
Lidenskab og livsmod – Søren Kierkegaard og Paul Tillich

Af Kjeld Holm

1.

At den tysk-amerikanske filosof og teolog, Paul Tillich afgørende er inspireret af Søren Kierkegaard er indlysende og påpeget af adskillige. Ikke mindst i hovedværket, »Systematic Theology« inddrages Kierkegaard-inspirationen igen og igen. Det er naturligtvis Kierkegaards eksistenstænkning, der spiller den største rolle i dette værk, men også Kierkegaards syn på begrebet det dæmoniske forholder Tillich sig til.

Imidlertid var Kierkegaard-afhængigheden ikke af ny dato for Tillich. Det var ikke først eksistentialismens brug af Kierkegaard, der gav Tillich lyst til at tage den danske tænker op. Kierkegaard havde fulgt Tillichs egen vej. Det er muligt at efterspore påvirkningen fra begyndelsen af Tillichs forfatterskab. Allerede i tyverne fornemmer man en eller anden form for påvirkning. Det hænger sammen med, at ungdomsvennen, Emanuel Hirsch netop i disse år intenst arbejder med Kierkegaard. Og det er også grunden til, at påvirkningen bliver indirekte eller måske ligefremt en smule fortrængt, for Hirsch repræsenterede en politisk opfattelse, som bød Tillich imod, på enhver måde.

I 1933 må Tillich forlade Tyskland og rejse til USA. I New York træffer han nogle år efter sin emigration igen sammen med gamle venner fra Frankfurt, hvor han netop havde været professor i filosofi fra 1929-1933 og havde været med i arbejdet for at give den opståede »Frankfurterskole« de bedst tænkelige arbejdsvilkår. Såvel Horkheimer som Adorno hørte til hans personligt meget nære venner; og det blev mødet med sidstnævnte igen, der skulle betyde en nyvurdering af Kierkegaard. Theodor W. Adornos bog om Kierkegaard, »Konstruktion des Ästhetischen« var udkommet samme dag, som Hitler greb magten i Tyskland, og dens betydning var blevet overskygget af de ulyksalige politiske forhold. Tillich havde selvfølgelig læst den, men næppe heller kunnet stille meget op med den. Hertil er den – som bekendt – for negativ dialektisk –; den er et opgør med den stive systemtænkning, men den kan ikke bære en positiv Kierkegaard-inspiration. Men sammen med Adorno begynder han nu i New York at læse »Kjerlighedens Gjerninger«. Et nedslag af denne studiekreds' betydning finder man i Adornos genudgivne Kierkegaard-bog, hvor der er to bilag til den oprindelige tekst; og hvor netop det første bærer titlen, »Kierkegaards Lehre von der Liebe«. Det andet karakteristisk

nok, »Kierkegaard noch einmal«, og med underskriften, »Dem Andenken Paul Tillichs«.

Det er nu min påstand, at den egentlige Kierkegaard-påvirkning i Tillichs tænkning kan føres tilbage til læsningen af »Kjerlighedens Gjerninger«. I denne bog fandt Tillich den enhed af sammenhæng og modsætning, som han selv søgte at udtrykke på *sin* måde i sit forfatterskab. – Men lad os se på, hvordan denne inspiration udfolder sig hos Paul Tillich *selv* – efter et kort rids af en afgørende indsigt hos Kierkegaard.

2.

