

# Præsentation af kristne mystikere i faglitteraturen, Kierkegaard kendte

af MARIE MIKULOVÁ THULSTRUP

Kierkegaards faglitteratur var fyldt med hans samtids problemer. Filosofien var ganske i den tyske idealismes vold, og dette var et udslag af dens frihed og uafhængighed, der kun i protestantismens rammer rigtigt kunne udfolde sig. Og da dens dage som ancilla theologiae forlængst var glemt, var der ingen grund til, at rollerne ikke kunne udskiftes, således at filosofien uhæmmet begyndte at trænge ind i alle tilværelsens domæner, i litteraturen, kunsten, videnskaben og ikke mindst i teologien. Teologien selv bød den ligefrem velkommen – den sad sminket ved vinduet, som Kierkegaard siger, og holdt udkig efter filosofien. Overalt var der sket kraftige indrømmelser til den tyske idealismes fordel.

Teologien, den kristne kirkes historie, havde nemlig en tradition blandt andre, der tilsyneladende rakte idealismen hånden; det var den mystiske tradition, *theologia mystica*. Den var i sin tid mægtig både i katolicismen og i protestantismen under pietismen. Den pietistiske tradition levede endnu i reformationens kirker, også i Danmark, på trods af, at rationalismen udtørrede fromhedslivet og mistænkeliggjorde det. Men der fandtes stadig pietistisk litteratur blandt folket, Brorsons salmer blev stadig sunget ved gudstjenester, mennesker læste endnu Thomas a Kempis i pietistiske udgaver og lod sig påvirke af Brødremenigheden. Alt dette på trods af, at den officielle kirke forblev rationalistisk kølig og forsigtig overfor »sværmerne«, hvilket også fandt udtryk i de teologiske lærebøger og undervisningen, på én undtagelse nær.

I denne situation var det, at nogle filosoffer fandt, at idealismen og kristendommen havde meget at sige til hinanden, ja at de egentlig ville det samme. Det var særlig Schellings og Hegels disciple, der opdagede, at det mystiske element var den forenende faktor, idealismens og kristendommens fællesnævner. Som pietisterne to hundrede år forinden, begyndte de nu selv at granske i mystikerne, både de orientalske, men også og særdeles i de kristne.

De fandt frem til de middelalderlige mystikere og præsenterede dem for læserne som spekulationens forløbere.

Desuden begyndte en ny interesse at gøre sig gældende: undersøgelser af mystikernes fysiske tilstande.

Kierkegaard var en af dem, der blev udsat for denne modsætningsfyldte præsentation af den kristne mystik. Fremstillingerne kunne ikke andet end at virke forvirrende ved deres stik modsatte vurderinger af mystikerne og af selve begrebet mystik, vel at mærke samtidig med, at den officielle kirke nu som før forblev kold over for mystik.

Kierkegaard mødte mystikerne præsenteret under sit teologiske studium, i idealisternes fremstillinger\*, i historiske værker og monografier, og hos pietisterne.

### *Mystik i Kierkegaards studieboøger.*

Kierkegaards kendskab til de kristne mystikere og til de ydre rammer om det mystiske liv – munkelivet, klostrene osv. – kunne på grundlag af hans studieboøger fra universitetet kun være temmelig sporadisk<sup>1</sup>. Ud fra lektionskatalogerne, som *J. Oscar Andersen* refererer<sup>2</sup>, fremgår, af professor *Jens Møller* forelæste over kirkehistorie indtil sin død i 1833. *Bjørn Kornerups* karakteristik af ham, nemlig at han ikke hørte til de dybtgående naturer<sup>3</sup>, bekræftes ved læsningen af hans oversættelse af *Münsters* kirkehistorie: »Dr. Wilhelm Münschers Lærebog i den christelige Kirkehistorie til Brug ved Forelæsninger«<sup>4</sup>. Men i sine notater henviser Kierkegaard til en anden kirkehistorisk

\* Idealisternes forhold til mystik skildres udførligt i forfatterindens afhandling: »Kierkegaards møde med mystik gennem den spekulative idealisme«, i »Kierkegaardiana« X, 1977, p. 1 ff. Foreliggende undersøgelse er en fortsættelse af nævnte studie, og hvad idealismen angår, tager den kun hensyn til selve præsentationen af mystikerne og mystik, ikke til »spekulationens« filosofiske problematik i forhold til mystikken. – Begge arbejder er et led i en større undersøgelse, som blev til for adskillige år siden.

1 Ifølge studieplanen af 1831, som er optrykt i »Tidsskrift for Kirke og Theologie« I, p. 305, skulle det teologiske studium deles i 6 semestre. To semestre skulle læses dogmatik og moral, kirkehistorie skulle læses også i to semestre, efterfulgt af et semester med dogmehistorie og et semester med symbolik, et semester med »naturteologi« og apologetik.

2 Se afhandlingen »Biskop H. Martensens Ungdom« i »Kirkehistoriske Samlinger«, 6. række, 1. Bind 1. Hæfte, 1933, p. 186 ff.

3 Cf. »Dansk biografisk Leksikon«, Bd. XVI, Kbh. 1939.

4 Udg. ved *Dr. Ferd. Müntzer*, »paa ny udgivet, omarbejdet og fortsat af *Jens Møller*«, Kjbh. 1831.

fremstilling, nemlig til *Stener Johannes Stenersens* »Udsigt over den lutherske Reformation«<sup>5</sup>, Der blev også brugt *Philipp Marheinekes* »Geschichte der teutschen Reformation«<sup>6</sup>.

### *Münscher.*

Kierkegaard læste *Wilhelm Münschers* kirkehistorie i *Jens Møllers* oversættelse i sommeren 1838 (II A 241). Han var netop da interesseret i den profetisk-apokalyptiske strømning i protestantismen, chiliasmen; han så i den et remedie mod »Baur's Gnosis«<sup>7</sup>, mod idealisternes fornuftserkendelse (II A 240, 2. udg.). I Münschers kirkehistorie fandt han litteraturhenvisninger til chiliasmen (II A 241). – Münschers syn på mystik og klosterlivet afviger ikke fra andre datidige protestantiske kirkehistorikeres. Munkene havde lave motiver for at gå i kloster: »Lyst til at udmærke sig ved fromme Øvelser frem for andre Mennesker havde i Begyndelsen af det fjerde Aarhundrede Munkelivet at takke for sin Oprindelse«<sup>8</sup>. Ved at understrege, at munkene ønskede at takkes mennesker og roses af dem<sup>9</sup>, og ved at kalde munkenes moralteologi overtroisk<sup>10</sup>, påvirkede Münscher naturligvis de studerende; Kierkegaard har i »Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift« nedfældet en lignende karakteristik af klosterlivet (VII, 390 ff.).

### *Marheineke, Stenersen.*

Under mærke I C 1 (bd. XII) findes i Papirerne Kierkegaards notater til *Philipp Marheinekes* reformationshistorie: »Geschichte der teutschen Reformation«. Bogen viser interesse kun for den historiske udvikling. Anderledes kritisk var *Stenersens* reformationsfremstilling, som Kierkegaard ekscerperede (I C 3, bd. XII).<sup>11</sup> Bogen har en bredere horisont end Marheinekes, den prøver at sætte den lutherske reformation i en vid ramme. Stenersen omtaler munkelivet, askese og mystik samt de enkelte store kristne mystikere. Reformationen

5 I-II, Christiania 1818–19.

6 I. Theil, Berlin 1816.

7 *Ferd. Chr. Baur*, »Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie ...«, Tübingen 1835. »Søren Kierkegaards Bibliotek«, ved N. Thulstrup, 1957, (her forkortet som Kat.) Kat. 421.

8 Münscher, op. cit. p. 52.

9 op. cit. p. 165 f.

10 op. cit. p. 119 f.

11 »Udsigt over den lutherske Reformation«, op. cit.

tro ser han på munkevæsenets oprindelse under det kendte alternativ: tro – gerninger. Munkene dadles, fordi deres hensigt var at helliggøre sig selv ved gode gerninger<sup>12</sup>. Undertiden forsvarer Stenersen dog munkene for deres undervisning og missionsvirksomhed, for deres indsats i kulturlivet<sup>13</sup>, men i princippet forkaster han munkevæsenet som ugudeligt, som en »Forvansking af Troeslæren«<sup>14</sup>, den lutherske lære om nåden alene<sup>15</sup>. Munkene steg højt i ære, de levede »i Herlighed og Glæde, stod i Anseelse hos Paven, i Anseelse hos Fyrsterne, i Anseelse hos Folket, havde rige Indkomster og Intet at gjøre...«<sup>16</sup>. Mystikerne som *Tauler*, *Suso* og *Ruysbroeck* bedømmes dog positivt – de var mænd, som førte et godt liv, der bestod »i en indvortes, al menneskelig Kundskab overgaaende Oplysning, i et indre Lys, i en indvortes, real Forening med Gud og Christus«<sup>17</sup>. Stenersen skatter dem så højt, fordi de skulle have levet af troen alene; men deres påståede guddommelige åbenbaringer behøver man ikke tage bogstaveligt<sup>18</sup>. Mystikernes lære er falsk, deri er Stenersen enig med Luther, som han her også citerer<sup>19</sup>. Mystikerne vælger nemlig en anden vej end den, som er Kristus, de vil erobre himmelen med et spring<sup>20</sup>. Dog *Tauler*, *Suso*, *Ruysbroeck*, *Grotius* og forfatteren af »*Theologia Deutsch*« holdt sig mere til troen end til deres private åbenbaringer, derfor var de reformationens forløbere<sup>21</sup>. Til »gode« mystikere hørte også *Thomas a Kempis* og *Johan Wessel Gansfoet*; begge både roses og kritiseres<sup>22</sup>. Mystikerne lå åbenbart Stenersen på hjertet, for hele bogen igennem omtaler han mystikerne både anerkendende og med forbehold for deres indbildte helligheds skyld<sup>23</sup>. I bogens anden del kunne Stenersen dog ikke nære sig og kaldte både de »gode« og »slemme« mystikere for sværmere, der stod på samme plan som gendøberen Münzer<sup>24</sup>. Stenersen var også meget interesseret i protestantiske martyrer<sup>25</sup>.

12 Stenersen, op. cit. p. 82 f. Bogen står ikke i Kat.

13 op. cit. p. 84.

14 p. 85–89.

15 p. 90 ff.

16 p. 182.

17 p. 202.

18 p. 203.

19 p. 204.

20 p. 205.

21 p. 206–207.

22 p. 209–213.

23 f. eks. p. 251.

24 II, p. 69.

25 II, p. 154 ff.

Kierkegaard noterede (I C 3, bd. XII) alle de af Stenersen anførte mystikers navne og livsdata: *Tauler, Suso, Ruysbroeck, Grotius, Thomas a Kempis, Gansfoet*, men ikke andet. I Stenersens anden del (I C 5, bd. XII) lagde han mærke til omtalen af de protestantiske martyrer. Hans interesse for martyriet var allerede da vakt, han læste også derom hos *J. A. Kanne*, »Leben und aus dem Leben merkwürdiger und erwecker Christen aus der protestantischen Kirche« (I C 5, bd. XII)<sup>26</sup>.

Stenersens kirkehistorie omhandlede altså begge emner, der med tiden skulle komme til at interessere Kierkegaard meget: mystik og martyrium. Notaterne viser, at bogen efterlod sig et indtryk hos Kierkegaard.

### Hase.

Kierkegaard benyttede *Karl Hase*, »Kirkehistorie, Lærebog nærmest for akademiske Forelæsninger«<sup>27</sup>. Han noterede sig dog kun (II A 127, 599) beretningen om ofiterne på s. 88. Ofiterne lærte, at det onde skal kendes gennem synd. Ellers kunne Kierkegaard finde i bogen en lignende fremstilling af mystik som i de øvrige lærebøger: mystik er en »Stræben efter i Følelsen at forene sig umiddelbart med Guddommen«; bortset fra »følelsen« er definitionen korrekt. Men, tilføjer Hase, dette er blot fantasi og romantik og hører til folkelig opfattelse af kristendommen (folkelig forstået pejorativt).<sup>28</sup>

Kierkegaard ejede og læste også Hases »Hutterus redivivus«<sup>29</sup>, men de henvisninger til mystik, der findes i bogen, vakte ikke hans interesse. Her kunne han dog læse noget om etymologien af ordet »mystik«; det skulle stamme fra »Myeisthai – oculos occludere«<sup>30</sup>. Hase anfører en del protestantiske definitioner af mystik, der spænder fra fuldkommenhedsidealet til det pure sværmeri og fanatismen<sup>31</sup>. Hase selv bestemmer sig for følgende definition: »Die Mystik, als Theil aller Rel.(igionen), ist das unmitteln.(are) Gefühl, wiefern es sich der Reflexion entzieht; seit dem 6. Jhh. in der K.(irche) anerkannt, von Hol.(icius) als Th.(eologica myst.(ica) pura et orthod.(oxa) der Th.(eo-

26 Udk. i Bamberg u. Leipzig 1816–17, 2. del af J. G. Gichtel. Kierkegaard læste bogen som 18–19-årig, men ejede først den anden udgave af 1842, cf. Kat. 589.

