*analog(isk),* genom blott likhet motsvarande.
*analytisk-syntetisk enhet,* enhet som innehåller många föreställningar under sig — som innehåller många föreställningar inom sig.
*analytiska-syntetiska omdömen,* omdömen, vilkas predikat blott är ett förtydligande av vad som med nödvändighet redan tänkts i subjektsbegreppet, — omdömen, i vilka predikatet går ut över det innehåll som nödvändigt måste tänkas i subjektsbegreppet.
*anamnesis,* erinring.
*an-atman-lära,* lära att själen ej är något självständigt och konstant jag.
*animism,* lära att religionen uppstått ur tron på dödas andar.
*annihilatio,* förintande, tillintetgörelse.
*antyarāmīn,* inre härskare.
*anyad,* lika med *alienum, sanskrit.*
*apaitheîsthai,* avvända genom böner.
*apathḗs,* lidelsefri.
*apátheia,* lidelsefrihet.
*apophthégmata tôn patérōn,* fädernas utsagor.
*apologetik,* religionsförsvarets konst.
*apotrépein,* avvända.
*apperception,* uppfattning.
*árrēton,* outsäglig, obestämbar, vad intet ord kan ange.
*askes,* späkning.
*augustus,* majestätiskt hög (erlaucht).
*avtonom,* se heteronom.

*bathéa toû satanâ*, satans djup.
*bodhi*, frälsningskunskap, *sanskrit*.
*Brahmā*, upphöjt indiskt gudanamn.

*caligo*, mörker, dunkelhet.
*causa prima*, första orsak (= gudomen).
*causae secundae*, inomnaturliga orsaker i motsats till causa prima.
*certitudo salutis*, frälsningsvisshet.
*charaktēr*, väsensavtryck.
*confidere*, förtrösta.
*conformem esse verbo*, vara likformig med ordet.
*contactus*, beröring.

*daimonion*, det dämoniska.
*de adhaerendo Deo*, om fasthållandet vid Gud.
*de amore Dei quod efficax sit*, att kärlek till Gud är verkningsfull.
*de gustibus non est disputandum*, om smaken disputerar man icke.
*deinós*, vidunderlig.
*de servo arbitrio*, om den trälbundna viljan.
*deus ipse ut est in sua natura et majestate*, Gud sådan han är i sig själv i sin natur och sitt majestät.
*deus vivus*, den levande Guden.
*Devterojesaja*, obekant profet från vilken andra hälften av vår Jesajabok härrör = Andre Jesaja.
*dirus*, gruvlig (grausig).
*diskursiv*, i tänkandet övergående från det ena stycket till det andra, förbindande stycke för stycke; motsats: åskådning.
*divina majestas, metuenda voluntas*, gudomligt majestät, vilja som bör fruktas.
*ductus*, skriftstaplar.
*Durgā*, mäktig indisk gudinna.
*dysteleologi*, ändamålsvidrighet.
*dämonism*, tro på dämoner.

*efflavia* = suspiria.
*ellampatio*, utstrålning.
*Elohim*, hebreisk beteckning på Gud.
*El Sjaddaj, Eljon*, dito.
*enthousiázesthai*, vara fylld av Gud.
*entitet*, väsenshet.

*epékeina*, hinsides och över allt vara.
*epigenesis*, motsats till *praeformatio*; den senare antar, att egenskaperna hos det sig utvecklande väsendet äro på förhand formade i fröet; epigenesis, att de inträda först efteråt.
*Eros*, könskärlek. Vidare hänförd kärlek till det sköna och till idéernas och idealens värld hos Platon.
*et(h)isering*, fyllande med sedligt innehåll.
*ethos*, sedlighet.
*eufēmeîsthai*, *eufēmía*, tystnad för att undvika varje ord av ond förbetydelse.
*eulábeia*, se kap. 4 slutet.
*evolutionism*, läran att allt uppkommit genom gradvis utveckling ur vartannat.
*exegetisk*, hörande till bibelutläggningen.
*exlex*, ej bunden av någon lag.

*facies Dei revelata*, Guds ohöljda anlete.
*fetischism*, fetischdyrkan.
*fides*, tro.
*fiducia*, förtröstan.
*fôs*, ljus.