På et relativt sent tidspunkt i sit forfatterskab – først og fremmest i »Christelige Taler«, skelner Søren Kierkegaard mellem *lykke og lidelse*. Uden sammenligning iøvrigt kunne man næsten samle hans holdning *her* med et Oscar Wilde-citat: »Jeg er nødt til at gøre alt det, der er sket for mig, godt for mig . . . tavsheden, ensomheden, skammen – hver og én af disse ting må jeg forvandle til en åndelig erfaring. Der gives ikke den fysiske ydmygelse, som jeg ikke må prøve at gøre til en åndelig ophøjelse af sjælen.«

Men »Christelige Taler« står ikke alene og isoleret i forfatterskabet. Som alt andet hos Kierkegaard må værket ses i sammenhæng med det øvrige forfatterskab. Forfatterskabet er – som han selv siger det – et bygningsværk, og må anskues som sådan. At være kristen *kan* betyde at være i modsætning til verden, men den modsætning lever så at sige af en bagvedliggende enhed. Modsætningen mellem den kristne og verden skyldes måske først og fremmest, at verden ikke vil anerkende den tilgrundlæggende, bagvedliggende enhed.

Ihvertfald – i »Frygt og Bæven« insisterer Johannes de Silentio på en *enhed mellem lidelse og lykke*. Lidelsen er ikke lykkens destruktion. Snarere er det omvendt, lidelsen er lykkens *forudsætning*. Kun den, der drager kniven får Isak. Den største er den, der blev størst ved sin *forventning*.

Denne bagvedliggende enhed kan ikke rummes i etikken, – kun i det religiøse. Det er det, »Frygt og Bæven« handler om. Men det religiøse er noget underligt noget. Johannes de Silentio har skarpsindigt set, at i religiøsitet er uforenelige modsætninger fastholdt i en sammenhæng. I »Frygt og Bæven«s sprog hedder det, at religiøsitet udgøres af en dobbeltbevægelse. Ikke resignation, ikke en opherisering af skæbne og lidelse, men resignation og tro, en opgivelse af livsindhold og tilbagevenden til livsindholdet i hele dets fylde og lykkeværdi.

Det er, som om Kierkegaard eller hans pseudonym i denne bog *for tanken* fastholder en modsætning, som virkeligheden ikke er i stand til at fastholde. Han er selv inde på tanken, når han fremhæver, at i virkelighedens verden gælder det *ikke*, at kun den, der arbejder, får brødet. Det gælder kun i åndens verden. Dette er imidlertid, hvad der ifølge den franske filosof, Paul Ricoeur, gør Søren Kierkegaard til den

sande filosof. Som han udtrykker det i et fortræffeligt essay om Kierkegaard (oversat til dansk og udgivet i »Filosofiens kilder«, 1973): »Spørgsmålet: hvad vil det sige at eksistere? kan ikke skilles fra dette andet spørgsmål: hvad vil det sige at tænke? Filosofien lever af disse to spørgsmåls enhed og dør af deres adskillelse.« (p. 48).

Ordene gælder Kierkegaard, men de kunne også gælde Tillich (som Ricoeur iøvrigt erklæret er påvirket af). For Tillichs anliggende var også *at tænke* en enhed, eller at påvise en enhed »i grunden«; eller når man skal beskrive, hvad kærlighed egentlig er, må det ske i en »dobbeltbevægelse«. Med andre ord er det et forsøg værd at beskrive nogle nøglebegreber, der i sig udtrykker den tilgrundliggende, bagvedliggende enhed mellem adskilte modsætninger. Det er i den sammenhæng, jeg vil tage begreberne *lidenskab og livsmod*.

3.

I 1952 blev Tillich opfordret til at holde en række forelæsninger ved universitetet i Nottingham. Han forelæste da om »kærlighed, magt og retfærdighed«. Manuskriptet blev for en stor del udarbejdet på båden til England; men denne tidsnød gjorde ikke ideerne uklare, tværtimod. Senere blev det så en bog, og heri ytrer Tillich sig for første gang om kærlighedens væsen, og Kierkegaard ligger tydeligvis bag.