27 Overs. af C. Winther og T. Schorn, Kjøb. 1837. Kat. 160–166.

28 op. cit. p. 267.

29 »Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche«, 4. Aufl. Leipzig 1839. Kat. 581.

30 op. cit. p. 7.

31 op. cit. p. 8.

logia) im. et heterod. entgegengesetzt«<sup>32</sup>. Men en mystiker kan også være en sund modsætning til en »Verstandsreligion«. Hase placerer mystikkens mål, unio mystica, under pietismens ordo salutis og definerer den sådan: »Unio mystica est Sp/iritus/ S./ancti/ actio, qua hominem sanctificatum intimo amore cum S. Trinitate conjungit«, eller, som han siger: »status hominis sanctificati, qui Deum intimo amore amplectitur talisque amoris beatitudine fruitur« – og han henviser til det Ny Testamente<sup>33</sup>. Der findes flere grader af unio mystica, i betydningen af et nyt liv ved helliggørelse, således som den opfattes af både Luther og Melanchthon. Hase ser dog, at kirkefædrene forstod unio mystica som en virkelig forening af den menneskelige substans med den guddommelige, men at de afviste en sammenblanding af disse substanser; dette betyder, at kirkefædrene betragtede unio mystica monistisk, ikke dualistisk<sup>34</sup>. Calvinister, socinianere og arminianere forstod ved unio en tilstedeværelse af nåde, »praesentia gratiae div. cooperativa«, medens rationalister forklarede den blot som »conjunctio moralis«<sup>35</sup>; sidstnævnte sigter til foreningen af menneskets vilje med Guds vilje, bevirket af hans nåde.

Således kunne Kierkegaard af Hase blive informeret om de forskellige betydninger af unio mystica i protestantismen.

#### *Clausen.*

H. N. Clausens dogmatik berører ikke mystik. Af Kierkegaards notater fra Clausens dogmatiske forelæsninger (I C 19, bd. XII) fremgår dog (til § 61), at unio mystica – med henvisninger til Joh. 14, 23, I. Joh. 4, 12 og Ef. 3, 17 – opfattedes af Clausen som det højeste trin i menneskets helliggørelsesproces. Kierkegaards notater henviser til Luthers »Lille Katekisme«, p. 3.; men som bekendt siger Luther intet om unio mystica på dette sted. Spørgsmålet er, om det var Kierkegaard eller Clausen, der henviste til det højeste trin af den pietistiske helliggørelsesskala, som begynder med vocatio og ender med sanctificatio.

#### *de Wette.*

*Scharlings* oversættelse af *de Wette's* »Lærebog i den christelige Sædelære

32 p. 7–8.

33 op. cit. p. 7–8.

34 op. cit. p. 296.

35 op. cit. p. 297.

og sammes Historie«<sup>36</sup> var for Kierkegaard hovedsagelig en kilde til hans viden om kirkefædrene, oldkirkelige og middelalderlige teologer. Bogen bringer lange citater, og det er til disse, Kierkegaard henviste mere end til forfatterens fremstilling. Han ignorerede de Wettes hånlige præsentation både af kirkefædrene og kirkens liv i oldtiden, både hvad lære og moral angår, som forfatteren udelukkende så under den reformatoriske problemstilling: tro – gerninger.

Notaterne II A 467, 375, 411 er reaktioner henholdsvis på bogens gengivelse af Tertullian (hos Kierkegaard egentlig Lactantius<sup>37</sup>), som de Wette dadler<sup>38</sup>, og Augustin<sup>39</sup>. Kierkegaard lagde bl.a. også mærke til de Wette's omtale af Gregor den Stores »Moralia« og dermed den katolske kirkes lære om synd (II A 484, 485)<sup>40</sup>, hvortil hører acedia, den synd, som mystikerne ofte falder i. Det har grebet Kierkegaard, at acedia hører blandt hovedsynderne, og at den ifølge Gregor findes hos ensomme mennesker. Genklang af denne oplysning findes i »Enten–Eller« (II, 201), hvor acedia kaldes tungsind, og som i den personlige optegnelse i journalen (II A 485) er ligestillet med »den stille Fortvivlelse«.

De Wette skelner mellem den »rolige« og den »overspændte« mystik, som svarer til den såkaldte »praktiske« og »spekulative« tendens i mystikken. Til de »praktiske«, dvs. »rolige« mystikere hører *Thomas a Kempis* og *Bernhard af Clairvaux*<sup>41</sup>. Mystikkens højeste stadium oversættes af Scharling som »Drukkenheden«, som han kalder »en farlig Stemning«<sup>42</sup>. Bogen bringer citater fra *Richard af St. Victor*, *Bernhard af Clairvaux*, *Tauler*, *Ruysbroeck*, *Theologia Deutsch*.

I bogen har Kierkegaard kunnet læse diverse distinktioner af mystik, og møde mange mystikers navne, på trods af, at forfatterens indstilling til mystik var negativ.

36 »Lærebog i den christelige Sædelære og sammes Historie«, af *W. M. L. de Wette*. Overs. af *C. E. Scharling*. Kjbh. 1835. Kat. 871.

37 At Kierkegaard tog fejl her, bemærker allerede udgiverne af den anden udgave af Kierkegaards Papirer.

38 op. cit. p. 215.

39 op. cit. p. 129.

40 op. cit. p. 139.

41 op. cit. § 172, p. 157 f.

42 op. cit. § 173, p. 158, 159.

*Hahn.*

Kierkegaard ejede også *August Hahn's* »Lehrbuch des christlichen Glaubens«<sup>43</sup>. I bogen nævnes ofte mystik (»der Mysticismus«), men forfatterens begreb af mystik er meget upræcist; en gang kaldes mystikerne fanatikere, anden gang sværmere; blandt sidstnævnte regner han også – overraskende nok – »wiklefister« og hussiter<sup>44</sup>. Hahn anfører en del kristne førreformatoriske mystikere; litteratur dertil er for det meste de mystiske tekster, som blev publiceret af pietisterne<sup>45</sup>. Hans viden om mystik er andenhånds. På trods af det har han en opfattelse af mystik, hvori han indrømmer, at mystikerne benytter sig af ukendte veje og organer til Guds åbenbaring. Han deler dem i tre grupper: gnostikere eller teosofer, katharer eller perfektionister, og kvietister eller chiliaster<sup>46</sup>. Hahn definerer unio mystica ud fra det Ny Testamente som »ea piorum felicitas, qua se praesentissima Dei efficacia adjutos et beatos sentiunt«<sup>47</sup>. Dette blev forstået forskelligt; de ældre tolkere mente, at »praesentia Dei operativa« var identisk med »praesentia substantialis«. Hahn anfører dertil Hollaz' definition: »conjunctio spiritualis Dei cum homine justificato, qua in hoc, velut consecrato templo, praesentia spirituali eaque substantiali habitat, omni plenitudine donorum eundem implet et in ipso gratioso influxu operatur«<sup>48</sup>. Hahn oplyser, at i den nye tid har man forestillet sig foreningen med Gud som en »unio moralis cum Deo«, og nævner samtidig andre definitioner fra protestantiske teologer<sup>49</sup>. Videre omtaler han placeringen af unio mystica under pietisternes ordo salutius<sup>50</sup>

Kierkegaard har ikke efterladt sig notater til Hahn, som i hans optegnelser kun indirekte omtales (I C 19, bd. XII).

*Idealisternes præsentation af mystikerne.**Hegel.*

Ved dannelsen af sit filosofiske system beråbte Hegel sig ikke blot på den græske idealisme, Platon, men henviste også til mystikere, ved hvilke han

43 Leipzig 1828. Kat. 535.

44 op. cit. p. 468, 497, 559.

45 op. cit. p. 60 f.

46 op. cit. p. 56.

47 op. cit. p. 531.

48 aop. cit. p. 531. Hollaz, »Examen theologicum«, p. 932, anføres af Hahn.

49 op. cit. p. 532.

50 op. cit. p. 522 f.



antydte slægtskab, særlig med de kristne mystikere<sup>51</sup>. Da han opfattede kristendommen som den højeste af alle religioner, måtte også de kristne mystikere stå højest af alle. Orientens »ikke-objektive«, forudgivne identitetsmystik var blot fantasi og abstraktion, men den kristne mystik var »ächtens Philosophieren«. Det er uvist, om det var af ukendskab til andre, eller med forsæt, Hegel kun nævnte *Gerson*, *Raimundus Lullus*, *Raimundus Sabundus* og *Baco*. Han kaldte dem uden forskel kristne mystikere, for de formåede at »spekulere«, at eje den højeste erfaring, videns erfaring om Gud. Hegels disciple Helfferich, Carriere, Baader og andre, deriblandt også Martensen, tolkede dette hegelske standpunkt udførligt og identificerede spekuleringen med de kristne mystikers erfaringer. Mystik var for Hegel en intellektuel oplevelse, en skuen af det guddommelige, som hos Platon. Spekulationen, som er mere end den blotte forståen og andet end den blinde tro, er sig identiteten med det absolutte bevidst. Den hæver adskillelsen mellem subjektet og objektet, mellem det menneskelige jeg og det guddommelige du. – Det ville ikke passe ind i Hegels system at indrømme, at der muligvis fandtes andre kilder til mystikernes viden om Gud og deres beskrivelser af enheden med det guddommelige, end den spekulative tænkning. Men hos *Jacob Böhme*, indrømmede Hegel, fandtes der foruden fornuften, også en anden erfaringskilde, nemlig følelsen. *Böhmes* mystik er altså ikke den rene tænkning alene – men det er også af samme grund, at *Böhmes* sprog kaldes »barbarisk«; derfor kan Hegel ikke lide *Böhme*<sup>52</sup>.

Kierkegaard, som uden tvivl læste Hegels værker, refererede dog aldrig til hans omtale af mystikere. Alle Kierkegaards henvisninger til de enkelte mystikere skete gennem Hegels tolkere.

### *Baader.*

I sine mange skrifter var *Franz von Baader* den, der oftest henviste til mystikere og i dem så forløbere for den hegelske »spekulation«, der af idealisterne opfattedes som den højeste viden og den mest adækvate oplevelse af det guddommelige. Mystikerne virkeliggjorde det hegelske for Hegel.

51 Cf. hertil forf.s bog: »Begrebet mystik«, København 1974, kap. »Spekulationen«.

52 Cf. Hegels »Geschichte der Philosophie« III, »Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe«, Stuttgart 1949, Bd. 19, p. 194 ff. Hegels kilde er her Tennemann, »Geschichte der Philosophie«, Leipzig 1798–1819. Se videre Hegels op. cit. p. 269–300 ff. Cf. også hans »Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie«, op. cit. Bd. I, p. 56–57, 142, 144, 148. Cf. videre: »System der Philosophie«, I, op. cit. Bd. 8, p. 197.

Baader skrev udførlige redegørelser om *Saint Martin*<sup>53</sup> og *Jacob Böhme*<sup>54</sup>. I Baaders skrifter findes citater fra mystikerne *Tauler*, *Eckart*, *Angelus Silesius*, *Ruysbroeck* (som af Baader kaldes *Russbrock*), *Thomas a Kempis*, *Thomas Aquinas*, *Therese af Avila*, *Swedenborg*, *Madame Guyon*. På linie med Jacob Böhme lå teosofere og visioærer »Die Seherin von Prevorst« og *Paracelsus*, som Baader studerede særligt i forhold til tidens uafklarede videnskabeligt-mystiske, eller magisk-hypnotiske strømninger, kaldt magnetismen, mesmerismen og lign.<sup>55</sup>

Baader, der var meget positiv over for mystik, beskæftigede sig med den på to fronter, som han søgte at forene; han behandlede den filosofisk – i forhold til den spekulative idealisme, særlig hvad Schelling og Hegel angik, og han henviste til den som en mulig løsning på naturvidenskabens problem<sup>56</sup>.

Baader hævdede lighed, ja identitet mellem mystikere og idealister. Mystikere var middelalderens spekulative filosoffer, vel at mærke »die doktrinen Mystiker«, der udtrykte deres erfaringer i form af en lære<sup>57</sup>. Baader kendte også til »Gefühls-Mystiker«, der mente, at de spekulative mystikere ikke havde den rigtige Gudserfaring. Det er klart, hvem Baader tænkte på, men han underkendte denne bebrejdelse som en falsk skelnen, der kun kunne gælde »die schlechte Speculation«: »Der Tiefe des Gefühles oder des Gemüthes entspricht immer jene des Geistes oder der Speculation u.u.«<sup>58</sup>. På denne måde identificerede Baader følelse og »ånd«, hvilket ikke var almindeligt. Men Hegel selv tilkendte jo – dog uden nogen forklaring – *Jacob Böhme* følelsen som en af kilderne til hans mystiske oplevelser.