*generatio aequivoca*, läran att de levande varelserna skulle ha uppkommit av sig själva.
*gnostisk*, irrlära under den tidigaste kristna tiden.
*gratia*, nåd.

*hallelujah*, »loven Jahve!»
*hágios*, helig.
*heimarméne*, öde.
*henosis*, väsensförening med det gudomliga = mystikens sida n:o 2.
*hesychia*, tillstånd av djup själsro i mystiken.
*heterogoni*, frambringande av något som förut icke funnits som anlag = speciell form av epigenesis.
*heteronom*, bestämd av lagstiftning utifrån; avtonom = följande sin egen lagstiftning.
*humanisering*, förmänskligande.

*ideogram*, tolkande tecken.
*immobilis*, oberörd av lidelser.

*imputationslära*, läran om tillräknandet av Kristi förtjänst.
*in actu*, i förverkligande.
*incarnatus* . . . »och blev kött».
*incomprehensibilitas*, ofattlighet.
*indefinibel*, ej fattbar till mening och ändamål.
*indifferens*, oåtskildhet.
*ineffabile*, outsägbart, ej möjligt att strängt beteckna.
*in metuendis mirabilibus et judiciis suis incomprehensibilibus*, i sina förskräckliga under och obegripliga domar (rådslut).
*ira deorum*, gudarnes vrede.
*Īšvara*, HErren, *sanskrit*.

*Jahve*, namnet på Israels stamgud; senare förvrängt till Jehovah.
*Jñana*, frälsningskunskap, *sanskrit*.

*Kahin*, siare.
*Kaivalyam*, indiskt uttryck för hinsidigt frälsningstillstånd.
*kalligrafi*, skönskrivning.
*kategori*, översta begrepp, tankeform.
*kategori apriori*, tankeform, som går före, formar och betingar all erfarenhet (= matematisk naturvetenskap).
*kommunionsmetoder*, förfaringssätt för att tillägna sig det hinsidiga, gudomliga.
*komplex*, sammansatt.
*Krisjna*, indiskt mänskligt förkroppsligande av gudomen.
*kyrieleis*, »Herre förbarma dig!»

*Logion*, utsaga med gudomlig auktoritet.

*magi*, trolldomshandlande, anstalter för att trolla.
*mandala*, magisk bildkrets för kontemplativa ändamål.
*mania*, heligt raseri.
*mastaba*, stora egyptiska gravbyggnader.
*megalit(h)i*, period av jättelika stenmonument i konsten.
*ménei hē orgḗ*, vreden varar.
*miraculum*, under.
*mirae speculationes*, underliga spekulationer.
*mobilitas Dei*, Guds påverkbarhet (Erregbarkeit), rörlighet.
*moderni, theologi moderni*, medeltida teologer, som införde Aristoteles i kyrkans lärobyggnad.

*moksja*, frälsning, befrielse.
*mysteriis suis et judiciis impervestigabilis*, outforsklig i sina hemligheter och domar (rådslut).
*mystik*, fattande av det översinnliga, gudomliga icke genom sinnena eller tänkandet utan genom egenartad inre erfarenhet (jfr henosis).
*mystḗrion tês anomías*, laglöshetens (ondskans) hemlighet.
*mysticism*, ensidig dragning till mystiken.

*naturalistisk psykologi*, försöket att härleda själen ur så låga förlopp som möjligt.
*nemo audit verbum nisi spiritu interno docente*, ingen förstår ordet utan att anden invärtes lär honom.
*Nirvana*, buddhistens frälsningsmål.
*nominalism*, skolastisk lära, att allmänbegreppen ej ha någon som helst existens utanför tänkandet; motsats: realism.
*numen*, övernaturligt väsen.
*numen praesens*, närvarande numen.

*Objektivering*, *-ivation*, görande till föremål.
*ockasionalister*, filosofisk lära, enligt vilken alla enskilda orsaker blott äro »tillfällighetsorsaker», anledningar, medan den sanna orsaken är Gud.
*oikuménē*, den civiliserade världen (= det grekisk-romerska världsriket).
*omnipotentia Dei*, Guds allmakt.
*ordo salutis*, frälsningsordning.
*orenda*, ur indianernas mytologi: magisk makt.
*orgḗ theoû*, Guds vrede.
*Ormuzd*, persiskt gudsnamn.