Tillich begynder med at påpege, at man kan analysere fænomenet *kærlighed* på tre forskellige måder, eller rettere, man kan *forholde* sig til det på tre måder, som *følelse*, som et *videnskabeligt objekt*, hvor den analyserende holder sig selv udenfor, og *filosofisk*. Det er det sidste, Tillich gør. Men hans filosofiske metode er af en egen art. For Tillich at se, må filosofien beskæftige sig med *ontologien*. Det afgørende spørgsmål er, hvorfor noget *er*, istedetfor at det *ikke-er*. I bogen om »Kærlighed, magt og retfærdighed« formulerer Tillich det således, at ontologien altid er deskriptiv;

thi den beskriver de strukturer, som er forudsat i ethvert møde med virkeligheden . . . Den blotlægger den foreliggende virkelighed og forsøger . . . at skelne mellem den virkelighed, som er samfundsbestemt og den, som muliggør al virkelighed.

(Tillich: Gesammelte Werke, bd. XI p. 157).

Som *muliggør* al virkelighed. Vi er altså ved det afgørende, at ontologien fastslår, *ikke* hvori virkeligheden *består*, men hvad der *muliggør* den, hvad der er dens forudsætning.

Anvender man nu det på kærligheden og stiller spørgsmålet, om kærligheden skulle være virkelighedens forudsætning, antager man den præmis, at noget må muliggøre, at væren er. Måske er den antagelse overflødig eller fortænkt, for virkeligheden er, og så må det vel være nok at nøjes med den konstatering. Men Tillich ved – fra Kierkegaard –, at virkeligheden både er noget foreliggende og noget, der må virkeliggøres.

Virkeligheden foreligger; men først i sproget får den struktur og sammenhæng. Først i sproget fremtræder den som virkelighed. Eller først i det øjeblik et menneske virkeliggør sin virkelighed, bliver den i sand forstand virkelighed. Det kan også siges på den måde, at virkeligheden udgør en tvetydighed, eller har indbygget en modsætning i sig. Den både er og ikke er. Den er, hvad den bliver i og med det enkelte menneskes afgørelse, eller overtagelse af – virkeligheden.

Lidt fortænkt kan man sige, at virkeligheden må komme til sig selv. Eller at den må forene sig med sig selv.

Jamen, siger Tillich, dette er netop kærlighedens struktur. Thi kærlighed er stræben mod forening, samvær; og det hvad enten vi taler om den seksuelle kærlighed, eller om fænomenet i en bredere betydning. En forening kan kun finde sted, kan kun tænkes, hvis det drejer sig om to, der væsensbestemt hører sammen. Kærlighed er en tilbagevendende, en genforening, en virkeliggørelse af det, som på en måde allerede foreligger. Det er derimod helt umuligt at forene det, som er totalt fremmed for hinanden.

Uden en tilgrundliggende samhørighed lader ingen forening mellem én eksistens og en anden sig tænke. Det, der er totalt fremmed for hinanden kan ikke indgå i et fællesskab. Ganske vist stræber det, der *er blevet* fremmed mod hinanden. I kærlighedens glæde over den anden er også glæden over egen tilværelse nærværende. Hvad der er mig absolut fremmed kan ikke bidrage til min livsfylde; den kan kun ødelægge, når det trænger ind i min tilværelses kreds. Derfor kan kærligheden ikke betragtes som en forening af det fremmede, men en *genforening* af det, der er *blevet* fremmed for hinanden. Fremmedgørelse forudsætter en oprindelig enhed.

(Tillich: Gesammelte Werke, bd. XI, p. 158-159.)

Kærligheden er – forstået på den måde – virkeligheden, der virkeliggøres eller kommer til sig selv. Eller det er en forening af det adskilte. Adskillelsen er fremmedgørelsen, eller »faldet«, eller eksistensen, der i kærligheden forudsætter en essentiel virkelighed. Som så mange gange knytter Tillich også i denne analyse til ved Kierkegaard.

Den uendelige lidenskab, også troens lidenskab, som Kierkegaard beskriver den, er på samme måde som den seksuelle lidenskab en følge af den objektivt givne situation, nemlig adskillelsens tilstand hos det, der hører sammen i kærligheden til hinanden, og som stræber mod hinanden.

