

# Romantismens og Søren Kierkegaards Opfattelse af Lidelse

af ARILD CHRISTENSEN

Der findes to Anskuelse om Smerte. Den ene er den christelige, hvorefter Smerten er kommet ind i Verden ved Synden; set i Lyset af Synden er Smerten Straf, set i Lyset af den Syndsforladelse, der grundér i Christi stedfortrædende Straflidelse, er den Prøvelse eller Vejledning. Den anden Opfattelse er den, der staar i Afhængighedsforhold til Naturbetragtning. Her tolkes Smerten som biologisk formaalsbestemt, som Advarsel mod Fare eller som Forebyggelse af forgæves Anstrengelser. Den som ser de Ulykker, et Barn født uden Smertesans paafører sig selv, kan foranlediges til at anse Smerte for et Gode. Denne Opfattelse bliver i det 19. Aarhundrede saa udbredt, at Ernest Naville i sin Bog *Le problème du mal* fra 1868 maatte se det som en særlig og vanskelig Opgave at godtgøre Lidelsens Henhørighed til det, som ikke burde være.<sup>1</sup>

Som venteligt henfører Kierkegaard Lidelsens Oprindelse til Syndefaldet. Han siger, at hvis ikke Adam havde syndet, »da skulde Lammet have hvilet hos Ulven, og Duen bygget Rede ved Rovfuglens Side, den giftige Urt været uskadelig, da skulde Alt have været saare godt« (IV, 26).<sup>2</sup>

I det følgende skal visse Tanker i Romantismen og det unge Tyskland stilles i Sammenhæng med Kierkegaards Begreb om Lidelse. Mellem 1810 og 1840 rettes Opmærksomheden mod Lidelsens kosmiske Oprindelse, idet man bevarer det christne Udgangspunkt, at Lidelsen er et Onde. Der opkommer Trang til at gaa i Rette med Verdensstyrelsen. Med en Følelsesstyrke, der minder om Jobs Bog, og med Tanker, der til Dels forekommer hos Job, udvikler der sig i Litteraturen en Tendens, der kan betegnes som Titanisme.

<sup>1</sup> se nævnte Værk, p. 75 sq., 86 sq.

<sup>2</sup> De samlede Værker citeres efter 2. Udgave.

Antydninger til den romantiske Titanismes Historie<sup>3</sup>

Allerede inden Udgangen af det 17. Aarhundrede stilles Spørgsmaalet om Lidelsens Oprindelse i en Formulering og med en Tendens, der umiskendeligt har Brod mod bestaaende religiøs Tænkning.

Inden Theodiceens Udgivelse i 1710 havde Leibnizes Bestræbelser for at forklare Lidelsen som stemmende med Guds Retfærdighed en Modstander i Bayle. I sit Dictionnaire (1. Udgave 1697) udarbejder han Artiklerne Manichéens, Pauliciens, Rorarius, der indeholder hans Tvivl: Plutarchs Skrift om Isis og Osiris viser, at man længe har fortvivlet om at kunne aflede det onde af det gode og følgelig nødtvungent har maattet antage to Principer. Disse benævner Perserne Ormuz og Ariman, Grækerne kalder dem Zeus og Hades. Nu indrømmer Bayle, at Antagelsen af to Principer kan afvises a priori, idet et almægtigt, algodt, uendeligt Væsen ikke kan tænkes sammen med et andet Princip, der har Magt til at modarbejde det. A posteriori kan denne Antagelse ikke afvises, thi omend Naturens Uregelmæssigheder og Mangler maa betragtes som lovmæssige og saaledes ikke taler imod Guds Herlighed, saa vidner Menneskelivet om to Principer: Enhver er ond og ulykkelig; det opdager han ved at se ind i sig selv og ved Samkvemmet med sin Næste; Historien er et Monument over Menneskehedens Forbrydelser og Ulykker. Imidlertid er Mennesket i Historien ikke blot slet, men ogsaa undertiden godt og lykkeligt, saa den zoroastriske Tvedeling kan ikke modsiges ud fra Erfaringen. Bayle lader en Dialog finde Sted mellem den theologiske Monist Melissos, der hylder det ovennævnte aprioriske Princip, og Zoroaster, som antyder, at ogsaa et dualistisk Princip er muligt a priori, men som i sin Argumentation indskrænker sig til at bekæmpe sin Modstander paa Erfaringens Grund. Han opfordrer ham til at forklare Menneskets aposteriorisk givne Slethed ud fra sin Antagelse af eet Princip. Forældre, siger Zoroaster, sørger for, at deres Børn ikke gør en skadelig Brug af de Gaver, de har faaet. Vilde da ikke Gud bestemme Menneskets Evner til det gode? I Følge Zoroaster kunde

<sup>3</sup> De her givne Antydninger stammer fra et planlagt litteraturhistorisk Arbejde om den romantiske Titanisme i det 19. Aarhundrede.

Forfatteren har ikke haft Adgang til Vaclav Cerny, *Essai sur le Titanisme dans la poésie romantique occidentale* (1935).

man hypothetisk antage alles Krig mod alle for den oprindelige Tilstand, hvor to Principer strides i en forvirret og uindskrænket Kamp for først senere at forliges i en roligere Verdensorden, idet der anvises det slette og Lidelsen deres retmæssige Plads. Men en saadan Hypothese afviser Bayle (i al Fald paa Papiret), fordi den strider mod Skriften. Vil man nu hævde, at det onde ikke kan komme ind i Verden ved et al godt Princip, saa skal der dertil blot svares, at det onde er en Kendsgerning og følgelig ogsaa har været muligt. De orthodoxe skulde hellere trække sig tilbage til Guds Ord som deres sikre Fæstning. »Cela est arrivé, donc cela ne répugne point à la sainteté et à la bonté de Dieu . . . Il vaut mieux croire et se taire.«<sup>3a</sup> Kun paa Troens Grund er det i Følge Bayle muligt at værges sig mod Manichæismen; og med Tro mener Bayle (i Modsætning til Leibniz) Anerkendelsen af det, som ikke blot ligger udenfor, men som modsiger den menneskelige Fornuft i det dennesidige.<sup>4</sup>

Polemisk mod Leibniz og i Overensstemmelse med Bayle er ogsaa Voltaire, naar han i *Candide* (1759) lader en af sin Romans Personer (Martin) fremsætte Læren om to Principer. Skønt forfulgt som Socinianer vil Martin hævde, at han er Manichæer. Han fører gerne Samtaler om Forholdet mellem Lidelsen (le mal physique) og det slette (le mal moral) og han ser det ondes Indflydelse overalt. I sin Formodning om, at Gud har overladt Verden til et ondt Væsen, gaar han saa vidt, at han ganske benægter det gode i Verden. Da der imidlertid under *Candides* Drøftelse med ham foregaar en Søkamp for deres Øjne, og gode og onde drukner mellem hinanden, indrømmer han dog, at de ondes Død er en berettiget Begivenhed, og udtaler, at mens Gud har straffet de onde, har Djævelen druknet de gode.<sup>5</sup>

I England bliver med Byron og Shelley denne kosmologiske Dualisme Genstand for særlig Opmærksomhed, og de to Digteres Værker udviser en Mangfoldighed af Standpunkter.