*Pant(h)elism*, påstådd åskådning, att allt, även de döda tingen, skulle äga viljekraft.
*páthē*, lidelser.
*personalistisk*, syftande på personlighet.
*pithekanthropos*, apmänniska.
*pitri*, förfäder som åtnjuta gudomlig dyrkan.
*pneûma*, ande.
*pneumatisk*, andlig, uppfylld av anden.
*polydämonism*, tro på en mångfald av dämoner.
*popule meus*, »mitt folk!».
*portentum*, underbara händelser och ting.

*postulat*, förutsättning.
*potentialitet*, möjlighet.
*potens — aktus*, möjlighet, anlag, — verklighet, förverkligande.
*praedestinatio ambigua*, förutbestämning till gott eller ont.
*pragmatistisk*, pragmatism = filosofisk lära, som gör det ändamålsenliga till sanningens kännemärke.
*prasada*, nåd, *sanskrit.*
*predetermination*, förutbestämmelse.
*predicibel*, det som kan vara utsaga.
*primitiva*, urfolk.
*prodigium* = portentum.
*promissio*, löfte, tillsägelse.
*psilòs ánthrōpos*, blott människa, enbart människa.

*qūdosj* = sanctus och sacer på samma gång.
*quale*, beskaffenhet, »huru» något är.
*quanti ponderis sit peccatum*, vilken tyngd synden äger.

*rationell, irrationell*, genom begreppsmässigt tänkande fattbar — ej fattbar.
*rationalism* (i religionen), fattande av det gudomliga genom begrepp och bevis.
*reale*, det verkliga.
*relativt — absolut*, stående i förhållande och betingad — utan förhållande och obetingad; det absoluta = det fullkomliga.
*remissio peccatorum*, syndaförlåtelse.

*sacer* = numinös.
*sakrosankt*, höghelig, oberörbar.
*sanctus*, helig.
*schamanistisk*, schamanism: en av religionens råa urformer med besatthet och trolldom.
*sebastós*, majestätisk, ärevördig.
*sebesthai*, med bävan vörda l. dyrka.
*sela*, hebreiskt musiktecken.
*semnós*, ingivande vördnadsfylld bävan.
*sensualism*, filosofisk lära, enligt vilken all kunskap blott kan härledas ur sinnesvarseblivningar.
*sicut annulus gemmam*, liksom ringen stenen.
*simile — dissimile*, liknande — olik.

*Šiva,* indiskt gudsnamn.
*skandalon,* anstöt, »förargelse», stötesten.
*skema,* eftervartannat i tiden är skema för orsaksförhållandet; det ena hänvisar med nödvändighet på det andra, och det andra är nödvändigt förbundet med det första.
*skematisering,* att finna ett skema för en sak och förbinda det med den.
*skolastik,* medeltidens filosofiska huvudriktning.
*speculum aeterni patris,* en spegel av den evige fadern.
*spiritus sanctus in corde,* den helige ande i hjärtat.
*sui generis,* av eget slag.
*summa injuria,* högsta orätt.
*superrational,* gående utöver förnuftets fattningsförmåga.
*supranaturalism,* läran att gudomen avbryter tingens naturliga förlopp genom tillfälliga ingrepp.
*synkope,* tonföljd som avbryter den vanliga rytmen.
*synderesis,* den gudomliga gnistan inom människan.
*syntetiskt predikat,* jfr »analytisk».

*tabernakel,* skrin, som innehåller något heligt, t. ex. hostian.
*tabula rasa,* oskriven tavla.
*tantrism,* religiös strömning i Indien.
*tao,* det gudomligt-absoluta i kinesisk spekulation.
*teistisk,* teism: antagandet av en personlig, utomvärldslig Gud, som genom sin vilja verkar på världen.
*teleologi,* filosofisk lära, att ett skeende efter ändamål äger rum i världen.
*telos,* ändamål.
*teopantism,* läran att Gud är och i sig innefattar allt.
*teosofi,* försök att med fantastiska medel gestalta en vetenskap om Gud och det gudomliga.
*terminus technicus,* konstord, fackuttryck.
*testimonium spiritus sancti internum,* den helige andes vittnesbörd i det inre.
*thāteron* = alienum
*thámbos,* häpnad.
*theîon,* det gudomliga.
*totemism,* begrepp ur den primitiva mytologien.
*tradera,* överlämna.
*transformism,* omvandlingslära.