Frem for alt var det netop *Jacob Böhme*, den protestantiske mystiker og teosof, der fascinerede Baader. Der findes næppe en afhandling af Baader, hvor

53 »Erläuterungen zu sämtlichen Schriften Louis Claude de Saint-Martin«. »Sämtliche Schriften«, Leipzig 1851 ff., Bd. 12.

54 »Vorlesungen über Jacob Böhme's Theologumena und Philosopheme«, i op. cit. Bd. 3, p. 357–436. Cf. »Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers«, op. cit. Bd. 7. Angår også Skt. Martin. – I 1829 holdt Baader »Privatvorlesungen über J. Böhme's Lehre«, op. cit. Bd. 13, p. 57–392.

55 Cf. Baaders »Gesammelte Schriften zur philosophischen Anthropologie« i op. cit. Bd. 4, særlig p. 141 ff., 243 ff.

56 Cf. forf.s afhandling: »Kierkegaard og naturvidenskaben«, »Kierkegaardiana« VIII, 1971, p. 53 ff. samt den nævnte afh. i *Kierk.* nr. X.

57 »Vorlesungen über die speculative Dogmatik«, i op. cit. Bd. 8, p. 291 ff. Cf. forf.s afhandling i »Kierkegaardiana« X, 1977.

58 *ibid.* p. 207.

*Böhme* ikke nævnes, henvises til, diskuteres. Mange gange gør Baader rede for forskellene mellem Hegel og *Böhme*, og oftest fremhæves *Böhme* på Hegels bekostning. *Böhmes* skrifter var for Baader en kilde til både teologisk, filosofisk og naturvidenskabelig viden. Hans »*Fermenta cognitionis*« byggede på *Böhme*, og citater fra ham brugtes som dokumentation for Baaders svar til Hegel. Flere afsnit i bogen (»Hefter«) er indledt med citater fra *Böhme*. Udgiveren og kommentatoren Franz Hoffmann siger om Baaders tolkning af *Böhme*: »Wir müssen ernstlich auf der Behauptung beharren, dass bis jetzt niemand so tief in das Verständniss *Böhme's* *eingedrungen ist, als Baader*«<sup>59</sup>. H. L. Martensen blev inspireret netop af Baaders tolkning af *Böhme* og skyldte ham en del. På *Böhme* viste nemlig Baader den tyske idealismes misforståelser<sup>60</sup>; han konfronterede dem for at vise, hvordan de kristelige formuleringer af Gudsbegrebet, menneskebegrebet, deres indbyrdes forhold, begreber af natur, synd, det onde osv. skulle lyde. Som noget karakteristisk for *Böhmes* mystik, og samtidig som en definition af subjektivitet og objektivitet, siger Baader: »J. *Böhme's* Theosophie beruht ganz auf dem Evangelium Johannis 1, 1–4. Nämlich: Gott, der ewig seine Wunder erzeugen, sich selber nach seinem Vermögen offenbar werden, seine Subjectivität mit seiner Objectivität ausgleichen will, bewirkt diese Offenbarung oder Selbstbeleuchtung ... nur mittelst des aus dieser Natur aus sich ewig eingebärenden Wortes, welches jene Natur ausschliesst, so dass sie ihre Wunder in Ihm ... ins Licht hervorzubringen vermag«<sup>61</sup>. I sine »private« forelæsninger over *Böhme* beskæftigede Baader sig med hans opfattelse af nådevalg ud fra skriftet »Mysterium magnum« og andre<sup>62</sup>.

Stadier af det mystiske liv, der ellers af den tyske idealisme defineres som et subjekt-objekt forhold (hvor subjektet er menneskets jeg og objektet Gud), omtales også i »*Fermenta cognitionis*«. Baader kalder her *unio mystica* for »Sichverlieren des Menschen in Gott«<sup>63</sup>. Han forstod den som en fuldkommen gensidig sammensmeltning mellem subjektet og objektet, og vendte sig udtrykkeligt mod enhver dualistisk tolkning af denne forening. Han bebrej-

59 Se noten til s. 385, »*Fermenta cognitionis*«, op. cit.

60 Cf. f. eks. *ibid.*, p. 380, og *passim*.

61 op. cit. *ibid.* p. 402.

62 op. cit. bd. 13, cf. også bd. 15. Da Kierkegaard læste »*Fermenta cognitionis*«, men ikke henviste til andre skrifter om *Böhme*, refereres der i denne afh. mest til dette skrift.

63 op. cit. bd. 2, p. 227 f.

dede mystikerne, at de forestillede sig »Sichverlieren« som deres livs mål: »... jenes Sichverlieren [ist] nur Mittel und Uebergangsmoment zu einem Anderssichwiederfinden ... aus einem falschen Sichgefundenhaben«. Dette er en fortræffelig formulation. Baader beråbte sig her på Tauler, som havde sagt: »Dein Verlieren ist ein Fund!«<sup>64</sup>. Med denne opfattelse har Baader ydet en desværre upåagtet kritik af idealismens ikke-dualistiske opfattelse både af »spekulationen« og af unio mystica, forstået som en sammensmeltning af subjektet med objektet; han kaldte dem negative, et tomt og abstrakt »intet«, som også Hegels tilhængere tolkede sådan i samklang med Hegels identifikation af »Seyn« med »Nichts«<sup>65</sup>. Tværtimod, siger Baader, denne forening er noget positivt, »ein Fund«! På denne måde har Baader, trods sin påstand om de kristne mystikers identitet med spekulative tænkere, dog skelnet mellem den filosofiske, uegentlige, abstrakte mystik, og den kristne, fromme væsensmystik; forskellen ligger i oplevelsens positivitet, virkelighed, mod idealismens negativitet.

Det mest ejendommelige for Baader var, at han som filosof og kristen reflekterede sin høje værdsættelse af mystik på det naturvidenskabelige gebet. Han havde en særlig baggrund for denne indstilling – han var læge. Under naturvidenskaben sorterede magnetismen, hans tids fællesbetegnelse for opdagelsen af hidtil ukendte naturkræfter i forhold til menneskets sundhedstilstand, samt en afsløring af skjulte kræfter i selve mennesket, som ellers kun omtales under okkultismen, spiritismen, eller spiller en rolle under de ægte mystiske oplevelser. En del kristne mystikere og teosofere står jo selv på grænsen til det gnostiske eller det okkulte, Jacob Böhme forenede alle disse aspekter. Derfor kan det ikke undre, at Baader omtalte også ekstase, clairvoyance m.m. under sin tids videnskabelige synspunkter og betragtede dem både hos en mystiker og hos en »magnetiseret«, som identiske. Det var derfor, han ikke nøjedes med blot at konstatere, at ekstase er en tilstand af henrykkelse, som det mystiske livs teoretikere henregner under mystik, men også er en »Enthebung«, opløftelse over et tidligere livsstadium<sup>66</sup>. Baader nævner en »magnetisk ekstase«, der formelt beskrives på samme måde som den kristne

64 ibid. samt p. 228.

65 »Wissenschaft der Logik«, op. cit. bd. 4, del 1. p. 95–120.

66 Cf. »Fermenta cognitionis«, i op. cit. bd. 2, p. 210.

mystikers henrykkelse: som »Sein ausser dem Leibe«<sup>67</sup>. Han kendte også en »magnetisk clairvoyance« og mente, at den var identisk med en mystikers. Samtidig gjorde Baader op med hidtidige anskuelser vedrørende disse fænomener, og det fremgår, at han indrømmede, at der under ekstase sker »Entkörperung« og at den er den port, gennem hvilken man træder ud i en anden »Region« og derved anticiperer døden. Baader var den første videnskabsmand i nyere tid, der prøvede at forklare det religiøse, åndelige livs fænomener videnskabeligt; dette fornyedes som bekendt først i den seneste tid, f. eks. i parapsykologien. Baader var overbevist om, at det både i mystik og i magnetisme (som består i strygninger med eller uden magnet og i hypnotisk påvirkning af patienten) drejer sig om én og samme oplevelse, én og samme ekstase og clairvoyance. Han var overbevist om det nyttige i disse videnskabelige studier: »... ich halte mich überzeugt, dass besonders der Theologe gut thun wird, diesen in neueren Zeiten durch die sogenannten magnetischen Erscheinungen unserer Beobachtung gleichsam wieder eingedrungenen wenn schon abnormen Zustand des Menschen näher und ernster ins Auge zu fassen, als solches bis dahin geschah«<sup>68</sup>.

Kierkegaard, som ejede en stor del af Baaders skrifter<sup>69</sup>, læste som bekendt Baader i to tempi. Allerede i 1836 under læsningen af Baaders »Vorlesungen über speculative Dogmatik«, måtte han støde på *Jacob Böhmes* og andre mystikers navne. Der findes dog intet tegn på, at Kierkegaard dengang hæftede sig ved Baaders allusioner til mystikerne. Men én Baaders omtale af *Böhme* har vakt hans interesse; det drejer sig om »Restauration (Wiedergeburt) des Menschen«, som Baader bl.a. tolker ud fra *Böhmes* »Menschwerdung Christi« (I, 4, 4)<sup>70</sup>. »Omvendelse gaaer langsomt«, siger Kierkegaard (I A 174), »Man maae som Fr. Baader rigtigt bemærker, gaae den samme retrograde Vei, som man før gik frem. Man bliver let utaalmodig... det er Fristelse. – Er det ikke Meningen af de Ord: at tage Guds Rige med Vold?« Optegnelsen behøvede i sig selv ikke at sigte til mystik, hvis ikke den var en fortsættelse af én af Kierkegaards tankegange (I A 168), der netop udtrykke-

67 »Ueber die Ekstase oder das Verzücktsein der magnetischen Schlafredner«, op. cit. bd. 4, p. 1 ff., og: »Fragment aus der Geschichte einer magnetischen Hellscherin«, op. cit. bd. 4, p. 41 ff., samt: »Ueber den Begriff der Ekstasis als Metastasis«, op. cit. bd. 4, p. 147 ff. Cf. også *ibid.* p. 6–7.

68 *ibid.* p. 154, cf. *ibid.* p. 6–7.

69 Cf. *Kat. nr.* 391–418.

70 »Vorlesungen über die speculative Dogmatik«, op. cit. p. 46.

lig nævner mystik: »Skulde Mth: 11, 12 egl. ikke være at forklare om Mystikerne (idet jeg giver dette Ord en videre Betydning, hvorved det lader sig anvende også udenfor det theologiske Gebeet) som jo mene, at de staae i et umidd. Forhold til Gud ...«. Nævnte skriftsted taler netop om at tage Guds rige med vold; Baader giver således ved hjælp af *Böhme* stof til Kierkegaards bedømmelse af mystik (og omvendelse, der er det primære i en kristens liv) som det højeste stadium for en kristen, hvori mennesket står i et umiddelbart forhold til Gud. – I samme periode læste Kierkegaard omhyggeligt Baaders »*Fermenta cognitionis*« (I C 115), men efterlod sig ingen reaktioner på Baaders fremhævelse af mystikernes betydning, som for det meste sigtede til den spekulative idealisme.

I sin disputats henviste Kierkegaard til Baaders »Vorlesungen über die speculative Dogmatik«, til afsnittet II: »Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule bezüglich auf das Christenthum. Nebst zehn Thesen aus einer religiösen Philosophie«<sup>71</sup>. Det er vist disse teser, Kierkegaard kalder »mystiske Sætninger« (XIII, 345); det er Hegels, Schellings, men også *Böhmes* lære om menneskets forhold til Gud og om religion i det hele taget.

Kierkegaard har i Baaders værk haft lejlighed til at møde et særpræget og på mange måder pioneragtigt syn på forbindelser mellem filosofi, naturvidenskab, kristendom og mystik. Men da Baader konfronterede mystikerne både med den spekulative idealisme og med sin tids naturvidenskabelige undersøgelser, men ikke med evangeliets krav om fromhedslivet, reagerede Kierkegaard ikke på hans tanker<sup>72</sup>.

### *Helfferrich.*

Kierkegaard ejede *Adolph Helfferrichs* »Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen«<sup>73</sup>. Første del af værket er en systematisk redegørelse, anden del bringer udførlige citater fra mystikerne i oversættelse. Helfferrich var protestant, og mystik var for ham noget nyt. Han så det som sin opgave at finde den rette plads for mystik i tidens supranaturalistiske og rationalistiske tendenser<sup>74</sup>. Han så ikke væsentlige forskelle mel-

71 op. cit. bd. 9, p. 289 ff.

72 Cf. heretil forf.s »Kierkegaards møde med mystik gennem den spekulative idealisme«, op. cit.

73 2 bind. »Erster Theil: Entwicklungsgeschichte der christlichen Mystik. Zweiter Theil: Denkmale altkirchlicher Mystik«. Gotha 1842. Kat. 571–2.