I *Prometheus* (fra 1816) skildrer Byron Titanen som den, hvis Medlidenhed med de dødeliges Ulykke har bragt ham selv Lidelse. Hans Forbrydelse er at have vist Godhed, og han straffes af en Magt, der beskrives som en ond og blind Skæbne:

<sup>3a</sup> Se art. Pauliciens, remarque E.

<sup>4</sup> Se Leibniz, Discours de la conformité de la foi avec la raison. § 63. <sup>5</sup> *Candide*, ch. 20.

» . . . *the inexorable Heaven*  
*And the deaf tyranny of Fate,*  
*The ruling principle of Hate,*  
*Which for its pleasure doth create*  
*The things it may annihilate«.*

Ogsaa i Manfred (1817) hævdes to Principer. Ahriman, »the Captive Usurper« er befriet af sine Baand og igen Hersker. Han raader over Jorden og paafører alt det, som lever, Smerte:

»*To him War offers daily sacrifice;*  
*To him Death pays his tribute; Life is his,*  
*With all its infinite of agonies –*  
*And his the spirit of whatever is«.*

Men Hovedpersonen er her ikke prometheisk; Manfred erkender sin Skyld og nægter at tilbede Ahriman, da han stedes for denne. Tværtimod fordrer han, at Ahriman skal knæle for Gud, og han vil i saa Fald knæle ved hans Side. Manfred søger ikke derfor den guddommelige Naade. Han fortvivler om Tilgivelse, thi ingen Straf kan retfærdiggøre den, der selv har fældet Fordømmelse over sin Sjæl. Hans Skyldbevidsthed er »remorse without the fear of hell. But all in all sufficient to itself«. Manfred vil heller ikke befries for sin Lidelse (han vil ikke bytte sit Liv med noget menneskeligt Væsen), han ønsker Forglemmelse, og Selvforglemmelsen vil han opnaa ved Magiens eller Selvmordets Hjælp.

I Dramaet Cain, A Mystery (fra 1821) indføres to kosmiske Magter, der begge er onde, saa sandt som de begge sætter sig ud over Forskellen paa godt og ondt. Skønt Lucifer anstiller sig venligsindet mod Kain, tilskynder han ham til ondt. Lucifer vil ikke gøre godt mod Menneskene, siger han til Kain, fordi de ikke er hans Skabninger. Med Hensyn til Gud er det Kains Anfægtelse, hvorledes Lidelsen kan være til i den Verdensorden, hvor det algode Væsen hersker almægtigt. Han afviser som en Forargelighed Adams Forklaring, at det onde er blevet til for at muliggøre Forbedring og Fuldkommengørelse. Overhovedet forekommer det menneskelige Liv ham en Forbandelse, siden det sammenkædes med Døden. Han aner-

kender over for Lucifer, at Guds Gerninger er onde, og Lucifer stiller ham værre Tilskikkelser i Udsigt. I en kosmologisk Udredning fortæller Lucifer om de to Principers Forhold til hinanden og til Menneskeheden: Lucifer og Jehovah er Brødre, der strides om Magten. Vel har Jehovah sejret, men Lucifer anerkender ikke sin Sejrrherre. Deres Kamp vil fortsætte i al Evighed, thi de er begge udødelige og uforsonligt hadefulde. Naar en af dem sejrer, da vil han kalde sig selv og sine Gerninger for det gode og Modstanderen for ond. Men Mennesket har fra Kundskabens Træ faaet Viden om, hvad der i sig selv er godt eller ondt. Denne Viden (Fornuften) opfordrer Lucifer Kain til at bevare.

Kain beviser sin Uafhængighed af de to Magter, idet han afslaar at knæle for nogen af dem, og idet han udtrykker sit Ønske om, at der kun var eet Princip i Verden. Hans Viden om, at Skaberen selv bestemmer Indholdet af Begreberne godt og ondt, er ham til Forargelse.

Den Livstræthed, der kendetegnede den skyldige Manfred, og som kom til Orde i Vers som dette:

» – *my nature was averse from life*«,

findes i endnu højere Grad hos Kain, der ikke anser sig for skyldig. Denne ønsker, at han var forblevet det Støv, han skabtes af. Intet gør ham Døden frastødende, bortset fra hans naturlige Trang til Livet, en Trang, der synes ham foragtelig. I Stedet for Bøn udtrykker han over for Gud sin Apathi med Hensyn til retfærdige eller uretfærdige Straffe og Lidelser. Han tiltror sig hverken at kunne blive retfærdig eller lykkelig. Han beder om, at Gud vil straffe ham eller undlade at straffe ham efter Forgødtbefindende: han er kun den, som den almægtige har gjort ham til og magtesløs over for dennes Magtsprog, der bestemmer Forskellen mellem godt og ondt. Efter Drabet paa Abel vil han give sit eget Liv, som han aldrig har ønsket eller glædet sig ved, for at Broderen kan genopstaa.

Byrons Udvikling vil, hvis man sammenligner de her omtalte Værker, tage sig ud som en Tilmærmelse til et monistisk Standpunkt: I Prometheus og Manfred er de to stridende Principer enten onde eller gode, i Cain er begge Principer onde, og dermed al Verdensstyrelse erklæret for ond.

Hos Shelley finder man i første Sang af *The Revolt of Islam* (der udarbejdedes i 1817) følgende Kosmologi: To jævnbyrdige Tvilling-Aander

er, da Liv og Tanke opstod, udsprunget af det væsenløse Intet og bestemt til at dele Herredømmet over alt dødeligt imellem sig. Da Jordens første Beboer staaende ved Randen af Chaos saa to Stjerner, en blodrød Komet og Morgenstjernen (altsaa Lucifer) i Kamp med hinanden, og da Morgenstjernen besejredes og sank i Havet, vendte han sig mod sin Broder og udgød dennes Blod. Hermed havde det onde sejret, og den herskende Verdensmagt, hvis Navn er Legion, sendte Menneskene Død, Forraadnelse, Vanvid, Sygdomme, Gifte, Frygt, Had, Religion og Tyranni. Det godes Aand færdedes i Begyndelsen forhaanet blandt en Menneskehed, der ikke kendte den sande Forskel paa godt og ondt, men kun hvad det onde Princip bestemte som saadant. Siden genoptoges Kampen af den gode Magt, hvorved Jordens Throner bragtes til at vakle.