(Tillich: Gesammelte Werke, bd. XI, p. 159-160.)

Den uendelige lidenskab, – eller som det hedder i »Afsluttende uvidenskabeligt Efterskrift« – *den eksistentielle patos*, der er den lidenskab, der vil eksistere, men samtidigt som en »tænknings lidenskab« vil eksistere

i en bestemt *forståelse* af sig selv, af hvad det er at eksistere. Denne villen eksistere og i et dermed villen forstå sig selv hidrører fra en adskillelse, siger Tillich. At eksistens på en gang er noget givent og noget fordret. Eller, at kærlighed er *selvbekræftelse*. Lidenskab eller kærlighed er en forening med en anden, eller noget andet, eller med sig selv. Eller lidenskaben fører til en virkeliggørelse, og dermed er den en etablering af en mening med tilværelsen.

Måske er det at gå for vidt at gøre lidenskab og kærlighed til identiske størrelser. Kierkegaard gør det ikke. Hos Kierkegaard forholder det sig på den måde, at kærligheden er lidenskabens *autentiske skikkelse*. Lidenskab vil nemlig sin egen undergang. Den er underlagt det, Jørgen K. Bukdahl i en artikel om den nyere Kierkegaard-litteratur – trykt i bogen, »Om Søren Kierkegaard«, 1981, kalder *transformationsloven*. En lidenskab må, for at nå derhen, hvor den vil, antage en radikalt anden skikkelse. Tænkningens lidenskab må gå under, fordi den *vil* nå ud over tænkningens grænse. Den må gå under i et paradoks, for at blive til den lidenskab, der hedder *tro*.

Således også med tankegangen i »Kjerlighedens Gjerninger«. Den kærlighed, som fordres af mennesket i det kristne kærlighedsbud, vil mennesket egentlig selv. I dette værk demonstrerer Kierkegaard nemlig, at selvkærligheden, eller forkærligheden går under i kærligheden til et andet menneske. Dermed bliver det tydeligt, at kærligheden i modsætning til enhver anden form for lidenskab er alene om at være sin egen grund. Den har sin grund i – som påpeget af Tillich – at den er en tilbagevenden til det, der egentlig hører sammen, en tilbagevenden til, ja netop kærligheden.

Det er under arbejdet med sit værk om kærlighedens væsen, og om forholdet mellem den naturlige og den kristne kærlighed, at Kierkegaard får blik for det afgørende ved lidenskaben, at den i sin autentiske skikkelse er, kærlighed. Selvkærligheden indoptages i kærligheden til et andet menneske; derved undergår den en forandring og viser sig ikke at have anden grund end sig selv. Sløk direkte, og Tillich indirekte, er fælles om denne ny- og nærlæsning af »Kjerlighedens Gjerninger«, som får Bukdahl til præcist og begejstret at udbryde: Kierkegaard er ikke ideens, men den inklusive kærligheds digter.

Eller med Sløks ord:

Kærlighed er ikke noget, der – eventuelt – kan hænde et menneske, en følelse, der en dag overfalder det, en begivenhed, der nok kan være betydningsfuld, men som man ikke kan definere mennesket på. Kærligheden er netop grundet så dybt i menneskets væsen, at man kan definere mennesket på den. Mennesket er den som kærlighed kvalificerede lidenskab. Derfor ytrer denne lidenskab sig helt elementært og uafviseligt i en trang til fællesskab.

(Johannes Sløk: Kierkegaard – humanismens tænker, 1978, p. 139.)