74 op. cit. I. p. 1 ff.

lem orientalsk og kristelig mystik. Hans udtryksmåde var den spekulative idealismes; derfor kunne han sige, at »das Wesen der Mystik ist zwar die absolute Idee, aber nicht als der durch das Denken vermittelte Begriff«<sup>75</sup>. I lighed med Erdmann og Rosenkranz, som han også nævnte, tilsluttede han sig Hegel i hans helhedssyn på tilværelsen, menneskets forhold til Gud og Guds til mennesket og verden. Til mystik hører både tro og viden. »Die Wahrheit ist für die Vorstellung etwas Gegenständliches: aber sie ist ... zugleich das durch die Intelligenz begriffene Allgemeine oder Ideelle; und zu dieser Einsicht hat es die Mystik gebracht«<sup>76</sup>. Helt hegelisk lyder definitionen: »die Wahrheit liegt im Object, d.h. im Gegentheile des Ich. Beides ... haben sich als gleichberechtigt gesetzt. Ihre Verbindung wird nothwendig, und wenn sie zunächst so geschieht, dass die beiden verbundenen nicht modificirt werden, d.h. auf gewaltsame Weise, so ist dies der Standpunct der Mystik«<sup>77</sup>. Helfferich opfatter altså unio mystica dualistisk, hvor begge parter i foreningen forbliver, hvad de er. Som Erdmann hævder Helfferich, at den organiske enhed mellem subjekt og objekt først sker i viden: »Eine organische und daher wirkliche Vereinigung beider [Subjekt-Objekt] käme erst im Wissen zu Stande, wenn das Bewusstseyn ein wahrhaft allgemeines, Vernunft oder Denken wird, und den objectiven Inhalt metamorphosirt«<sup>78</sup>. I denne opfattelse viser der sig klart forskellen mellem mystik og den blot filosofiske, logiske tænkning, mener forfatteren. Som Görres, er også han overbevist om, at enheden mellem Gud og skabningen er primær, men at den som sådan ikke kan komme til orde – dertil skal et menneske have selvbevidsthed<sup>79</sup>. Alt er i udvikling, også følelsen. – Helfferich er positiv over for Schleiermacher, nævner Schelling, Baur, kalder pietismen den moderne mysticisme og anerkender en lavere og en højere askese<sup>80</sup>, alt efter menneskets åndelige standard. Helfferich er også enig med Görres i hans skildring af mystikkens genspejling i menneskets forskellige udviklingstrin<sup>81</sup>. Den afgørende fase indtræder først, når mystikken bliver »spekulativ«, dvs. når den identificerer sig med læren, dogmatikken: »[die Mystik] begreift ... die Lehre nur in Beziehung zur Per-

75 op. cit. *ibid.* p. 5.

76 *ibid.* p. 27.

77 *ibid.* p. 28.

78 *ibid.*

79 *ibid.* p. 34–35.

80 *ibid.* p. 49 ff., 64 f.

81 *ibid.* p. 71 ff., 85 ff. Ang. Görres se senere.

son Christi, oder als den unverfälschten Ausdruck seiner Persönlichkeit, und wenn sie daher zur Identität mit dem Inhalte der Lehre gelangt, so muss dies nothwendig eine Identität mit der Person des Erlösers seyn«<sup>82</sup>. Foruden denne postulerede og deducerede unio mystica med Kristus findes der også et umiddelbart fællesskab med Gud, der realiserer sig i ekstase<sup>83</sup>. Den mystiske kontemplation er en speciel art »spekulation«, den er »die Beziehung des speculativen Denkens auf die substantielle Form der christlichen Offenbarung im Gefühle<sup>84</sup>; derfor kan Helfferich tale om den johanneiske og den paulinske spekulation der, hvor man ellers taler om mystik.

Videre skelner Helfferich mellem naturmystik, kristelig mystik og åndens mystik. Den kristelige mystik har gennemgået tre stadier: det første »... begreift die objective Form der ausschliesslich auf die Idee des Christenthums sich beziehenden Mystik«; det næste stadium er den subjektive side af mystik, der viser sig i menneskelivet. Det tredje er kristendommens objektive side, i hvilken de to forrige standpunkter forenes. Repræsentanten for denne mystikens »videnskabelige« form er *Richard af Skt. Victor*<sup>85</sup>. Derefter gennemgår Helfferich »Die objective Form der Mystik des Christenthums«<sup>86</sup>. Hos *Pseudo-Dionysius Areopagiten* finder han »die substantielle Mystik des Christenthums«<sup>87</sup>, *Scotus Erigena* er et eksempel på den »ideelle Mystik des Christenthums«<sup>88</sup>. I et stort afsnit gennemgår Helfferich »Die Mystik des traditionellen Kirchenglaubens« og tager stilling bl.a. til Baur og Görres vurderinger deraf. *Bernhard af Clairvaux* er for ham et eksempel på den kontemplative mystik, iklædt kirkens tradition<sup>89</sup>, *Hugo af Skt. Victor* repræsenterer den principielle mystik i kirken<sup>90</sup>, og *Richard af Skt. Victor* er højdepunktet: han er den, der repræsenterer den »videnskabelige« mystik inden for kirkens rammer<sup>91</sup>.

Værkets anden del består af mystikernes tekster: en forkortet oversættelse af *Pseudo-Dionysius* »Von dem Namen Gottes«, et kapitel af hans »Die

82 *ibid.* p. 100–101.

83 *ibid.* p. 109.

84 *ibid.* p. 119.

85 *ibid.* p. 123–125.

86 *ibid.* p. 130–176.

87 *ibid.*

88 *ibid.* p. 177–254.

89 *ibid.* p. 263 ff.

90 *ibid.* p. 345 ff.

91 *ibid.* p. 429 ff.



kirchliche Hierarchie« og af »Die himmlische Hierarchie«, samt »Von der mystischen Theologie«. Af *Johannes Scotus Erigena* findes der enkelte kapitler, men i Helfferichs egen rækkefølge, alt efter, hvor »spekulative« han fandt dem. Så kommer *Bernhard af Clairvaux'* »Ueber die Betrachtung«, dele af »Ueber die Liebe zu Gott«, et stykke af »Predigten über das Hohelied« og af »Parabeln«. *Hugo af Skt. Victor* er repræsenteret med et uddrag af »Von den drei Tagen«, »Das Unterpand der Seele«, »Lob der Liebe«, »Die sieben Gaben des heiligen Geistes«, alt i udvalg, videre et stykke af »Von den fünf Siebenden« og af »Von der moralischen Arche«. *Richard af Skt. Victor* står på det højeste trin med »Von der göttlichen Dreieinigkeit« og »Von der Gabe der Betrachtung«, begge i uddrag.

Forfatterens formål med bogen var at skrive en udførlig historie af den tyske mystik<sup>92</sup>; det var altså ikke »spekulationen«, men selve mystikken, han ønskede at drøfte. For så vidt satte han sig samme mål som Martensen – men som Martensen havde også Helfferich et bestemt udgangspunkt, og dette udgangspunkt blev afgørende for begges respektive behandlinger af stoffet. Helfferich lovede ganske vist i indledningen at prøve mystikerne upartisk, men også begrebet »upartisk« var hos ham bestemt af samme standpunkt som hos Martensen: det hegelske. Således belastet skrev han dog for mystikkens skyld, ikke for »spekulationens«, og håbede (i indledningen) på at bringe meget for dagens lys, som hidtil havde ligget skjult eller upåagtet hen. Han ordnede og vurderede de udvalgte mystikers tekster sådan, at de »intellektuelle« eller »spekulative« fik forrang fremfor de »blot« fromme. På denne måde kom han til at fremhæve hos mystikerne det uegentlige, som kun tidens filosoffer kunne goutere – til forskel fra pietisternes understregning af fromheden, væsensoplevelsen, dengang de opdagede mystik knap to århundreder tidligere. Forskellen mellem disse to retninger, der genopdagede mystik, var det afgørende, at pietisterne hentede deres målestokke fra mystikerne selv, mens Helfferich – og ligesindede – hentede dem udefra, fra filosofien.

Kierkegaard læste Helfferich i 1850, på den tid, da han allerede havde skrevet de fleste af sine værker, men – ifølge dagbøgerne – stadig søgte efter de adækvate udtryk for den kristnes eksistens. I 1850 havde han allerede sagt alt om Hegel og de kristne hegelianere i forhold til kristendommen. Det var sikkert derfor, han overhovedet ikke reagerede på Helfferichs principielle overvejelser over »spekulationen« og mystikken.

92 Cf. op. cit. I, indl. p. III.

Notaterne i journalen viser udelukkende interessen for de af Helfferich oversatte og citerede tekster, uden nogen hensyntagen til Helfferichs vurdering deraf. Det, han ledte efter hos Helfferich, var netop disse mystikers tekster. I optegnelsen X, 2 A 350 syntes Kierkegaard godt om det eksempel på udvælgelsen, *Hugo af Skt. Victor* havde givet på basis af det andet kapitel i bogen »Esther«<sup>93</sup>. Samtidig (X, 2 A 363) rostes *Hugo* for sin beskrivelse af de syv Helligåndens gaver<sup>94</sup>: »Der er virkelig Valuta i den Mand. Hans enkelte Sætninger er saa fyldige, at de næsten ligefrem ere Themata. f. E. beder Du for Din Aand (nemlig den Hellig-Aand). Skildringen af, hvorledes den Hellig-Aand som Lægemidlet frelser fra Sygdommen er fortræffelig« – og så citerede Kierkegaard *Hugo* på dansk om sygdom, straf og helbredelse. Kierkegaard vendte senere tilbage til *Hugo* og bifaldt hans opfattelse af forholdet mellem tro og fornuft (X, 2 A 354)<sup>95</sup>. Han fandt også ligheder mellem *Hugo's* og sin egen anskuelse fra »Efterskriften«, »at ikke ethvert Absurd er det Absurde eller Paradoxet. Fornuftens Virksomhed er just negativt at kjende Paradoxet – men saa ikke mere«. »Troen er den kyndige i Forhold til Paradoxet, Den troer Paradoxet; og nu kan, for at erindre om hiint Ord af Hugo d. St. Victore, Fornuften vel bestemmes til at holde Troen i Ære, nemlig derved, at Fornuften fordyber sig i Paradoxets negative Begrebsbestemmelser ... Overhovedet er det en Grund-Vildfarelse, at der ikke gives negative Begreber« ...« (ibid.).

Kierkegaard interesserede sig også for *Richard af Skt. Victor*: »Ved Transfiguration var Moses og Elias tilstede – saaledes gjælder det i Forhold til enhver Henrykkelse og Deslige, at Loven og Profeterne er med, at det ikke er phantastisk. Dette er omtrentelig sagt af Richard d. St. Victore« (X, 2 A 365)<sup>96</sup>. I denne optegnelse spores tydeligt Kierkegaards forbehold, hvad de mystiske tilstande – her henrykkelsen – angår; han anerkender dem kun under forudsætning af, at den bibelske tradition ikke brydes. I optegnelserne X, 2 A 368 og 373 er der tale om syn på kvinden, og *Richard* får Kierkegaards bifald. Han finder hos *Richard* en bekræftelse på sin påstand om, at kristendommen er det menneskelige imod; folk frygtede nemlig, at *Richard* skulle overtale deres nærmeste til at prøve på at blive overordentlige, perfekte kristne. Kierkegaard sammenlignede den virkelige kristne med Hegesias'

93 Helfferich, op. cit. II, p. 319 – Kierkegaard noterer selv stedet.

94 op. cit. II, p. 332 ff.

95 op. cit. I, p. 368.

96 op. cit. I, p. 497.

disciple »peisithanatoi«, som dem, der følger døden – hvilket Kierkegaard forstod som lystens og glædens død; han beklagede, at der på hans tid ikke levede en eneste »peisithanatos«<sup>97</sup>. Således har *Richards* tekst, gengivet hos *Helfferrich* med et helt andet formål, givet Kierkegaard stof til bekræftelse af hans egne kristelige kategorier.

Kierkegaards læsning af *Helfferrichs* værk om den kristne mystik koncentrede sig, som sagt, om de i bogen citerede og oversatte tekster. Han tog ingen notits af forfatterens hensigt med dem, han havde intet at sige til indledningen og kommentarerne. Men da selve teksterne blev valgt efter en idealistisk målestok og indeholdt mere ræsonnement og teori end skildringer af menneskets fromhedsliv og oplevelser af Gud, har Kierkegaard mødt her fortrinsvis kun den ene side af mystikernes skildringer: den ræsonnerende, men ikke den inderlige, fromme, intime erfaring af det guddommelige. Hans bemærkninger gjaldt da også mere det objektive end det subjektive.