I Prometheus Unbound (der blev skrevet 1818–1819) skildres ogsaa to Magter. Den herskende Juppiter tilføjer alt Lidelse, saa at endog Jordan lider og frygter ny Lidelse. Pest, Hungersnød og Giftplanter er hans Gaver til Skabningen. Hvis ikke det gode Princip, Prometheus havde sat sig til Modværge, vilde Juppiter have opløst Jordan i Ætheren. Det er Prometheus Bestemmelse at være »the saviour and the strength of suffering man«. Prometheus er i sine Lidelser saaledes blevet gennemtrængt af Kærlighed, at han tilbagekalder den Forbandelse, han tidligere har udtalt mod Juppiter, og denne Tilbagekaldelse begrundes med, at han ikke ønsker Lidelse over noget levende Væsen. Han afventer kun den uopholdelige Gengældelsens Time, da Juppiter skal falde. Det ses, at Shelley her stiller en Magt over de to Principer; men om det er Skæbnen eller Kærligheden, der egentlig behersker Altet bliver ikke klart. Prometheus erklærer, at kun Kærlighedens Forhaabning ikke er forgæves, skønt han andetsteds kan sætte sin Lid til, hvad en uforanderlig Skæbne vil bringe. Demogorgon, den Aand der skal styrte Juppiter, kan kun meddele, at Gud har skabt den levende Verden, og hvad den indeholder, Tanke, Lidenskab, Fornuft, Vilje, Indbildningskraft og poetisk Følelse. Paa Spørgsmaalet, hvem der har skabt Frygt, Vanvid, Anger, Selvforagt, Smerte og Helvedesfrygt, svarer Demogorgon ikke, men udtaler Ordene: Han hersker. Demogorgon formaar kun at give en Række af ufuldstændige kosmogoniske Oplysninger om det onde: Oprindelig bestod der under Saturn en fredelig Tilstand; de

første aandelige Væsener levede vegeoterende som »semivital worms«. Men Saturn nægtede dem deres Ret til Viden, Magt, Indflydelse paa Elementerne, Kærlighed og Herredømme over sig selv. Af Længsel herefter sygnede de hen. Saa skænkede Prometheus Juppiter den Visdom, der er Magt, og gav ham Herredømmet over Himlen med det ene Forbehold, at Mennesket skulde være frit. Under Juppiters Magtudfoldelse fremkom Menneskehedens Lidelser, Sult, Arbejde, Krig og uhyggelige Dødsmaader, der ikke hidtil havde været kendt. Som Lindring for disse Ulykker sendte Prometheus Menneskene Haab, Kærlighed, Selvbeherskelse, Talens Gave, Videnskab og Kunst, og til Straf for denne Godhed maa han selv døje de Lidelser, Juppiter sender ham. Herefter lyder Spørgsmaalet igen til Demogorgon: Hvorfra stammer det onde, siden Juppiter, der selv er Træl, ikke kan være dets Ophav. Igen undgaar Demogorgon et Svar og siger: Den, som tjener det onde, er Træl. Mere kan han ikke meddele, thi den dybeste Sandhed har intet Begreb (»the deep truth is imageless«). Sluttelig henviser han til, at alt, kun ikke den evige Kærlighed, er undergivet Skæbne, Tid, Lejlighed, Tilfælde og Forandring. Det ses, at her er Kærligheden overordnet Skæbnen, men i Stykkets videre Forløb synes det anderledes. Da nemlig Demogorgon kaster Juppiter i Afgrunden, høres hans Anraabelse af Prometheus om Barmhjertighed. Juppiter beraaber sig paa Prometheus som Verdens Herre og fortvivler over, at Demogorgon ikke viser ham den Naade, han ved, han kunde have ventet sig af Prometheus. (Her har Kærligheden følgelig ikke kunnet underlægge sig Skæbnenødvendigheden). Der indtræder nu en almindelig Lyksalighedstilstand, i hvilken alle hæslige og ildesindede Væsener forvandles til fredelige og skønne. Ogsaa Menneskeheden finder Fred. Der er ingen Magtudøvelse, Falskhed, Ukærlighed, Skyld eller Lidelse mere; kun Tilfældet, Døden, Foranderligheden er Mennesket endnu ikke befriet for, men det behersker dem som sine undergivne. Skulde Evigheden igen med usikker Haand fri Slangen, hedder det til sidst, vil Mildhed, Dyd, Visdom, Taalmod være de Tryllemidler, der kan genvinde Magten. Sejren vil tilfalde det gode, naar det i Kærlighedens Aand modsætter sig Magt:

» – to hope till Hope creates

*From its own wreck the thing it contemplates«.*

Trods dette Udsagn har Shelley ikke formaaet at hæve en Modsætning mellem to Principer; den findes i det lavere Plan, hvor Prometheus og Juppiter strides, og den gentages i det højere ved Tveheden Kærlighed og Skæbne.

I Tragedien *The Cenci* (forfattet i 1819) nærmer Shelley sig omend kun antydningssvis til den Opfattelse, som udtrykkes i Byrons *Cain*, at begge Magter er onde. Shelley lægger denne Opfattelse i Hovedpersonens Mund, idet han lader ham føle sig allieret snart med Himlen snart med Helvede under sine ryggesløse Handlinger.

Det skal ikke her drøftes, om Shelley selv troede paa det Verdensbillede, han har fremstillet digterisk. Det vigtige i den nærværende Sammenhæng er, at et saadant Verdensbillede forekommer i hans Værker. Der kan dog i Forbigaaende peges paa, at Læren om de to Principer i hans Prosaskrifter indgaar en Forbindelse med hans skiftende religiøse Anskuelse: I *Noterne til Queen Mab* (1813) og i *Refutation of Deism* (1813) hævdes der ud fra Forfatterens pantheistiske Synspunkt, at den nødvendige Konsekvens af Christendommens og Deismens Gudsbegreb er, at Gud har foraarsaget saa vel det onde som det gode, en Tanke, der forkastes som Anthropomorphisme og som en Mistydning af den verdensstyrende Nødvendighed, der staar over godt og ondt. I *Essay on Christianity* (1815) tillægges der Jesus Troen paa, at Gud som den evige Fjende af Lidelsen og det slette ikke paafører noget Væsen endog den ringeste Smerte; Lidelsen hidrører fra den onde Aand, som har Herredømmet over denne ufuldkomne Verden. En saadan Tro synes paa dette Sted antaget af Shelley selv, og han tænker sig Forestillingen om en algod, men straffende Guddom fremkommet ved en Begrebsforvirring, idet Theologerne har iagttaget Sammenblandingen af godt og ondt i den synlige Verden og forestiller sig Gud i denne Verdens Billede.<sup>6</sup>

Det skal heller ikke undersøges, om Shelley oprindelig er afhængig af

<sup>6</sup> O. W. Campbell argumenterer (i *Shelley And The Unromantics*, p. 283) for, at Shelleys Opfattelse af det onde som et accidens, der kan skaffes bort ved Lutring af den menneskelige Vilje, skal henføres til hans Metaphysik, medens det onde opfattet som en Sygdom, som Verden ikke kan helbredes for undtagen ved et Mirakel, hører hjemme i hans praktiske, særligt politiske Tænkning. Hvis denne Fortolkning er sand, skulde Shelley altsaa have tillagt sine Skildringer af de to Principer kosmisk Virkelighed.



Byron eller omvendt.<sup>7</sup> Tilstrækkelig er en Henvisning til, at en Dualitet af Principer har været et Emne, man talte og skrev om i deres Kreds.<sup>8</sup> Dette bekræftes af den følgende Forfatterpersonlighed.