Men kærlighed hænger sammen med *magten*. Magt kan defineres som selve den dynamiske proces, hvor det adskilte føjer sig sammen, hvorved kærligheden realiserer sig. Kærlighedens styrke er magten. Tillich er udmærket klar over, at det er en noget særegen definition på begrebet magt. I dagligsproget anvender vi unægtelig ordet magt på en anden eller bredere måde. I reglen mener vi ovenikøbet noget negativt med ordet. Men Tillich svarer, at den negative betydning ikke drejer sig om magt, men om *tvang*. Og ganske vist kan magten være nødt til at bruge tvang. Men i det øjeblik tvangen glemmer, at den grunder i magten og dermed i kærligheden, når den bliver sit eget mål, bliver den til vold og undertrykkelse. – De politiske følger af den »frie« tvang er der eksempler nok på i verden af i dag, blandt mennesker.

Men hvad med at »oversætte« Tillichs dobbeltbegreb *kærlighed/magt* med begrebet *tro*? Eller lade Tillichs bog fra 1952 være en kommentar, en tolkning, om man vil til »Frygt og Bæven«? Må jeg minde om den vigtige fodnote i »Frygt og Bæven«, hvor det om »troens ridder« og den bevægelse han foretager, hedder: »Dertil hører den Lidenskab. Enhver Indelighedens Bevægelse skeer ved Lidenskab, og ingen Reflexion kan tilvejebringe en Bevægelse. Dette er det idelige Spring i Tilværelsen, der forklarer Bevægelsen, medens Meditationen er en Chimaire, som hos Hegel skal forklare Alt, og som tillige er det Eneste, han aldrig har forsøgt at forklare.«

Lidenskab er en venden tilbage til sig selv – er just en *genforening* med det livsindhold, eller den lykke, som skæbnen og lidelsen havde forment én adgang til.

Man må huske på, at kærligheden *både* er kærligheden til den anden, eller de andre, og menneskets selvbekræftelse. Men så er problemet, at der er et eller andet, der truer muligheden af at virkeliggøre virkeligheden. Der *må* være noget, der splitter en oprindelig, tilgrundliggende sammenhæng. Hos Abraham indtræder splittelsen med Guds ordre om at ofre Isak. Hos Havmanden – også fra »Frygt og Bæven« – er det skylden, der er splittelsens årsag. Lidenskab *vil* overvinde splittelsen, men kan den? Eller må den også undergå en transformation? Tillich svarer, at det må den, *at kærligheden må blive til livsmod*. Dette begreb, *livsmod*, er det måske mest afgørende i Tillichs tænkning. *Mod eller livsmod*. Et begreb, der nødvendigvis splittes af splittelsen, eller den grundstemning, der hedder *angst*. Angsten som netop er så stærk en magt, at den bestandigt truer, at et menneske kan blive forenet med sig selv og en anden, at det kan blive virkeligt.

4.

I sit berømte værk fra 1952, »The courage to be«, demonstrerer Tillich, at *modet til væren* ikke primært er et psykologisk begreb, men – igen – et *ontologisk*. Mod er en bestemmelse af, hvad eksistens eller væren er. En bestemmelse af, at den menneskelige væren er dynamisk, en selvbekræftelse. Mod er den livsytring, der med bevidstheden om den menneskelige

væren er en truet væren, truet af meningsløshed og død, omdanner de negative ikke-værens erfaringer til en positiv værensbeskaffenhed. Mod kalder Tillich derfor også selvtranscendering.

Men naturligvis er Tillich klar over, at livsmodet kan visne. At intethed, meningsløshed, således som disse »magter« grundlæggende ytrer sig i angsten, tvivlen og ligegyldighed, eller – for den sags skyld – apatien, kan blive et menneske for stærke. Spørgsmålet er, siger han da, om der gives et mod, der kan sejre over angst og meningsløshed og tvivl. Er troen et sådant mod? Er det dette mod, kristendommen til syvende og sidst intenderer at give et menneske?