### *Carriere.*

1847 læste Kierkegaard *Moriz Carriere's* »Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit«<sup>98</sup>. Forfatteren var protestant og hørte til den gruppe spekulative idealister, der som *Martensen* ønskede at forsonne hegelianismen med kristendommen. Det var protestanterne, der i det 19. århundrede beskæftigede sig med mystik udelukkende for at finde dens slægtskab med det hegelske system. Også *Carriere* ønskede at påvise og tilvejebringe harmoni mellem mystik, platonisme, den kristne kirke og alle europæiske åndsstrømninger. Som *Helfferrich*, brugte også han mystikernes tekster til illustration og underbygning af den spekulative idealisme, sådan som han forstod den. *Carriere* var tilmed germanofil; han understregede værdien af den tyske middelalderlige mystik på den »latinske« mystiks bekostning<sup>99</sup>.

For at bevise *Mester Eckarts* aktualitet og værdifuldhed, sammenlignede *Carriere* ham med Hegel. De var beslægtede, fordi de havde et fælles mål: »Das reine Wissen«, der skulle være identisk med »das reine Sein«. Også *Thomas a Kempis*, *Suso*, *Jacob Böhme* og *Tauler* blev af *Carriere* brugt som

97 Henvisninger gælder *Helfferrich* I, p. 264. Viden om *Hegesias* havde Kierkegaard iflg. IV A 225 fra *Tennemann*, »Geschichte der Philosophie« 2, p. 106.

98 Stuttgart und Tübingen 1837, Kat. 458.

99 op. cit. p. 151.

illustrationer af ideens, åndens realisation i tilværelsen<sup>100</sup>. Et stort afsnit er helliget *Jacob Böhme*<sup>101</sup>. Carriere var en af de hegelianere, der kunne se, at *Böhmes* Gudsbegreb var transcendent, ikke skabningen immanent, eller identisk med menneskets selvbevidsthed. Han berettede udførligt og ganske loyalt om *Böhmes* liv og værker, troede på *Böhmes* åbenbaringer som ægte, men spiritualiserede dem. En passant sammenlignede han *Böhme* med idealistiske filosoffer, men en større og udførlig sammenligning udeblev.

I bogens afsluttende kapitel fremhæves Tysklands rolle i idéhistorien; Carriere påstod, at den kulminerede i den tyske idealistiske filosofi, men havde eminente forløbere i de tyske mystikere. Han fandt en fælles overbevisende enhed alle kristne kirkesamfund imellem, samt i filosofien og ideernes udvikling – alt den tyske ånd til ære<sup>102</sup>.

Kierkegaard reagerede ikke på Carrieres idealistiske tankegang, men hæftede sig udelukkende ved de mange citater af mystikere og andre personligheder fra åndslivet, interesserede sig kun for mystikernes *vita et verba*. Af hans notater mærkes særlig interessen for lidelsen, martyriet og begrebet evighed. Således fandt han i »*Theologia Deutsch*« hos Carriere<sup>103</sup> en interessant formulation af paradistræets betydning (VIII, 1 A 69). Videre noterede Kierkegaard et citat fra Sebastian Franck om, at når man bliver kristen, må man blive fjende af sig selv (VIII, 1 A 70)<sup>104</sup>. Straks efter noterede han et ord af Boccaccio om, at et menneske står højest, når det træder på sin ulykke (VIII, 1 A 71)<sup>105</sup>. Samme interesse for lidelse, dens betydning og værdi findes i et lille vers af *Tauler*<sup>106</sup>: »Wem Leid ist wie Freud, und Freud wie Leid, der danke Gott für solche Gleichheit« (VIII, 1 A 117). Ordene står anført uden kommentar. Straks efter (VIII, 1 A 118) faldt Kierkegaard over Carriere's passage om Giordano Bruno og hæftede sig ved dennes dom over »den bornerede Orthodoxie«<sup>107</sup>, som lignede hans egen tids ortodoksi. Han fandt hos Bruno en »fortræffelig« beskrivelse af »Guds Kunnen og Guds Udføren« (VIII, 1 A 148)<sup>108</sup>. I to optegnelser citerede Kierkegaard *Campagna*, første

100 ibid. p. 737.

101 ibid. p. 608–725.

102 ibid. kap. XII, »Schlussbetrachtungen«, p. 726 ff.

103 ibid. p. 181.

104 ibid. p. 199, som Kierkegaard selv noterer.

105 ibid. p. 214 f., noteret af Kierkegaard.

106 ibid. p. 621.

107 ibid. p. 368.

108 ibid. p. 467.

gang hans ord om, at en ikke-væren består af tre principper: afmagt, uvidenhed og had – og kaldte dem ypperlige (VIII, 1 A 166)<sup>109</sup>; anden gang citerede han *Campanella's* sonet in extenso: »Einsam und nicht allein« (VIII, 1 A 167) – dog uden kommentar<sup>110</sup>. Sidste gang, Kierkegaard noterede fra Carriere, gjaldt det Bruno's død: Bruno blev brændt på bålet, for at man ikke skulle udgyde hans blod (VIII, 1 A 240)<sup>111</sup>. Hertil føjede Kierkegaard en overvejelse om, at ganske vist er man gået bort fra blodige forfølgelser, »men martrer desto mere«. Fra Carriere citerede Kierkegaard også *Jacob Böhme's* lille vers: »Wem Zeit ist wie Ewigkeit, Und Ewigkeit wie Zeit, Der ist befreit Vom allen Streit« (VIII, 1 A 106)<sup>112</sup>; dette ord har et direkte mystisk sigte, og Kierkegaard kaldte det et »ypperligt Ord«.

Kierkegaards bemærkninger til Carriere gjaldt altså kun det citerede stof, uden hensyn til forfatterens vurdering deraf. Det, Kierkegaard noterede, står i direkte forhold til hans kristelige understregninger, som kom stadig stærkere til orde både i hans forfatterskab og i private notater. Hos mystikerne ledte han da efter bekræftelsen af sin egen opfattelse af den kristnes forhold til lidelse, til verden – som måtte blive et martyrium, samt forholdet til evigheden. Kierkegaard fandt i de citerede passager både inspiration og bekræftelse af sine egne understregninger af den kristnes liv.

### *Martensen.*

Den bog, som var Kierkegaard for hånden angående det trettende århundredes mest bemærkelsesværdige mystiker, kaldet *Mester Eckart*, var H. L. Martensens »Mester Eckart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik«<sup>113</sup>. *Eckart* omtales som sagt ikke hos Böhringer, og Helfferich bringer ikke nogen tekst af ham, på trods af, at idealisterne fremhævede netop denne mystiker. Kierkegaards kirkehistoriske fremstillinger nævner ham næppe. Carriere er måske den, der omtaler *Eckart* mest<sup>114</sup>.

På Kierkegaards tid i Danmark må *Eckart* have været Martensens opdagelse. Martensen brugte ham til underbyggelse af sit eget syn på den hegelske spekulative mystik, men han nærede ellers ingen historisk eller opbyggelig

109 *ibid.* p. 567.

110 *ibid.* p. 522.

111 *ibid.* p. 410.

112 *ibid.* p. 621.

113 Udk. Kjøbenhavn 1840. Kat. 649.

114 »Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit«, op. cit. p. 152–159.

interesse for Eckart. »At jeg har kaldt Afhandlingen efter Mester Eckart, er ikke fordi han udelukkende skal være dens Gjenstand, men fordi han i Kredsen af de tyske Mystikere er den meest fremragende Skikkelse, Mesteren for den hele Skole . . . Mester Eckart er den tyske Speculations Patriark«<sup>115</sup>.

Martensen opfattede mystik som noget akosmisk, panteistisk bestemt, noget, som tilintetgør endeligheden<sup>116</sup>. Den repræsenterer den egentlige via negationis (cf. Pseudo-Dionysius Areopagita), der fører til Gudserkendelsen. En mystikers mål er at opnå et alt, som er identisk med et intet. Sjælen tilstræber en absolut identitet med Gud<sup>117</sup>. Identiteten med Gud indebærer, at mennesket bliver revet bort fra den jordiske virkelighed; dette er egentlig ateisme. »Da Mystiken benægter enhver Endelighedsbestemmelse, kan den ikke finde Hvile hos Gud som Gud, hvorved han træder i Relation til Verden, men den søger ham som Guddommen, som det, der er selve den guddommelige-Personligheds Grund og Muelighed. Dette er en høi, speculativ Tanke. Den sande Mystiker, der søger det inderste Mysterium, udslukker baade Gud og Verden for at komme til det tredie, som var, før Gud og Verden var«<sup>118</sup>. Martensen skelner her mellem en »høi, speculativ Tanke«, som er en »usand« mystik, på den ene side, og »den sande Mystiker« – her Eckart –, der søger bag om Gud-skaber-begrebet til så at sige selve Guds substans (Eckart: en ikke-Gud). Martensens forsøg på at definere Eckarts Gudsbegreb røber en god forståelse af denne mystiker og er på linie med andre, senere Eckart-forskeres opfattelse<sup>119</sup>. I grunden er Martensen helt afvisende overfor den hegeliske spekulation, som han kalder mystisk: »I den mystiske Eenhed neutraliseres Gud og Menneske i en absolut Indifferents istedetfor at Mennesket skal være Eet med Gud i hans Aabenbaring«<sup>120</sup>. Mystikken mangler mediation. En kristen mystiker adskiller sig fra en ikke-kristen både ved sit udgangspunkt og ved sin fremgangsmåde; vil han komme til Gud uden om hans åbenbaring, er der ingen forskel mere. Den kristne mystik er den højeste af alle, fordi den »be-

115 »Eckart«, op. cit. p. 2–3.

116 op. cit. p. 39–40.

117 op. cit. p. 41, 43, 46.

118 op. cit. p. 39–40.

119 Cf. f. eks. Shizuteru Ueda: »Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus«. Gütersloh 1965. Eller: W. T. Stace: »Mysticism and Philosophy«. London 1961.

120 Martensen, »Eckart«, p. 54.

væger sig gennem det rigeste Aabenbaringsindhold<sup>121</sup>. Dette gælder i forhold til orientens og nyplatonismens mystik; begge står lavere end den kristne mystik, og desuden ignorerer de, ifølge Martensen, det etiske moment og begrebet synd. Vejen bort fra synden sker ved Kristi efterfølgelse, der til gengæld ikke må opfattes blot som moralsk, for den er en »indre, reel og væsentlig Christificationsproces«<sup>122</sup>. Videre mener Martensen, at der er forskelle mellem den romanske og den germanske mystik. Han selv skelner mellem tre slags mystik: »den reflecterende Mystik« (*Bernhard af Clairvaux*), »spekulativ, d.e. virkelig Mystik« (dvs. den græske og den germanske, men ikke den hegelske »spekulation«!), og »den blot opbyggelige Mystik«, som ikke kan udvikle sig til idé (*Thomas a Kempis* var blot en asket). Den tyske mystik står højest, »den har Fylde nok i sin iboende Tanke«, så den anticiperer den idealistiske filosofiske spekulation: den »... har Scholastiken bagved sig, men til fri filosofisk Videnskab formaar den ikke at hæve sig, og denne Mellemtilstand gjør den til Mystik, gjærende Eenhed af Religion og Philosophie ...«<sup>123</sup>. Det er i denne indre modsigelse, mystikken vokser. Martensen analyserer denne mystik, som han ser repræsenteret af *Eckart, Suso*, »*Theologia deutsch*« og *Tauler*. Den kæmper mod panteismen<sup>124</sup>, den har en åbenbaringsbevidsthed og en erkendelse af Gud, som kan kaldes dogmatisk<sup>125</sup>. »*Theologia deutsch*« er ikke panteistisk; Martensen beviser dens ægthed som kristelig ved dens forhold til åbenbaringen, synden og erkendelsen af Gud: »Ved Erkjendelsen deelagtiggjøres Sjælen i Guds Natur ... naar da Guds Erkjendelse, i hvilken ogsaa Mennesket erkjender, er hans Substants og Væsen. Naar da Guds Erkjendelse bliver min Erkjendelse, saa følger deraf, at hans Substants ogsaa bliver min Substants«<sup>126</sup>. Martensen beråber sig på *Eckart*, som siger, at han ved foreningen med Gud bliver »Guds Søn«. Martensen sammenligner disse ord med det kristologiske dogme og mener, at »Det epochegjørende i den mystiske Christologie er at have gjort Menneskets Væsensenhed med Christus til Middelpunctet for den christologiske Betragtning«<sup>127</sup>. Det paulinske »Kristus i os« betyder for Martensen en vej, et

121 op. cit. p. 60.

122 op. cit. p. 62–63.

123 op. cit. p. 70–72.

124 op. cit. p. 82.

125 op. cit. p. 84–85.

126 op. cit. p. 84–85.