Thomas Love Peacock, hvem Shelley havde kendt siden 1812, arbejdede i 1816 (som det kan ses af et Brev til ham fra Shelley) paa et Digt med Titlen Ahrimanes. Dets Motto er en Tillempling af Aabenbaringen 12, 12 (»Djævelen er nedstegen til jer og har stor Vrede«) og de Vers hos Sophokles, der siger, at det højeste Gode er ikke at fødes, det næsthøjeste straks efter Fødslen at vende tilbage til Hades (Oidipus paa Kolonos, v. 1225 sq.). Digtet er ufuldendt, men i Peacocks Optegnelser findes en udførlig Plan til det: Helten befries fra et Fængsel af en Dæmon, der derefter anviser ham Forbrydelser, han skal udføre. Han bliver Røver, Mordbrænder og derpaa Fyrste. Han drager i Krig, men en smuk Solnedgang minder ham om en lykkelig, skyldfri Barndom (en Mindelse om Schillers Räuber), dengang han fandt Fred i Dyrkelsen af Ormuzd. Han flygter, men Dæmonen fører ham tilbage. Han sejrer i Krig, bygger et Tempel for Ahriman og byder alle at dyrke denne. Kun en Kvinde adlyder ikke, hun flygter til en Helligdom for Ormuzd, hvor hun aabenbarer sig som en af Ormuzdes Dæmoner, der nu alle bereder sig paa at drage bort fra Jorden og af Lede ved dens Ondskab ganske overlader den til Ahriman. Inden sin Bortgang forudsiger hun, at Ormuzd igen vil gribe Magten.

I 1818 parodierer Peacock den Kosmologi, han havde villet fremstille i sit Digt. I den lystige Roman Nightmare Abbey indføres med let gennemskuelig Maskering Shelley, Coleridge og Byron endvidere under Navnet Mr. Toobad en Okkultist og Astrolog, John Frank Newton, med hvem Shelley havde gjort Bekendtskab i 1812.<sup>9</sup> Denne Newton havde forbundet Læren om to Principer, Ormuzd og Ahriman med sine astrologiske Studier og mente at kunne forudsige en periodisk Skiften af godt og ondt i Verdensaltet.<sup>10</sup> I Nightmare Abbey times der Mr. Toobad en Del ulykkelige

<sup>7</sup> Om Shelleys Indflydelse paa Byron med Hensyn til Skikkelserne Prometheus og Ahriman, se Edmund Blunden, Shelley, p. 136, cf. 133. Om Byrons Indflydelse paa Shelley, se G. Wilson Knight, Lord Byron, Christian Virtues, p. 257-259.

<sup>8</sup> Shelley og hans Hustru roste Byrons Cain som hans ypperste Værk og ansaa det for »en Aabenbaring«, se Edmund Blunden, Shelley, p. 272.

<sup>9</sup> se Blunden, op. cit. p. 105, cf. Nightmare Abbey, udg. af J.-J. Mayoux, Paris 1936, Noter til p. 7 og 19.

<sup>10</sup> se Peacock, Memoirs Of Shelley, ed. Brett-Smith, 1909, p. 30 sq.

og latterlige Hændelser, der bestyrker hans Tro paa, at det onde staa paa Højdepunktet af sin Magt. Han falder af Hesten ned i en Grøft og kommer tilbage til Nightmare Abbey oversmurt med Mudder. Han ser et Spøgelse og styrter sig gennem et Vindue ned i en Voldgrav, hvorfra han fiskes op af to af Herresædets Gæster, som staa rede med Net for at fange Havfruer og Havmænd til deres ichthyologiske Samling. Han fører under alt dette uopholdelig Aabenbaringen 12, 12 i Munden og finder en dyster Glæde i sine Forudsigelser om, at det godes Herredømme ikke vil indtræde i hans egen eller nogen af de tilstedeværendes Levetid.<sup>11</sup>

Vi har set, at der hos Peacock fandtes en Adresse til Die Räuber, og der er da ogsaa Træk af religiøs Titanisme i Sturm und Drang-Litteraturen. I Goethes dramatiske Fragment Prometheus stiller Titanen sig i sin Egenskab af Menneskenes Skaber lige med Zeus; her er dog Skabelseshandlingen opfattet som en Velgerning. I et udeladt Stykke i Schillers Räuber (1781) tager Karl Moor Miltons Lucifer til sit Forbillede.<sup>12</sup> Egentlig Opmærksomhed for det ondes Kosmologi og theologisk Argumentation i Titanismens Aand træffer man imidlertid først hos den Generation, der valgte Byron i Stedet for Goethe som sin aandelige Leder.<sup>13</sup>

Georg Büchner skildrer i Dramaet Dantons Tod (1835) en Kreds af revolutionære Atheister, blandt hvem der argumenteres mod ethvert Guds-begreb ogsaa Pantheismens: Kun naar Verdens Ufuldkommenhed og særligt Lidelsen tænkes bort, siges det, giver Tanken om en Gud Mening: »Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz; nur der Verstand kann Gott beweisen, das Gefühl empört sich dagegen. . . . Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riss in der Schöpfung von oben bis unten«. I Fængslet, mens Danton venter Døden, uddtaler han Ønsket om at maatte finde Ro i Tilintetgørelsen, men en gudløs Qvietisme viser sig for ham som en Umulighed: Der er Hvile i Udslættelsens Intet, hævder han først over for sig selv. Men er i saa Fald dette Intet ikke Gud? Paa dette Punkt fortvivler Danton. Han erklærer sig for Atheist og indser

<sup>11</sup> Om Shelleys overbærende Modtagelse af Nightmare Abbey, se O. W. Campbell, op. cit. p. 47.

<sup>12</sup> se Mario Praz, *The Romantic Agony*, p. 57.

<sup>13</sup> se Steffens, *Was ich erlebte*, Bd. X, 1844, p. 9.

dog, at denne Erkendelse ikke vil kunne hjælpe ham til Hvile, thi han kan ikke tilintetgøres, saa sandt som Noget ikke kan blive til Intet. Han fortvivler derfor om at finde Fred: »Das Nichts hat sich ermordet, die Schöpfung ist seine Wunde, wir sind seine Blutstropfen, die Welt ist das Grab, worin es fault«. Idet nu Danton maa nægte sig en Fortrøstning til Udslettelsens Hvile, en Tro paa Intet, og mens han venter dem, der skal føre ham til Skafottet, faar han det Indfald, at, da Intet endnu ikke er blevet til (»das Nichts ist der zu gebärende Weltgott«), kan der være en anden kosmisk Magt, hvem Menneskeheden er undergivet, og han stiller Spørgsmaalet: »Sind wir Kinder, die in der glühenden Molochs-Armen dieser Welt gebraten und mit Lichtstrahlen gekitzelt werden, damit die Götter sich über ihr Lachen freuen?«

Den Tanke, at Verdensstyrelsen er en Moloch eller en Phalaris genfindes i Novellen Lenz (1835) og i Büchners Breve: »Ach, wir armen schreienden Musikanten! das Stöhnen auf unsrer Folter, wäre es nur da, damit er durch die Wolkenritzen dringend und weiter, weiter klingend wie ein melodischer Hauch in himmlischen Ohren stirbt? Wären wir das Opfer im glühenden Bauch des Perillusstiers, dessen Todesschrei wie das Aufjauchzen des in den Flammen sich aufzehrenden Gottstiers klingt?«<sup>13a</sup>

Hos Karl Gutzkow er den Livsopfattelse fremtrædende, at i Menneskets anelsesløse og magtesløse Stræben vender det gode sig til det onde og omvendt, hvorved Menneskets Begreber om godt og ondt forvirres.<sup>14</sup> I Hamlet in Wittenberg (1835) fremstiller Mephistopheles sig selv som intet andet end Guds egen Kraftudfoldelse, den »Skælven«, der indtræder, naar Gud prøver sin Kraft paa Livet som en Slibesten paa et Stykke Staal. Mephistopheles klæder sig i Guds Kappe og virker for en Sammenblanding af godt og ondt.