*transcendent*, gående ut över all erfarenhet (= matematisk naturvetenskap).
*transcendental apperception*, uppfattningen av sig själv som jag.
*trisagion: agios o theos, agios ischyros, agios athanatos = sanctus deus, sanctus fortis, sanctus immortalis*, »trefaldigt helig»: helig är Gud, helig den starke, helig den odödlige.
*tu solus sanctus*, »du allena är helig».

*ubi ipsi visum fuit*, där han vill.
*ubi nihil vales, ibi nihil velis*, där du intet förmår, där bör du ej heller vilja något!

*verbo conformis*, likformig med ordet.
*via eminentiae et causalitatis*, vägen att finna beteckningar på Gud genom högsta stegring och orsakssättande.
*via negationis*, vägen att finna beteckningar på Gud genom negationer.
*Visjnu*, upphöjt gudsnamn i Indien.
*vita religiosa*, religiös livsgestaltning i stegrade och fasta former.
*viva vox*, levande ord.
*voluntarism*, filosofisk lära, enligt vilken viljan är själens huvudbeståndsdel.

*zōē*, livet.

---

## Översättning av citat på främmande språk.

S. 70: Dessa ord ha vi valt för att känslan i någon mån skall kunna fatta det som är obegripligt.

S. 124: *quid* . . . Vad Gud överhuvud är, får man ej fråga om, enär man varken kan utfinna eller utsäga honom.

S. 125: *quem* . . . Att uppskatta honom förmår ej människoanden, ej heller en dödlig tunga uttala honom; han är för upphöjd och stor för att kunna fattas genom människotanke eller människospråk.

S. 125: Så kommer det sig, att religion, upphöjdhet, vördnadsvärdhet vilar på fruktan, men fruktan finns ej, där ingen vredgas.

S. 130: För att det alltså skall finnas rum för tron, måste allt som tros vara förborgat.

S. 131: Ty om hans rättfärdighet vore så beskaffad, att den av mänsklig fattningsförmåga kunde inses vara rättfärdig, så vore den helt enkelt icke gudomlig och skilde sig i intet från mänsklig rättfärdighet. Men då Gud är sann och en, men därtill även alltigenom obegriplig och otillgänglig för mänskligt förnuft, är det rimligt, nej nödvändigt, att även hans rättfärdighet är obegriplig.

S. 174: Men själva det naturliga förnuftet tvingas att medge detta, överbevisat genom sitt eget omdöme, även om den Heliga skrift ej funnes. Ty alla människor finna, så snart de höra diskussion därom, följande åsikt skriven i sitt hjärta och erkänna den, om även motvilligt, som riktig: för det första att Gud är allsmäktig, för det andra att han vet allt och vet det på förhand och varken kan misstaga sig eller bedragas. Då dessa två ting medges av hjärta och sinne . . .

S. 174, not: Hos alla mänskliga sinnen är kunskapen om Gud inpräglad från ovan. Att Gud är, veta alla människor genom naturens ledning utan någon kännedom om konster och vetenskaper, och i alla människosinnen är detta ovanifrån inristat. Det har heller ej funnits ett folk så vilt eller rått, att det ej trott, att det finns något gudomligt, som skapat allt. Därför säger också Paulus: Det osynliga hos Gud skådas sedan världens skapelse, i det det inses genom det skapade,

nämligen hans eviga kraft och gudom. Därför ha alla hedningar vetat, att Gud är, hur mycket de än varit epikuréer och påstått, att ingen Gud funnes. Bekände de ej, på samma gång de nekade, att Gud är? Ingen kan dock förneka, vad han överhuvud ej vet . . . Därför, ehuru många i hela sitt liv dvalts och levat i de största laster och förbrytelser, som funnes ingen Gud, så ha de dock aldrig kunnat ur sitt sinne utdriva samvetet, som vittnar och bejakar, att Gud är. Och ehuru detta samvete genom förvända och dåliga meningar tidvis varit förkvävt, återvänder det ändå och övertygar dem i deras sista stund.

---

INNEHÅLL.