Normalt taler vi om modet som et biologisk og psykologisk – måske også socialt – begreb. Man kan være »udrustet« med mod. Eller vi oplever gang på gang, at livsmodet kræver et overskud, en *vitalitet*. Vi erfarer, at livsmodet er selvfølgeligt, når helbredet er i orden, og der er råd til en rød bøf og et glas rødvin fredag eller lørdag aften. Men en sådan opfattelse er i virkeligheden en indsnævring af begrebet. Som før sagt er begrebet mod en forståelsesnøgle til, hvad den menneskelige eksistens overhovedet er. Man kan kalde Tillichs »modets teologi« for en hermeneutik. Hvad mod er opdages ikke ved en biologisk, psykologisk eller sociologisk analyse af menneske og samfund. Kun den ontologiske analyse begriber, hvad mod er.

Tillich siger det på den måde, at der er en definitivitet i modet, som den »videnskabelige« synsvinkel ikke får med.

Spørgsmålet er altså: gives der et mod, der kan sejre over angsten for meningsløshed og tvivl? Eller med andre ord: kan den tro, der bekræfter, at man er accepteret, kan den yde modstand mod intetheden i sin mest radikale form? Findes der en tro, der har bestand overfor tvivl og meningsløshed?

(Tillich: Gesammelte Werke, bd. XI, p. 129.)

Det er jo det, kristendommen hævder. Trods alle trusler, på trods af angst og fortvivlelse, og selv når der intet livsmod, forstået som vitalitet og oplagthed er tilbage, kan et menneske få mod til at være til ved at lytte til ordet om Gud. For Gud er den værensgrund, som modet er af, og som består selv der, hvor vitaliteten svigter.

Biologisk eller naturvidenskabeligt set er den magt modet grunder i vitaliteten. Ontologisk betragtet er magten Gud, eller væren-selv, som Tillich siger. Men det er nu vigtigt at være opmærksom på, at mod og Gud, eller væren-selv, forholder sig dialektisk til hinanden. Gud kan man jo grundlæggende ikke sige noget om. Men da det ikke er muligt at tale om væren uden i en dobbeltnegation, altså at væren må tænkes som det, der står imod intethedens magt, væren som selvbekræftelse, væren som negationen af værens negation, så må man – for at være præcis – tale om væren-selv.

Ikke for ingenting var Tillich *også* tysker. Og i sin ungdom havde han

modtaget en varig påvirkning fra den tyske idealisme, Hegel og Schelling, også sprogligt. Det er nok også tydeligt, at en begrebsbestemmelse af væren som negationen af værens-negationen lugter stærkt af Hegel, men lad nu det være, pointen er rigtig nok. At væren både er det foreliggende, og det, at der må mod til at bekræfte og opretholde væren, gør det rimeligt at betegne *dette levende* i væren som væren-selv. Men denne væren-selv kan man også kalde Gud.

Der gives intet holdbart bevis for Guds eksistens, men der gives et mod, i hvilket man bekræfter sin væren, hvad enten vi ved det eller ej. Når vi ved det sker denne selvbekræftelse bevidst. Når vi ikke ved det, finder selvbekræftelsen ikke desto mindre sted, og således er vi delagtig i en værens-magt.

(Tillich: Gesammelte Werke, Bd. XI, p. 134.)

Med andre ord, modets kilde er den selvbekræftelse, som hidrører fra det, Tillich kalder *accept*. Eller modet er at acceptere, at man *er* accepteret. Således hører mod og tro sammen.

Med ordet tro mener Tillich dog ikke ganske det samme, som traditionen lægger i ordet. Troen er uden et bestemt indhold. Eller den Gud, der er modets kilde, er »God above God«, som vi vel nærmest må oversætte, »Gud hinsides Gud«. I denne formulering ligger der et opgør med den traditionelle guds-opfattelse. Et opgør med det, Tillich også kalder *teismen*. I teismen er Gud et væsen blandt andre væsener. Blot er han mere magtfuld og placeret et andet sted. Dermed er Gud underlagt subjekt-objekt strukturen. Han er objekt for vor tro, vore tanker, forventninger, eller måske for vor frygt. Men samtidig er vi objekter for Gud. Vi er dem, han styrer, handler med; og dermed er mennesket frarøvet sin frihed og ansvarlighed.