I Wally, die Zweiflerin (1835) skildres Forholdet mellem en Atheist og en Kvinde, der ikke formaar at overvinde sit religiøse Behov. Atheisten Cæsar bestemmer Religionen som »Verzweiflung am Weltzweck«: Vidste vi blot, hvilket Formaal alle menneskelige Anstregelser og Lidelser tjener, da vilde al Gudstro være forbi. Paa den anden Side hævder han for sit eget

<sup>13a</sup> An die Braut, Giessen, März 1834. (Se Werke und Briefe, Insel-Verlag, p. 214).

<sup>14</sup> se Gutzkows Meisterdramen hrsg. v. H. H. Houben, 1. Tl., p. 5.

Vedkommende, at en Gud, der skaber lidende Væsener, ikke kan tilfreds-  
 stille den filosofiske Bevidsthed og derfor ikke kan være til. Da Cæsar  
 forlader Wally opdager denne, at hun kun har behøvet Cæsar for at aflede  
 sin Opmærksomhed fra religiøse Anfægtelser. Disse Anfægtelser optræder  
 nu med Styrke og fører til hendes Selvmord. Det som især optager hende,  
 inden hun dør, er Guds Forhold til menneskelig Lidelse. Hun spørger som  
 Cæsar efter Lidelsens Formaal, men hun er ikke Atheist, ser tværtimod  
 i sine Bekymringer et Vidnesbyrd om, at Gud er til. Guds Tilværelse har  
 for hende en saadan Vished, at hun kan bygge hele sin Livsanskuelse paa  
 Forargelse over Gud: »Wir sollen Gott zürnen, heisst das Gebot meiner  
 Weltansicht, welche eine unglückliche ist.«<sup>14a</sup> Mennesket er skabt med Evne  
 til at spørge, og formaar dog ikke at give Svar. I Stedet for længere at  
 tjene Guds ubegribelige Formaal med Verdens Lidelse foreslaar Wally  
 Menneskeheden at udrydde sig selv. Kun saaledes kan Mennesket paa  
 værdig Maade gøre Indsigelse mod det ondes Tilstedeværelse paa Jorden.

Søger man i en omfattende Betragtning af de mangfoldige Meninger om  
 Lidelsens Kosmologi, der er gennemgaaet, at paavise en Udvikling fra  
 Bayle til Gutzkow, saa kan denne søges i Tendensen fra Dualisme til  
 Monisme, fra Antagelsen af et godt og et ondt Princip til Antagelsen af,  
 at al Verdensstyrelse er ond, fra delvis Forargelse til almindelig Forargelse.

### Kierkegaards Kendskab til Titanismen

Bevidsthed om Titanisme som et Tidens Tegn er ikke tydelig hos  
 Kierkegaard. Den forekommer saaledes ikke i hans Kulturkritik i En  
 Literair Anmeldelse. Kierkegaard er imidlertid ikke ubekendt med de  
 paagældende Forfattere. Bayle kender han fra Leibnizes Theodicee, og  
 der henvises i IV C 29 til Artiklen Manichéens, som han kan have læst i  
 den tyske Oversættelse, der fandtes i hans Bogsamling (Ktl. Nr. 1961).  
 Byrons Cain finder han omtalt i 1836 (I C 99, p. 272), og i Enten – Eller  
 viser han sig fortrolig med Byrons Don Juan og andre Digte. I Bogsam-  
 lingen findes en tysk Oversættelse af Byrons samlede Værker fra 1839  
 (Ktl. Nr. 1868). Af Shelley erhverves første og anden Levering af en

<sup>14a</sup> p. 222-223.

komplet tysk Oversættelse den 20. December 1843, tredje Levering 29. Juli 1844 (se V A 89). I Begrebet Angest sammenstilles Shelley med Shakespeare og Byron som dæmoniske Digtere,<sup>15</sup> der lader »de forfærdeligste Ord . . . lyde op fra Ondskabens Afgrund« (IV, 2. Udg., p. 440), og i et Udkast til Begrebet Angest vil Kierkegaard benytte Skildringen i Cenci af den forbryderiske Fader, der skilles fra Livet af sine Børn, som et Eksempel paa Slægtsforholdets Angstsmitte (V A 104).

Men Hensyn til Prometheus Unbound dadler Kierkegaard Shelley, fordi han lader Prometheus indtage den Plads, der i christen Kosmologi tilkommer Satan. Kierkegaard siger: »Prometheus er reen, ophøiet, ikke fordærvet og fordærvende som Satan. Det er sandt, men Ulykken er en ganske anden: Ligeoverfor Gud at tænke en saa berettiget Idee som Prometheus. Vel er Satan stor, men hans Fordærvethed gjør netop, at man kan tænke ham sammen med Gud« (V A 89). Dette er Kierkegaards Kritik af Titanismen og dens Begreb om uskyldig Lidelse. Hvorledes han i Stedet ønsker Lidelse opfattet, skal omhandles i næste Afsnit.

## Om Kierkegaards Opfattelse af Lidelse

### I

Først skal der her tales om det Begreb, Johannes Climacus gør sig om Lidelse. Dertil skal senere knyttes nogle Bemærkninger ud fra Kierkegaards andre Værker og hans Papirer.

Johannes Climacus forkaster Forsøgene paa at opstille en Theodicee. Ligesom A erklærer, at »det bedste Bevis, der føres for Tilværelsens Jammerlighed, er det, der hentes fra Betragtningen af dens Herlighed« (I, 15), og ligesom det unge Menneske i Gjentagelsen misbilliger »Bysnak og Rygter om Styrelsens Retfærdighed, opfundne af menneskelig Viisdom, udsprede af Kjellinger og Halvmænd« (III, 259), saaledes advarer Johannes Climacus mod den haabløse Opgave at paavise det godes Herredømme i Naturen og Historien: »Ligger det maaskee lige for Næsen at see Viisdommen i Naturen, Godheden, eller Viisdommen i Styrelsen? Møder ikke

<sup>15</sup> Det maa erindres, at de titaniske Digtere ikke er dæmoniske i Kierkegaards Forstand, for saa vidt som de meddeler sig. Til det dæmoniskes Begreb hører hos Kierkegaard Indesluttethed.

her de forfærdeligste Anfægtelser, og er det ikke umuligt at blive færdig med alle disse Anfægtelser?» (IV, 235).