127 op. cit. p. 101.

mystisk itinerarium mentis, ved hvilket man kommer til at ligne de kristne martyrer<sup>128</sup>. Således kommer Martensen til at skelne mellem den esoteriske og exoteriske anskuelse om Kristus; selv gør han sig til talsmand for den »åndelige«, »evige« opfattelse af Kristus, men fastholder samtidig Kristi historicitet og kirkens betydning for kristendommen.

Til slut vender Martensen tilbage til den lutherske opfattelse af unio mystica som *troens* forening med Gud og tilslutter sig den<sup>129</sup>, uden dog at man får det indtryk, at dette standpunkt stemmer overens med bogens øvrige synspunkter.

Hvilken grund det end kan have, nævnte Kierkegaard aldrig mystikeren *Mester Eckart*, hverken i sine udgivne værker eller i dagbøgerne. Udgiverne af Kierkegaards Papirer, 2. udgave, mener ganske vist, at der findes en allusion til Martensens »Eckart« i »Bogen om Adler« (cf. VII, 2 A 235, p. 66). Sikkert er det, at læsningen af Martensens »Eckart« ikke har kunnet lære Kierkegaard meget om den historiske *Eckart* – på én undtagelse nær, nemlig hvad Eckarts Gudsbegreb angår. Ellers har Martensen skildret hegelianismens Guds billede og idealismens applikation af kristendommen.

### *Mystik i historiske fremstillinger og monografier.*

#### *Neander.*

I 1850 læste Kierkegaard *August Neanders* »Der heilige Bernhard und sein Zeitalter«<sup>130</sup>. Bogen skildrer *Bernhard af Clairvaux'* vita et facta og bestræber sig på loyalitet over for denne franske middelalderlige mystiker. Der findes oplysninger om *Bernhards* teologiske ansuelser, som Kierkegaard ikke altid billigede. Dette gjaldt forestillingen om Jesu menneskelige skikkelse under bønnen, som *Bernhard* anså for sanselig<sup>131</sup>; Kierkegaard var ikke enig med ham heri (X 3 A 592). I striden mellem *Bernhard* og Abælard i spørgsmålet om værdien af undere, holdt Kierkegaard med Abælard (X 3 A 594)<sup>132</sup>, thi i samtidigheden med Kristus er det troen alene, der ser og anerkender et under. På basis af bogen så Kierkegaard en analogi mellem *Bernhard* og sig selv: begge anerkendte kirkens officielle lære, men begge tilstræbte, »at der

128 op. cit. p. 101 ff., 104.

129 op. cit. p. 137 f.

130 2. Aufl. Hamburg und Gotha 1848. Findes ikke i Kat.

131 op. cit. p. 57.

132 op. cit. p. 246 f.



dog skulde gøres Noget deraf« (cf. X, 3 A 635–636)<sup>133</sup>. I bogen mødte Kierkegaard også den gængse katolske tolkning af fortællingen om Maria og Martha, der opfattes som symboler dels for det kontemplative, dels for det aktive liv; han understregede *Bernhards* bemærkning om begges nære slægtskab (X, 3 A 589)<sup>134</sup>.

En direkte betydning for Kierkegaards begreb af Kristi efterfølgelse havde et citat fra *Bernhard* hos Neander: »Aliud sequi Jesum, aliud tenere, aliud manducare. Sequi, salubre consilium; tenere et amplecti, sollene gaudium; manducare, vita beata« (X, 3 A 600). Stedet står i Papirerne anført uden bemærkninger, men under nr. 602 findes der en kommentar til denne tekst, en kommentar, der akcepterer Bernhards tankegang og føjer til, hvordan man får mennesker til at følge Kristus efter: ikke ved et »du skal«, »men derved, at der prædikes om, hvad Christus har gjort for mig«. Den citerede tekst falder sammen med Kierkegaards overvejelser i de år om efterfølgelsens form og betingelser.

Igen ses det samme fænomen: Kierkegaard læste en bog om Bernhard for de citerede teksters skyld. Han ledte efter inspiration og bekræftelse af sine egne tankegange.

### *Böhringer.*

I halvtredserne læste Kierkegaard *Friedrich Böhringer*, »Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographieen«<sup>135</sup>. Af de syv bøger, Kierkegaard ejede, læste han de første fem bind. Værket bringer mange lange og korte citater, desværre uden kildehenvisninger. I fortalen til bd. 2, 1, (p. IX) lovede Böhringer, at han i slutningen af værket ville offentliggøre alle kildehenvisninger til de forudgående bind, men løftet blev ikke opfyldt. Böhringer skriver loyalt og forstående; men han vurderer ikke stoffet, prøver heller ikke ved en kunstig rækkefølge af citater at presse en ny idé ind i dem. Netop derfor kunne Kierkegaard bruge ham, for her fandt han igen det, han søgte: de kristne personlighedens egne ord, fakta. Værket gennemgår bogstaveligt alle kristne klassikere, begyndende med kirkefædrene: Ignatius,

133 Neander, op. cit. p. 148.

134 op. cit. p. 246 f.

135 Udk. i Zürich 1842–1858. Ialt 9 bøger, bestående af to dele med underafdelinger. Af Kat. 173–177 fremgår, at Kierkegaard ejede de første syv bøger. Værket er uvidenskabeligt, fortællende.

Polykarp, martyren Perpetua, Justin, Klemens Alexandrinus og andre. Middelalderen er repræsenteret ved Columbanus, Bonifatius, Ansgar, Anselm af Canterbury, *Bernhard af Clairvaux*, Arnold af Brescia. Til disse – og fremefter – føjes der dog i slutningen af hvert bind enkelte kilde- og litteraturhenvisninger. Gennemgangen fortsætter med Peter Abælard, Heloise, *Frans fra Assisi*, *Elisabeth fra Thüringen* og andre, videre med *Rhin-mystikerne Tauler*, *Suso*, *Ruysbroeck* (men ikke *Eckart!*), *Grotius*, *Radewijn* og *Thomas a Kempis*.

Kierkegaard citerede Böhrringer udelukkende i sine dagbøger. Værket var for ham en rig kilde til oplysning om klosterbevægelsen, martyriet, askese og mystik, og det forsynede ham med stof netop om de emner, der i den tid dominerede hans tankeverden. Der kan ikke herske tvivl om, at han herigenem også blev gjort opmærksom på oldkirken og det, dens teologi indebærer. Ifølge optegnelserne læste han Böhrringer fra 1851 og henviste til citaterne hos ham ialt 55 gange, sidste gang i 1854.

Af mystikerne bemærkede Kierkegaard *Bernhard af Clairvaux*; han dadlede *Bernhard* for hans masse-korstog og roste samtidig Sokrates for kategorien »den enkelte« (X, 5 A 133)<sup>136</sup>. Han fandt også det urimeligt, at paven havde, som det står hos Böhrringer<sup>137</sup>, anerkendt den hellige *Hildegards* åbenbaringer (X, 5 A 550); – *Hildegard* var jo »en heel Qvalitet højere end han«, skrev Kierkegaard. Denne vurdering af en mystiker contra en ikke-mystiker, det være sig selve paven, røber Kierkegaards anerkendelse af mystikernes åndelige ophøjethed og højere kvalitet (som han selv siger) over almindelige troende. Han indså samtidig derved også muligheden for et direkte forhold til Gud og alt det, som det er at være en mystiker indebærer. En mystiker, som står i et direkte forhold til Gud – for at tale kierkegaardsk – er i sig selv den højeste autoritet og ingen kirkelig myndighed er i stand til at anerkende eller tilside-sætte ham. Man finder her en genspejling af problemet, som Kierkegaard tidligere behandlede i »Bogen om Adler«.

Kierkegaard læste Böhrringer på den tid, da han var færdig med at søge det kristne vidnesbyrd hos pietisterne og hovedsageligt også hos mystikerne. På sin vej tilbage gennem kirkens historie var han allerede nået til oldkirken, til kirkefædrene, som med deres overvejelser over de kristnes forfølgelser og martyrium svarede til hans egen tankegang og opfattelse af den sande kristne

136 op. cit. II, 1, p. 527.

137 op. cit. II, 1, p. 550.

som martyr. Med undtagelse af *Bernhard af Clairvaux* forbigik Kierkegaard derfor i bøgerne mystikerne som *Suso*, *Tauler*, *Ruysbroeck*, og hæftede sig for det meste ved kirkefædrene.

*Ullmann, Rudelbach, Wessenberg.*

Kierkegaard henviste til *C. Ullmanns* »Reformatoren vor der Reformation«<sup>138</sup> (X, 4 A 374). Bogen er et solidt videnskabeligt arbejde, som med forkærlighed omtaler de hollandske mystikere og åndelige personligheder. Således kaldes Jonannes (Ruchart) von Vesel en af reformationens forløbere<sup>139</sup>. Kierkegaard omtalte (X, 4 A 398) von Vesel sammen med Servet som dem, der »kun halvt bleve Sandheds-Vidner«; de tilbagekaldte nemlig eller undlod at gennemføre deres reformbestræbelser. Man skylder dem dog respekt: »O, dette væmmelige Slæng af Docenter, der aldrig have vovet end en Døit og saa recensere slige Mænd« (ibid.). Flere store navne som f. eks. mystikeren *Suso* og *Ruysbroeck* nævnes i bogen som reformationens forløbere, for de tilstræbte alle en kristendomsreform. *Ruysbroecks* rolle mindede Kierkegaard om hans egen (X, 4 A 374).

Kierkegaard læste *A. G. Rudelbach*, »Hieronymus Savonarola und seine Zeit«<sup>140</sup> i 1851 og noterede et citat af *Bernhard* (X, 4 A 278) om utaknemmelighed.

*J. H. Wessenberg*, »Die grossen Kirchenversammlungen des 15ten und 16ten Jahrhunderts«<sup>141</sup> bringer, foruden oplysninger om oldkirken, også citater fra *Bernhard af Clairvaux'* værker (cf. X, 4 A 400).

*Abraham a St. Clara, Liguori.*

»Sämtliche Werke« (I–XXII) af »Abraham a St. Clara's Weiland k. k. Hofprediger in Wien«<sup>142</sup> var for Kierkegaard en rig kilde til megen viden om kristne åndelige personligheder og mystikere. Værket består af en samling af større og mindre skrifter, som er moralske betragtninger, legender, prædikener og samtidskritik. Kierkegaard læste en del deri, hvorom hans eget eksemplar med mange understregninger og ombøjede hjørner vidner<sup>143</sup>. Som

138 Hamburg 1842, Bd. 1–2. Findes ikke i Kat.

139 op. cit. Bd. 1, p. 177–405.

140 Hamburg 1835. Findes ikke i Kat.

141 Constanz 1840, Bd. 1. Findes ikke i Kat.

142 Passau u. Lindau 1835–1854. Kat. 294–311.

143 Findes på Det kgl. Bibliotek i København.

sædvanlig ledte Kierkegaard her efter citater og oplysninger om gennemførelsen af et kristent liv. Han bemærker: »... i en ældre Tid /forekommer det/ saa ofte, at en Religieus taler om hvad Christus har sagt ham eller hende, eller at en Religieus taler i Christi Navn og siger 'jeg'. Paa hver anden Pagina af Abraham a St. Clara, findes Exempler herpaa« (VIII, 1 A 252).

I Papirerne (VIII, 2 C 2, p. 312–327) gengives de steder fra St. Clara's tekst, som Kierkegaard fremhævede. Her findes citater fra og henvisninger til *Tauler, Frans fra Assisi, Blossius, Bernhard af Clairvaux*. Det drejer sig dog ikke om mystiske oplevelser, men om fyndord og træffende svar.

I mystikeren *Alphons von Liguori's* »Vollständiges Betrachtungs- und Gebets-Buch« fandt Kierkegaard et citat fra *Bernhard af Clairvaux* på tysk (X, 6 C 2, 9)<sup>144</sup> – foruden, naturligvis, Liguori's egen tekst. Således nedskrev Kierkegaard to vers fra Liguori's korsvejsandagt (X, 1 A 352), der udtrykker den troendes kærlige hengivelse og deltagelse i Kristi lidelser. Kierkegaard gentager et af versene i udkastet til »Christelige Taler«: »»Lidelses-Historien«!« – og siger: »Det er et deiligt Vers af Liguori«.

### *Hamberger.*

Kierkegaard ejede en monografi om mystikeren *Böhme: J. Hamberger*, »Die Lehre des deutschen Philosophen Jacob Böhme«<sup>145</sup>. Hamberger forestiller *Böhme* som en ægte mystiker, der oplevede det guddommelige i åbenbaringer. *Böhme* ledte ikke efter erkendelse, men efter Kristus, der selv skulle være al hans viden, hans vilje og gerning. Böhme ønskede »nicht blosses Speculieren«<sup>146</sup>; desuden kan den sande erkendelse ikke meddeles. Bogen fremstiller Böhme polemisk mod idealismens opfattelse af ham, den skildrer ham som en fromheds-mystiker.