Det var denne Gud, Nietzsche erklærede for død, eller han afviste, at dette guds-billede havde nogen mening længere. Problemet er bare, at da Nietzsche afskaffede teismens Gud, blev mennesket i ét dermed forlegent. Meningsløsheden eller *følelsen* af meningsløshed blev vor tids vilkår.

En kirke, der forkynder teismens Gud, er ikke længere troværdig. Den er ikke længere i stand til at sige nutidsmennesker noget.

Men hvad er da alternativet? Ja, det er den kirke, der forkynder »God above God« – eller anderledes sagt: det er den kirke, der som *sand* kristen kirke forkynder Kristus, og det som korsfæstet. Det er kirken under korset, den kirke, der udtaler *acceptens ord*.

Hvilket vil sige, at den sande kristendom og den sande kirke udtrykker et *spændingsforhold* mellem det guddommelige og det menneskelige. Hvilket også kan udtrykkes således, at magten til at være til, modet, der skal til for at leve, *ikke* hidrører fra en højere magt. Modet er *en mulighed* i mennesket selv; men det opstår ikke spontant, eller gennem mobiliseringen af nogle »naturlige« eller naturens kræfter. Det hidrører fra et ord, der *tilsiger* én modet.

Eller jeg kan atter engang knytte til ved Kierkegaard. Ved hans yndlingsevangelium, om himlens fugle og markens liljer. Hvad kan vi lære af dem, spørger han i »Tre gudelige Taler«, der udkom 14. maj 1849, sammen med andet oplag af »Enten-Eller«? Tavshed, lydighed og glæde, svarer han. Men hvori består da *glæden*? Er glæde her forstået psykologisk? Nej, bestemmelsen er ikke af psykologisk art.

Kierkegaard udtrykker det således, at også liljen og fuglen sukker under forkrænkelighedens vilkår. Også de kender til at miste; og dermed ved de af, hvad sorg er. Men dog er liljen og fuglen ubetinget glad. »Hvorledes bærer da Lilien og Fuglen sig ad hermed, med dette, der næsten seer ud som et Mirakel: i dybeste sorg at være ubetinget glad; naar der er saa frygteligt Imorgen, da at *være*, det er at være ubetinget glad idag – hvorledes bærer den sig ad? . . . Der er et Ord af Apostlen Petrus, det har Lilien og Fuglen lagt sig paa Hjerte, og eenfoldige som de ere, tage de ganske bogstaveligen – ak, og just det, at de tage det ganske bogstaveligen, det er just det, der hjælper dem. Der ligger en uhyre Magt i dette Ord, naar det tages ganske bogstaveligt; naar det ikke bogstaveligt tages ganske efter Bogstaven, er det mere eller mindre afmægtigt, tilsidst kun en intetsigende Talemaade; men der hører ubetinget Eenfold til for at tage det ubetinget ganske bogstaveligt. »Kaster *al* Eders Sorg *paa Gud*«. . . I samme Nu – og det samme Nu er fra første Øieblik af, er idag, er samtidigt med det første Øieblik den er til – i samme Nu er den ubetinget glad« (S.V.', XIV, p. 162-163).

Af citatet kan man se, at Kierkegaard taler ubesværet *opsykologisk* om glæden. Eller han gør glæden til tilsigelse, *til* livsmod. Glæden er ikke primært en stemning!

5.

Konkluderende kan man da stille det spørgsmål, om ikke Kierkegaards lidenskabsbegreb bliver sat i perspektiv, *dels* ved Tillichs forståelse af kærligheden, *dels* ved hans forståelse af livsmodet.

Inspirationen forekommer mig ihvertfald oplagt. Et er den interne Kierkegaard-analyse, noget andet er hans virkningshistorie.

Det er et stykke af den, jeg her har forsøgt at afdække.