Det Middel, Johannes Climacus foreslaar mod saadanne Anfægtelser, er den enkeltes Besindelse paa sig selv. Kun ved ethisk Selvbesindelse kommer der Mening i Verdenshistorien.

Kimen til den religiøs-subjektive Theodicee, der udvikles i Uvidenskabelig Efterskrift, foreligger i en Optegnelse vedrørende Kierkegaards Læsning af Leibniz (IV C 33). I Striden mellem Bayle og Leibniz forkaster Kierkegaard den sidstes Antagelse af, at Guds Formaal er Helhedens Vel.<sup>16</sup> »Dette er Taabelighed« siger Kierkegaard »thi er der et eneste Menneske, der har gyldig Grund til Klage, saa hjælper Universet ikke«. I Spørgsmaalet om Lidelsens Forklaring henviser Kierkegaard den spørgende til dennes egen Syndsbevidsthed: »Svaret er, at selv i Synden er Mennesket større end om den ikke var kommen, lykkeligere; thi selv hans Splid har et mere at betyde end den umiddelbare Uskyld«. Hvad der her under Betegnelsen Synd stilles i Modsætning til umiddelbar Uskyld, optræder i Uvidenskabelig Efterskrift som den »eksistentielle Pathos«, der omfatter væsentlig Lidelse og total Skyld, og stilles i Modsætning til »umiddelbar Pathos«. Om denne Modsætning skal Resten af dette Afsnit handle.

I Uvidenskabelig Efterskrift siger Johannes Climacus, at i Guds verdenshistoriske Theater kan Mennesket som eksisterende ikke være Tilskuer (VII, 143). Den Iagttager, der vil finde Sammenhæng i Verdenshistorien, maa nøjes med det summariske Overblik, der er menneskeligt muligt; men i et saadant Overblik ses ikke det ethiske. Den sammenfattende Betragtning af Verdenshistorien giver Indtrykket af noget uesthisk (VII, 126–127). Dermed vil Johannes Climacus ikke hævde som »Spotterne og de Vantro«, at der i Historien kun sker uesthiske Tilfældigheder og Ubetydeligheder (VII, 133). Det er den menneskeligt ufuldkomne Iagttagelse, for hvilken det ethiske i Historien ikke fremtræder. Anderledes for Guds Bevidsthed: »For Gud er den verdenshistoriske Opfattelse gennemvirket af og med hans Medvirken i det største og det ringeste Menneskes inderste Hemmelighed i Samvittigheden« (VII, 126). »Det Ethiske er i Verdenshistorien, som overalt, hvor Gud er« (127). En Begrundelse af dette Udsagn findes

<sup>16</sup> se Theodiceen, § 122, hvortil Kierkegaard henviser i den omhandlede Optegnelse.

ikke i Uvidenskabelig Efterskrift, men først i Opbyggelige Taler i forskjellig Aand.

Trods Afvisningen af en Theodicee i det menneskelige Plan forbyder Johannes Climacus ikke, at man betragter Historien som ethisk i sin Helhed. Tværtimod tilvejebringer han selv et Forsvar for Styrelsens Retfærdighed, idet han polemiserer mod Historiephilosophien. Denne, hedder det, ser kun en Udvikling fra Generation til Generation og tager ikke Anstød af, at det synes, som om Gud tyrannisk ødsler Myriader af Menneskeliv. »Betragteren skimter verdenshistorisk kun Generationens Farvespil, ligesom Silde-Stimens i Havet: de enkelte Sild er ikke stort værd« (VII, 144, cf. 335). I Stedet ønsker Johannes Climacus Historien i sin Helhed betragtet i Lyset af den enkeltes ethiske Selvudvikling: Anses det for den højeste menneskelige Opgave at blive subjektiv, saa opleves Historien ikke som Styrelsens ødsle Ligeegyldighed over for Individerne, thi, om der end findes utallige Mennesker i Historien, har hver enkelt som Opgave at blive subjektiv (VII, 144–145). Den enkeltes Selvudvikling bliver efter denne Opfattelse Historiens Formaal i al Fald for den menneskelige Bevidsthed. Johannes Climacus ønsker imidlertid kun Historien betragtet saaledes i sin Helhed; en Betragtning der gaar ud over denne almindelige Sandhed og vil forklare Udviklingens Gang i Enheltheder, er uethisk eller ethisk irrelevant og tilkommer Gud (145). Idet Johannes Climacus saaledes indskrænker sit Anliggende, bliver der visse Foreteelser, som han ikke ønsker at gøre Rede for. Dels de Mennesker, der afslaar at paatage sig den Opgave at blive subjektive. Deres apathiske eller trodsige Holdning til Verdensstyrelsen betegner Kierkegaard andetsteds som hedensk Trøstesløshed eller trodsig Fortvivelse (X, 107–108, XI, 205–207). Dels Lidelsen i Naturen. At Lidelsen er kommet ind i Naturen ved Syndefaldet, anerkender Kierkegaard som et Dogme (IV, 25–26), og i Samklang med Romerbrevets Ord om Skabningens Forlængsel finder han i Naturen »en Medinteresseerthedens Zittren«, der knytter den til Mennesket (IV, 363). Men han gaar ikke nærmere ind paa dette Emne, der som det ses af Heibergs Nye Digte og Martensens Anmeldelse deraf, meget optog Tiden, og om hvilket han selv havde megen Læsning (V B 53, 18). Kierkegaard siger dog et Sted, at Fuglens og Liljens Lidelse er den mindst mulige, fordi

de tier i deres Smerte og ikke ved utaalmodige Overvejelser om Lidelsen gør denne værre (XI, 23–25). Maaske mener Kierkegaard som Hegel, at Dyret »an sich« er eet med Gud (se Phil. d. Gesch., Werke, Bd. IX. p. 391). Det kunde synes saa, naar han i sin Skildring af Naturens ubetingede Lydighed siger: »Fuglen lyder Gud saaledes, at det dog er tvivlsomt, om dette ikke er Eet med at være selvraadig« (X, 109). For en saadan Naturbetragtning falder Anstødet ved Dyrets Lidelse bort.

Hvilken Betydning faar nu den menneskelige Lidelse i den religiøs-subjektive Theodicee hos Johannes Climacus? Det kunde ventes, at al Lidelse vilde blive tolket som Prøvelse, som Vejledning til det at blive subjektiv. Men saa simpelt forholder det sig ikke.

I Følge Johannes Climacus er det egentlige og højeste menneskelige Behov Salighedsbehovet: »I det pathetiske Forhold til en evig Salighed culminerer et Menneskes Lidenskab« (VII, 374). I dette Forhold handler Mennesket »existentielt-pathetisk«, ikke »æsthetisk-pathetisk«. Det vil sige, at Mennesket lader sin Pathos omdanne sit Liv absolut (376); følgelig kan Saligheden ikke eftertrages tillige med andet ønskværdigt (380–381). Til denne Omdannelse udkræves en Resignation, der afstaar fra ethvert Ønske i Endeligheden (384, 383), og som er til Stede i ethvert af Livets Øjeblikke (390).