I Kierkegaards eget eksemplar<sup>147</sup> står der ved *Böhmes* bekendelse, at han ikke vidste, om hans ånd under åbenbaringerne var i verden eller uden for verden, en blyantbemærkning: »2 Cor 12, 3«; det er en henvisning til apostelen Paulus' lignende udtalelse. Er bemærkningen Kierkegaards, bringer den et bevis på, at han læste bogen. Ellers har han ikke efterladt sig notater til den.

144 Aachen 1840, overs. af M. A. Hugues. Kat. 264.

145 udk. i München 1844. Kat. 545.

146 ibid. p. 15.

147 ibid. p. 14. Kierkegaards eksemplar findes på Det kongelige Bibliotek i København i Kierkegaard-arkivet, nr. E 19.

Görres.

Et af oversigtsværkerne, der informerede Kierkegaard om mystik og mystikere, et værk, der samtidig havde et principielt sigte, var *Joseph von Görres* »Die christliche Mystik«<sup>148</sup>. Som katolik anerkendte Görres mystik principielt; derfor kunne han straks i fortalen skrive: »Nun ist die Mystik, wie die Kirche deutet, nichts als ein in den Heiligen sich spiegelndes Evangelium«<sup>149</sup>. Eller: »Die Mystik ist ein Schauen und Erkennen eines höheren Lichtes, und ein Wirken und Thun unter Vermittlung einer höheren Freiheit; wie das gewöhnliche Wissen und Thun durch das dem Geiste eingegebene geistige Licht, und die ihm einpflanzte persönliche Freiheit sich vermittelt findet«<sup>150</sup>. Görres anerkendte altså en overnaturlig åbenbaring fra Gud, en viden og en frihed på et højere plan. Han så det som sin opgave at forklare, hvordan det guddommelige lys virker i mennesket og hvordan det akcepteres. Der findes kun to substanser: den guddommelige og den verdslige; derfor har skabningen en indre og en ydre side. Alt indre, åndelige liv er i sig selv mystisk, fordi det udgår fra Gud, mens det ydre liv er det naturlige. Men i princippet er også det naturlige liv mystisk, derfor kan der være tale om en religiøs og en naturlig mystik<sup>151</sup>. »Wie nun ... die körperlich sichtbare Natur die äussere Offenbarung der geistig unsichtbaren ist, so wird in jenem ersten Bezuge auch ein äusserliches, tiefer verleiblichtes Leben unter der Hörigkeit an das Machtgebot des physischen Gesetzes begründet werden. Und wie dagegen die unsichtbare Geisterwelt das beschlossene Mysterium der körperlichen in sich befasst, so wird das gesteigerte Leben in ihr in höherer geistiger Freiheit auch verhältnissmässig jenem gegenüber als ein verborgen mystisches erscheinen, und es muss sich mithin in diesem Gebiete wieder eine esoterische Mystik in eigenem Sinne einem exoterischen Naturalism entgegensetzen, zwischen beiden in der Mitte aber das gewöhnliche Leben ...«<sup>152</sup>.

Selve mystikken deles i fysisk og psykisk. Görres inddeler mystik igen og igen for således at få dækket det mystiske livs forskellige udtryk og kendetegn. Han viser, at der er strid i menneskets natur og væsen, at der er

148 udg. i Regensburg und Landshut 1836–42. Værket har fem bind, det femte udkom først efter Kierkegaards død. Han ejede de fire bind, cf. Kat. 528–32. Han købte værket d. 11. nov. 1836, cf. I A 329.

149 op. cit. bd. I, p. VI.

150 ibid. p. 1.

151 ibid. p. 11–12.

152 ibid. p. 13.

misforhold i dets sind og ånd. Det bliver ikke bedre af, at mennesket har frihed til at vælge og vrage, tage imod og afvise. Derved kan det dæmoniske få indpas, derfor kan der opstå sort og hvid magi. Men: »Ueber alle diesen Zwiespalt hinauf erhebt sich dann endlich die einigende Mystik, so Anfang wie Endziel der ganzen mystischen Bewegung«<sup>153</sup> »Den forenende mystik« har unio mystica som mål.

Det første bind handler om »Die natürliche Unterlage der Mystik«, derefter følger »Der religiöse und kirchliche Grund der Mystik«, og »Die reinigende Mystik«. Det andet bind fortsætter med »Eintritt in die Kreise höherer Zuges und Triebes, so wie höherer Erleuchtung«; derefter taler forfatteren om kærlighed og ekstase. Det tredje bind behandler udelukkende den såkaldte »dæmoniske mystik«, dvs. magi, ånde verden, »Poltergeister« og lign. Askese omtales under titlen: »Die dämonische Vorbereitung und Ascese«. Det fjerde binds tema er ånde-besættelse, det femte binds trolddomskunst. Kun i de to første bind bevæger Görres sig på de kristelige områder. Han beskriver forskellige mystiske typer og tilstande, omtaler de ledsagende fænomener under mystiske oplevelser som: levitation, visioner, stigmatisation, exorcisme osv. Værket viser i virkeligheden en anden opfattelse af mystik end idealismen havde, en modsætning til den filosofiske, intellektuelle mystik, men også til den kristne fromhedsmystik.

Kierkegaard ejede de første fire bind. »Denne Bog, tilstaaer jeg imidlertid oprigtigen, at jeg aldrig har havt Mod til at læse ordentlig igjennem, en saadan Angest ligger der i den« (»Begrebet Angest«, IV, p. 453 nota). Alle rede i sine forarbejder til »Begrebet Angest« noterede Kierkegaard: »Görres Mystik maa indeholde Exempler; men jeg tilstaaer oprigtigen, at jeg aldrig har turdet læse den Bog ordentligen, saa unheimlich er den« (V B 63). En anden Kierkegaards misbilligelse (i nævnte note), at Görres ikke skelnede klart mellem anfægtelsen og det dæmoniske, sigter sandsynligvis til Görres' »Drittes Buch. Die reinigende Mystik«, afsnit III, afd. 1, der hedder »Abtöd-tungen und Mortificationen«<sup>154</sup>. Fra værket (bd. 1 og 2, fra p. 420) stammer sikkert også Kierkegaards viden om *Frans fra Assisi's* stigmatisation (VIII, 1 A 349); hverken Münscher, de Wette, Helfferich, Hase eller andre nævnte dette hos Frans. Det må tilføjes, at Kierkegaard ganske vist optegnede (III

153 *ibid.* p. 21.

154 Görres, *op. cit.* I, p. 403 ff.

A 93) titlen på Görres' bog: »Der heilige Franziskus von Assis«<sup>155</sup>, men bogen nævnes ikke i Kat. og der findes intet spor af, at Kierkegaard har kendt den. (At Görres' værk om mystik var Kierkegaards kilde til hans viden om stigmatisation, sandsynliggøres også af, at han brugte her navnet Franciskus i stedet for det almindelige Frants). I vurderingen af stigmata var Kierkegaard på linje med Görres.

Görres' opfattelse og skildring af den kristne mystik var som sagt meget forskellig fra de idealistiske filosoffers. I stedet for at opfatte mystik som det højeste intellektuelle udtryk for menneskets forening med Gud, skildrede Görres mystik – egentlig mystikkens legemlige udslag – nærmest naturvidenskabeligt, så der intet spor hos ham findes for »åndens« opløftelse over verden eller – set ud fra fromhedslivets standpunkt – for sjælens higen efter Gud og den evige salighed. Lignende interesse kunne Kierkegaard også finde hos Baader. Så at sige faldt Kierkegaard i Görres' selskab i den modsatte grøft af en tolkning af mystikken end idealisternes. Intet under, at han følte sig usikker og ængstelig ved synet af, at der i stedet for alle mystikers mål – sjælens forening med Gud – her omtaltes alt det, som blot er ledsagende og derfor sekundære fænomener hos en mystiker. Disse skildringer, følte han, var misledende, ja de var af det onde – derfor skulle de kunne bruges som eksempler på angsttilstande i »Begrebet Angest«.

Fromhedsmystikken (væsensmystikken), som er den egentlige, mødte Kierkegaard ikke hos Görres.

#### *Pietisternes præsentation af mystik.*

Det forblev for pietisterne ikke uden betydning, at de genopdagede den kristne mystik og dens værdi for kristenlivet. De genudgav mange gamle kristne mystikere sammen med de senere efterreformatoriske, f. eks. Madame Guyon. Pietisterne fandt i mystikerne egne forgængere; de så i dem kristne, der ligesom de selv havde stræbt efter virkeliggørelsen af det kristne ideal i livet, alt ifølge evangelierne. Til forskel fra de senere filosoffer, de tyske spekulative idealister, der ledte hos mystikerne efter »det fornuftige« og »det spekulative«, havde pietisterne koncentreret sig om det praktiske fromhedsliv, om menneskets personlige engagement i forholdet til Gud ved Kristus. Pie-

tisterne blev ikke så let påvirket af mystikerne, så der er forskere, der af den grund identificerer pietismen med mystik<sup>156</sup>. Pietisterne havde jo egne mystikere iblandt sig; der kan nævnes *Valentin Weigel*, *Poiret*, *Tersteegen*. Andre forskere, som *Troeltsch*, fremhæver, at pietisternes mystik var selvstændig, grundlagt på Skriften alene, og af den grund mere adækvat end den katolske<sup>157</sup>.

#### *Arnold.*

Kierkegaard havde adgang til den pietistiske litteratur, der gengav pietisternes syn på de enkelte mystikere, og på selve begrebet mystik i særdeleshed. Ganske vist kendte han ikke et pietistisk hovedværk om mystik, *Gottfried Arnolds* »Historie und beschreibung Der Mystischen Theologie oder geheimen Gottes Gelehrtheit auch deren alten und neuen mysticorum«<sup>158</sup>, men han havde lejlighed til at læse sig til Arnold, pietisternes historiografs syn på mystik i hans »Kirchen- und Ketzer-Historie«, som han ejede<sup>159</sup>.

Arnold går i sin kirke- og kætterhistorie kronologisk til værks. Han skriver som forsvarer for dem, der kaldtes kættere – men for Arnold var de »Zeugen der wahrheit«. Dette gjaldt særligt de pietister, der blev forfulgt enten fra katolikkernes eller lutheranernes side. Et sandhedsvidne var for Arnold en sandhedslærer og en reformator af kristenlivet. *Poiret*, *Hobburg* eller *Palamas* var ikke sandhedsvidner, fordi de var mystikere, men fordi de vidnede om sandheden og blev forfulgt derfor. Mange mystikere var samtidig sandhedsvidner.

156 Cf. hertil forf.s afhandling: »Kierkegaard og pietismen«, udk. som nr. XIII i »Søren Kierkegaard Selskabets populære Skrifter«, København 1967. Cf. videre: *Heinrich Hepp*, »Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche«, Berlin 1875, og: »Geschichte des Pietismus und Mystik in der reformirten Kirche, namentlich im Niederlande«, Leiden 1879; *A. Ritschl*, »Geschichte des Pietismus« I, Bonn 1880. – Et eksempel på mystikernes påvirkning af pietisterne kan være *Johann Arndt's* »Den sande Christendom«, hvori forfatteren overtager hele passager fra *Angela de Foligno* og andre mystikere. Cf. derom *W. Koepf*, »Johann Arndt und sein Wahres Christentum«, Berlin 1959. Cf. også *E. Seeberg*, »Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit«, Darmstadt 1964, p. 211 f., 327 f.

157 *Ernst Troeltsch*, »Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen«, »Gesammelte Schriften«, 1912, Bd. I, p. 861.

158 Han ejede ikke bogen, men nævnte den sammen med andre titler af *Gottfried Arnold* i Pap. X, 6 C 7 (5).

159 Kierkegaard havde den første udgave, Frankfurt an Mayn 1700, fol., 2 dele. Cf. Kat. 154–155. Den eneste henvisning til værket findes i Pap. X, 6 C 7 (5).