I Lyset af denne Omdannelse ændres Begrebet Lidelse.

Det umiddelbare Menneske (og dermed menes enhver, der tilfredsstiller Behov, som ikke er Behov for Retfærdiggørelse) er væsentligt lykkeligt (423). Al Ulykke kommer til det udefra, og det fornemmer Ulykken, men fatter den ikke, forstaar ikke den højere Betydning af Lidelse (423). Den æsthetiske Livsanskuelse tolker Ulykke som Hændelse, og ingen Digter kan, da han staar paa et æsthetisk, umiddelbart Standpunkt, grunde sin Livsanskuelse paa Ulykke (424). Johannes Climacus forestiller sig den Klage, et umiddelbart Menneske, en »Digter-Existent« vil lade høre i sin Dødsstund: Digteren vil ønske at afkaste sit syge Legeme og erstatte det med et nyt, thi alene Legemet anser han for lidende og sygt, Aanden derimod for sund. Denne Lidelse, siger Johannes Climacus, er, hvor længe den end maatte vare, ikke væsentligt vedvarende, thi Digteren vil afkaste den som noget tilfældigt, der ikke angaar ham egentligt (435–436). Væsent-



lig Vedvaren faar Lidelsen først ved sin Betydning for det religiøse Liv, og først det religiøse Liv kan afskaffe, hvad der hos Digteren og den umiddelbare er »en fruentimmeragtig Vrælen i Øieblikket, der er glemt i næste Øieblik« (433).

Al religiøs Handling, al religiøs Inderlighed kendetegnes ved Lidelse, ved Smerte over, at Individet ikke formaar at skabe sig selv om (422–423), over at det som umiddelbart Menneske intet formaar i sit Forhold til Gud, men er et Intet for Gud (450). Lidelsens Betydning er at bringe den umiddelbare til at afdø fra sin Umiddelbarhed (450). Lidelsen vedvarer, saa længe den religiøse lever, ja selv om en religiøs skulde have mægtet at afdø, vil den vedvare, saa sandt som han stadig er adskilt fra sin evige Salighed. Gennem hele hans Liv er den en Sikkerhed for, at Forholdet til en evig Salighed stadig bestaar (450, 432–433, 443). Den maa derfor betegnes som væsentligt vedvarende (435). For Religiøsiteten er Lidelsen det væsentlige (424), den »aander i Lidelsen« (426).

Denne væsentlige Lidelse kan aldrig opleves som ren Glæde. Det kunde synes, som om den religiøse maatte være glad over den Lidelse, hvoraf hans Forhold til en evig Salighed afhang, glad i sin Bevidsthed om, »at Lidelsen betyder Forholdet«. Men en saadan Glæde formaar et Menneske ikke at føle, »thi at være i Existentens er altid noget generende«. Kunde et Menneske ved en Viden om sit Forhold til en evig Salighed sætte sig ud over den Lidelse, som kommer af, at han ikke er i Saligheden, saa havde han dermed hensat sig i Saligheden og omdannet sig selv »fra en Existerende til en Evig« (441–442). Den religiøse, der ikke længere lider væsentligt, er ikke længere religiøs, om han saa er en Martyr (443).

Johannes Climacus opkaster i denne Forbindelse et psykologisk Spørgsmaal: Er det muligt for en eksisterende at »gjøre den dialektiske Omsætning, hvorved Lidelsen omsættes til Glæden«? Han besvarer dette Spørgsmaal med, at en fuldkommen Forklarelse af Lidelsen i Glæde, en »Glædens Fuldkommenhed« er menneskeligt umulig (442). Hermed er imidlertid ikke udelukket, at der kan bestaa en blandet Følelse. Det maa paa dette Sted fremhæves, at for Johannes Climacus er Salighedsbehovets Lidelse sandsynligvis en blandet Følelse, og for at vise dette skal der dvæles ved

den Betydning Forestillingen om en blandet Følelse iøvrigt har for Kierkegaard.

Blandede Følelser er et Yndlingsthema hos Sibbern, hvis Gennemgang af Psychologien Kierkegaard fulgte i 1830–31.<sup>17</sup> I de mange Udgaver af sin Psychologi behandler han Emnet udførligt, mest indgaaende dog i den første.<sup>18</sup> Sibbern lægger Vægt paa, at der ikke maa tænkes paa en Vekslen af Lyst og Ulyst, men paa »en eneste Totalfølelse«, hvori Lyst og Ulyst er forenet. En saadan Forening sker, naar noget er behageligt i een Henseende og ubehageligt i en anden. Som Exempel nævner Sibbern al Tilfredsstillelse af Behov; den der tørster og derfor drikker, kan ikke lække sin Tørst, naar han ikke længere er tørstig. Hvis Savnets Ubegag forsvinder, saa ophører ogsaa Vederkvælgelsens Begag. Lyst og Ulyst virker sammen »i eet Moment«. Et andet Exempel er Rørelse. Her foregaar der »en Standsning i Livets frie Yttring . . . i en lavere jordisk Henseende«, samtidig med at »vor højere Naturs ædlere Yttringer og Følelser just næres og plejes ved den fortsatte Medvirkning af noget, der er sandseligt nedslaaende«; man kan opbygges ved sine Taarer over det sørgelige. Men i Rørelsen finder der ikke en endelig Udjævning af Modsætninger Sted som ved Tilfredsstillelse af Behov; »Modsætningen imellem vor højere og vor lavere Natur« bestyrkes og bevares tværtimod i Rørelsen. Denne Modsætning mellem højere og lavere Livsytring betragter Sibbern som nødvendig for det højeres Trivsel, han mener, »at det jordiske i os netop fortfarende maa føle sig nedtrykket eller endog smertelig afficeret, for at en dyb Livsytring af ganske anden Art kan bryde frem i fuld Styrke, uden dog ligefrem at ophæve hiin«. I de forskelligste Tilfælde kan det ubehagelige og lavere fremkalde og nære en højere og behagelig Følelse: Legemlige Lidelser kan fremme »Taalmod og Gudshengivenhed« eller »en vis aandelig Opvækthed og Munterhed«. Endog Samvittighedsnag kan virke i denne Retning, og selv Syndsbevidstheden kan nære »Følelsen af Delagtigheden i Christi Forsoning«. I de hidtil nævnte Tilfælde næredes det behagelige af det ubehagelige. Det modsatte kan ogsaa opleves: den sikre Forventning

<sup>17</sup> V. Ammundsen, S. Kierkegaards Ungdom, p. 78-79.

<sup>18</sup> Menneskets aandelige Natur og Væsen, første Del, 1819, p. 280-291.

om noget glædeligt kan blive ulideligt pinagtig uden dog ganske at undertrykke det glædelige i Forventningen.