I værket giver Arnold sig ikke af med at beskrive mystik som sådan, men han har sin mening om den. Han er overbevist om, at mystik har sin oprindelse allerede i tiden efter syndefaldet, og ikke først i det 11. århundrede efter Kristus, for den er ikke andet end »die herwiederbringung und wiedervereinigung mit Gott«<sup>160</sup>. Naturligvis bliver mystikerne forfulgt og får megen besvær i verden, for mennesker vil ikke tage mod deres råd til en vej henimod Gud. Som eksempel herpå kan tjene skæbner af mystikerne *Tauler*, *Thomas a Kempis* og andre. *Tauler* blev rost af Luther, men forkastet af romerkirken og for den sags skyld også af de reformerte<sup>161</sup>. Arnold konstaterer, at romerkirken, på grund af sin »grillen- und hirn-theologie« for det meste afviste den mystiske teologi, eller i det mindste glemte og »begravede« den. Sådan var tilstanden i de sidste århundreder, ellers kunne katolikkerne ikke komme så langt som til at forkaste kvietismen. Luther har dog set mystikkens værdi og anbefalet *Tauler*, for hvilket han blev dadlet af Eck (*Eccius*). Mange protestantiske prædikanter inspireres af *Tauler* og af *Bernhard af Clairvaux*. Ganske vist findes der endnu i romerkirken præster, der holder den mystiske teologi i ære, så der opstår nye mystikere, blandt hvilke hører »den berømte« *Frans af Sales*, *Ignatius Loyola*, *Suso*, *A. Baker*, »und sonderlich« *Johannes de Cruce*, »dessen schriften Poiret vor wunderbar und Göttlich hält«. Også *Therese de Jesus* hører til disse nye mystikere<sup>162</sup>. På det sidste er det med mystikken kommet så langt, at den katolske kirke undertrykker den og kalder den kætteri; ved siden af *Madame Guyon* kan nævnes *Michael de Molinos* skæbne. Arnold mener, at den rigtige arvtager af den mystiske teologi og mystikernes tradition ikke er romerkirken, men pietismen<sup>163</sup>.

I værket figurerer navne af mystikere, både små og store, som: *Tauler*, *Brigitta af Sverige*, *Katharina af Sienna*, *Ruysbroeck*, *Duns Scotus*, *Thomas a Kempis*, *Madame Guyon*, de protestantiske mystikere *Jacob Böhme*, *labadisterne*, *Valentin Weigel* og hans tilhængere, *quakerne* og de øst-ortodokse *hesychaster*, som Arnold kalder for kvietisternes forløbere.

Arnold havde kun ét formål med sin kætterhistorie: at rehabilitere dem, der fra den herskende officielle kirke – det være sig romerkirken, lutheranerne

160 Arnold, op. cit. I, Erster Theil, Buch XIII, C. 2, 12.

161 ibid. Buch XIV, C. 3, 10.

162 ibid. 170 a, b.

163 ibid.

eller de reformerte – var blevet forfulgt for deres kristne anskuelses skyld. Han kaldte disse forfulgte, men vel at mærke standhaftige kristne, for sandhedsvidner. Derved har Arnold – vistnok uvilkårligt – slået fast, at sandheden altid kun findes som forfulgt. Ved sin høje agtelse af den kristne mystik som en praktisk-from og gudfrygtig lære om, og vejledning til fuld hengivelse til Kristus og en forening med Gud, understregede Arnold det, som man i dag kan kalde den eksistentielle kristendom, den kristendom, der betyder personligt engagement i den kristne tro, i form af virkeliggørelsen af evangeliets bud om lydighed, personligt kors, dvs. lidelse, og Kristi efterfølgelse.

Det er disse toner, Kierkegaard kunne finde hos Gottfried Arnold i hans værk om kirkens og kætternes historie. Skønt han havde værket stående, har han ikke efterladt sig noget direkte tegn på, at han har læst det; men værkets understregninger af det praktiske fromhedsliv, der fører til menneskets intime kontakt med Gud, et fromhedsliv, der havde udfoldet sig både i oldkirken og hos mange kristne sekter sidenhen, som ikke uden videre underkastede sig den officielle kirkes lære – hvad denne kirke end var –, et fromhedsliv, der i høj grad fandtes hos de kristne mystikere, – er alt dette ikke de samme tanker, hvis frodige vækst kan følges i Kierkegaards eget forfatterskab og særlig i hans private optegnelser? Kristi efterfølgelse, afsavn, selvfornegetelse, afdøen, lidelse, enlig stand og til sidst forfølgelse som uafvigeligt hørende med til det sande kristne liv, det liv, som bevirker, at den kristne bliver til et sandhedsvidne – er det ikke de samme begreber, som Gottfried Arnold og pietisterne i det hele taget selv brugte til dannelsen af begrebet »den sande kristendom« – som også er titlen for deres programskrift, Johann Arndt's hovedværk?<sup>164</sup>

Arnolds historie indeholder mange understregninger, der også findes hos Kierkegaard, hvad begrebet »den sande kristendom« angår. Hertil hører f. eks. også Arnolds – og pietisternes overhovedet – retrograde vej gennem historien, fra deres samtid tilbage til oldkirken, hvor de fandt, både undervejs og ved vejs ende, virkelige skatte af kristen fromhed, det være sig hos mystikerne, i de forfulgte sekter, eller hos de første kristne og deres menighedsliv. Hermed hænger pietisternes såkaldte forfaldsteori sammen, ifølge hvilken det var oldkirken, der udviste det rene kristne liv, som så senere i århundreders

164 Cf. forf.s afhandling: »Søren Kierkegaard og Johann Arndt«, i »Kierkegaardiana« IV, 1962, p. 7 ff.

løb konstant degenererede<sup>165</sup>. Også Kierkegaards opdagelse af askesen og klosteret, »som Luther jog os væk fra«, skyldes utvivlsomt pietisterne og deres vurdering af den kristne oldtid og mystik.

Pietisterne ikke blot genudgav gamle og nye mystikere, men de vurderede dem efter den målestok, der var deres egen, og som blev formuleret af pietismens iniciator Johann Arndt i hans hovedværk »Den sande Christendom«. Han ønskede, at der skulle komme liv i de stive lutherske dogmer: »... at vi ikke allene skulde troe paa Christum, men ogsaa leve i Christo, og lade Christus igjen leve i os«<sup>166</sup>. Det var selve det kristne liv, som involverer den kristne fromhed, der var pietisternes anliggende; læren som sådan interesserede dem ikke primært. De anerkendte de reformationens dogmer, som var dem givet af reformationens myndigheder, men de ønskede at fylde dem med liv.

Var ikke også dette Kierkegaards måde at anskue den kristne dogmatik på? Arnold og pietisterne måtte i dette unægteligt være ham et forbillede til hans egne kristne løsninger, omend naturligvis ikke i detaljer. Men var præmisserne hos Kierkegaard de samme som hos pietisterne – og det var de: en søgen efter, hvordan man bliver og forbliver en sand kristen – så måtte også konklusionerne ligne hinanden.

### *Résumé.*

Præsentation af den kristne mystik i faglitteraturen skete for Kierkegaard, som vist, hovedsageligt ud fra fire indbyrdes temmelig forskellige standpunkter. Først var det den officielle lutherske statskirkes afvisning af mystik og mystikere, som fandtes i lærebøgerne. Den støttede sig ikke direkte til Luther, men til hans tolkere blandt rationalisterne, der kom i kølvandet på pietisterne. Den officielle tone lød, at over for mystik var det klogest at holde sig forsigtigt på afstand, for mystikere var vistnok sværmere i lighed med den lutherske reformationens ledsagende fænomener. Lærebøgerne forbandt desuden mystik og mystikere med det forkastede munkevæsen, som jo fremlede hovmod ved at ville skabe overordentlige kristne; genklangen af denne Münsters påstand findes i Kierkegaards »Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift« (VII, 390 ff., 482 f.).

165 Cf. dertil: *B. Gustafsson*: »I den natt. Studier til Søren Kierkegaards förfallsteori«. Stockholm 1962.

166 Johann Arndt, »Sex Bøger om Den Sande Christendom ...«, 4. oplag. København 1763, 1. vol., p. 1-2.

Denne lutherske officielle front mod mystik blev brudt to gange: første gang af pietismen, anden gang af idealismen. Ganske vist var de begge protestantismens frugter – men hvor forskelligt opfattede disse to strømninger ikke mystik! Hvor den ene part spurgte efter kristendommens virkeliggørelse ved et fromt, gudhengivent liv, søgte den anden, ud fra tankens sfære, efter en livsanskuelse. Pietisterne forkastede »hjerne-spind« som nytteløst, idealisterne fra deres side så ned på fromhedslivet og troen som noget primitivt, uudviklet, blot folkeligt. Begge beråbte sig på mystik, men de brugte den hver for sig forskelligt. Idealisterne blæste på det fromme liv; de var i det hele taget ikke interesseret i livet, det var dem ligegyldigt. De ledte efter tankens højder i en intuitiv spekulation, som skulle fatte meningen med tilværelsen, meningen med altet, og skabe derved en evig, guddommelig harmoni blandt alle tankestrømninger, livsfænomener, livsyttringer. De ledte efter en grundforståelse af alt, der var til; derfor skrev Hegel sine værker om alle religioner, og derfor fandt hegelianerne frem til mystik, som Hegel ikke kendte tilstrækkeligt til. Den mystiske kontemplation, åbenbaringen, var for dem identisk med den højeste spekulation og blev opfattet som tilværelsens forenende faktor. Mystikernes høje åbenbaringer – særlig hos dem, der var i stand til at beskrive dem og ræsonnere over dem – var for dem en bekræftelse af spekulationens værdi, af tankens primat over troen og fromhedslivet, for det at vide er mere end det at tro.

Således modsætningsfyldt blev mystikken præsenteret for Kierkegaard: som svar på to vidt forskellige spørgsmål. Hvor den ene part spurgte efter en realisation af et liv som kristen – hvilket var også Kierkegaards eget spørgsmål lige fra begyndelsen af –, ledte den anden part efter den højeste viden, der hæver sig over livet, over det meste af menneskeheden, der måtte leve »blot« – ved troen. Denne viden, spekulationen, blev så gjort identisk med den mystiske kontemplation, med selve den guddommelige åbenbaring, medens den hos de førstnævnete blev til en rig kilde til virkeliggørelsen af menneskets væsens-forening med Gud i et gudfrygtigt liv i Kristi efterfølgelse.

Og så var der også den fjerde opfattelse af mystikere, den, som Görres og tildels også Baader repræsenterede; den ignorerede både fromheden og spekulationen og koncentrerede sig om de legemlige fænomener og forandringer, der viser sig hos alle mystikere. Kierkegaard gav udtryk for, at dette studium var inadækvat, og derved anerkendte han egentlig mystikken som hørende ind under det åndelige liv.

Kierkegaard havde fra begyndelsen af den kristendomsforståelse, der svarede til den oprindelige, arndtske og senere arnoldske pietisme. Han stillede sig samme spørgsmål som de gjorde, hans kristelige løsninger og resultater lå netop på pietisternes plan. Her mødte han også de kristne mystikere, opfattet som fromme, engagerede kristne, der levede i uafbrudt fællesskab med Gud, forkyndte Kristi efterfølgelse og afdøen som betingelsen på denne vej. Han har fra begyndelsen af vidst, at de sande kristne altid måtte lide. Ganske vist anerkendte hans samtids kirke ikke mystikere, men det gjorde kirken tidligere, før rationalismens komme, det gjorde også hans hjem. Kierkegaard kritiserede derfor sin kirke og sin samtids kristenhed ud fra sit pietistisk påvirkede standpunkt, hvor også mystikerne blev holdt i ære.

Siden mødte han den spekulative idealisme, der brugte andre synspunkter og havde andre udgangspunkter end andre filosoffer og andre kristne teoretikere. Idealismens løsninger var ikke bibelske, evangeliske, og Kierkegaard fandt, at de fordrejede kristendommen. Derfor måtte de bekæmpes, og det gjorde han.

Samtidig fandt han, at også disse idealistiske filosoffer henviste til mystikerne, at de brugte dem og beråbte sig på dem i egen favør, at de tilmed så sig selv genspejlet i mystikernes åbenbaringer.

Det er nærliggende at antage, at dette gjorde Kierkegaard betænkelig over for al mystik. Hans lærer Martensen udtrykte det klart i sin lille bog om Mester Eckart: der fandtes enhed og overensstemmelse mellem spekulationen og mystikken. Det samme havde allerede Martensens lærer Baader gjort. Både Helfferich og Carriere påpegede det. Kierkegaard kunne derfor ikke andet end at studse over dette og indtage en forsigtig holdning over for den kristne mystik. Dertil kom, at idealisterne hentydede også til den hinduistiske og mohamedanske mystik. For Kierkegaard var tanken om, at den kristne mystik skulle kunne sammenlignes med den hedenske, lige så absurd, som den, at kristendommen skulle anskues på lige fod med andre religioner. Han måtte være på vagt, og skønt han i stigende grad læste mystikere, holdt han sig – i hvert fald i sine notater – udelukkende til sit oprindelige, pietistisk prægede udgangspunkt; som Arnold (dog ikke som Johann Arndt), vedblev han blot at søge hos mystikerne frugter af et fromt, kristent liv, en kristelig eksistens, og forbigik mystikernes skildringer af unio mystica og de mystiske fænomener i det hele taget.

Til sidst koncentrerede han sig om det, som for Arnold var årsagen til, at

han anvendte udtrykket »sandhedsvidne«: om forfølgelse af de kristne som et kendetegn på deres kristendoms sandhed. Også Kierkegaard – måske under indflydelse af pietisterne – brugte betegnelsen »et sandhedsvidne« om den forfulgte kristne<sup>167</sup>.

167 Dette emne behandles andetsteds.