Den blandede Følelse, som Kierkegaard, efter hvad Frithiof Brandt har godtgjort,<sup>19</sup> kendte i sit eget Sjæleliv i Form af en Blanding af Begær med Angst, ses altsaa at have faaet en theoretisk Behandling hos hans Lærer og Ven, Sibbern, og Kierkegaard selv har udnyttet Foreteelsen religionspsykologisk paa ejendommelig Maade.

Johannes Climacus ved, at Skyldbevidsthed kan være baade lindrende og nagende »paa eengang«, lindrende, fordi den tilkendegiver, at Subjektet var frit, da det paadrog sig Skyld (VII, 524). Der findes ogsaa i Uvidenskabelig Efterskrift i Udviklingen af, hvorledes det endelige gennemtrænges af (»sættes sammen med«) det religiøse, en Skildring af den Sjælstilstand, der alene kan gøre en verdslig Forlystelse (en Udflugt til Dyrehaven) religiøst forsvarlig. Et Kendetegn er, at Følelsen er blandet: Adspredelsen maa ikke søges »med Umiddelbarhedens Lyst« (VII, 486), men den skal dog vedblive at være en Adspredelse (484–485, 487). Samme Holdning kendetegner Troens Ridder i Frygt og Bæven. Mens en tragisk Helt resignerer i timelig Ulykke og trøster sig med sin Overbevisning om dog at være elsket af Gud (III, 97) saa formaar Troens Ridder at bevare de timelige Ønsker selv efter den fuldstændige Resignation. Han bevarer alle timelige Glæder, forlyster sig som »en Kræmmersjæl« (III, 102) og glæder sig til de Bordets Nydelser, som hans Hustru vil berede ham (102). Han har resigneret uendeligt, »og dog smager Endeligheden ham fuldt saa godt som den der aldrig kjendte noget Høiere« (103). Det som Johannes de silentio erkender for Trosridderens Fortrin, og som han ikke tør tiltro sig selv, er Evnen til »at concentrere hele Tanke-Operationens Resultat i een Bevidstheds-Akt« (105); de timelige Ønsker »bøies indefter, men er derfor ikke tabt, heller ikke glemt« (106); samtidig bevares ogsaa Resignationen (107). Denne Kraft til at fastholde Ønsket efter at have opgivet det (81) er Troens Kraft til at gribe det absurde, den logiske Modsigelse mellem timelig Mulighed og timelig Umulighed (109). Denne »mystiske Svæven« (112), som kun Troen kan holde sig i ved sin Fornægtelse af Forstandens Krav

<sup>19</sup> se Theoria, 1935, p. 98-102. Cf. Dansk Teologisk Tidsskrift, 1953, p. 222-223, hvor det fremhæves, at Vigilius Haufniensis opfatter Angstens Tvetydighed af Dragning og Frastød som fællesmenneskelig.

om Modsigelsesfrihed, medfører psykologisk set en blandet Følelse: Resignation er i Følge Johannes de silentio Smerte (112), og han udelukker som foragtelig den Resignation, der har dødet Begæret ved at sløve »Smertens Piil« (113). Denne Smerte kan Johannes affinde sig med, den er hans »Modsætning til Existenten«; men han formaar ikke at opleve denne Modsætning som sin »skønneste og tryggeste Harmoni« med Existenten. Lidelsen i hans Resignation er med Henblik paa det timelige ublandet. Troens Ridder derimod, der har givet Afkald paa den elskede og dog tror at kunne forenes med hende, har en blandet Følelse, idet han magter »at leve glad og lykkelig hvert Øieblik i Kraft af det Absurde, hvert Øieblik see Svæddet svæve over den Elskedes Hoved, og dog ikke finde Hvile i Resignationens Smerte, men Glæde i Kraft af det Absurde« (113). Udtrykt paa Sibberns Maade: Noget ubehageligt »fremkalder og nærer« det behagelige.<sup>20</sup> (Ogsaa hos Anti-Climacus advares mod den Resignation, der ikke vil vide af det timelige. Ligesom det er Fortvivlelse ikke at kunne give Afkald paa et jordisk Ønske, saaledes er det ogsaa Fortvivlelse »ikke at ville haabe paa Muligheden af, at en jordisk Nød, et timeligt Kors kan hæves« (XI, 205–207)).

Det kan paa dette Grundlag med Rimelighed antages, at Johannes Climacus i den væsentlige Lidelse ikke ser en Tilstand af ren Ulyst, men en Følelse af Glæde ved Forventningen om evig Salighed, en Glæde, der dog ikke ganske fortrænger den samtidigt oplevede Følelse af Ulyst ved at være stedt i det timelige.

I sin fortsatte Udredning om den væsentlige Lidelse hævder Johannes Climacus, at den ikke maa forveksles med Smerten ved en eller anden enkelt Ulykke. Den religiøse fordrer ingen enkelt Ulykke og i Særdeleshed ingen udvortes Ulykke, thi saa er hans Forhold til Lidelsen igen blevet æsthetisk (424–425). Sjælsstyrke til at holde ud i enkelte svære Lidelser

<sup>20</sup> Man erindres om, at denne religionspsykologiske Udredning kun omhandler det emotive i Troen. Det er ikke Forstandens Korsfæstelse, det absurde, men den ledsagende Følelse, der staar til Drøftelse her.

Blandede Følelser er i Følge Kierkegaard stærkere og rigere: »Blandingen« vil . . . betyde Intensiteten, thi jo større Blanding i Enhed desto intensivere, jo flere Modsigelser og dog Harmonie jo rigere« (VIII 1 A 679). Ikke des mindre betragter A blandede Følelser (f. Ex. at »den Melancholske har meest comisk Sands«) som en Ufuldkommenhed: »Det er overhovedet Ufuldkommenheden ved alt Menneskeligt, at først gennem Modsætning eier man det Attraede« (I,5). (Ogsaa Sibbern antog som set Attraa for en blandet Følelse).

findes ogsaa hos Hedninger som f. Ex. hos Scævola, og de Smerter, som Martyrerne formaar at glæde sig ved og takke Gud for, er ikke deres væsentlige religiøse Lidelse. Al Lidelse, som indebærer Tryghed i Gudsforholdet, er »æsthetisk-dialektisk«, ikke religiøs (442, 443). Ingen tør erklære et Menneske for irreligiøst, fordi der ikke indtræffer Ulykker i dets Liv (443), tværtimod vil den i verdslig Henseende helt lykkelige tydeligst fremtræde som religiøst lidende (428).

Den umiddelbart oplevede Lyst og Ulyst ses saaledes at være aldeles indifferent for Religiøsiteten. Om Lyst er et Gode og Ulyst et Onde, derom har den religiøse ikke Lov til at dømme. En Skuespiller kan ikke takke Gud for det Bifald, der bliver ham til Del, lige saa lidt som han bør oprøre sig mod Gud, hvis han bliver udpebet (436). Religiøst set er der ikke lykkelige og ulykkelige, men kun lidende (426) og ligeligt lidende i deres magtesløse Forhold til Saligheden (428). Den religiøse Lidelse er »det høieste Livs Form« og »høiere end al Lykke, og en anden end al Ulykke« (434). Det religiøse har sejret over »den Spøg om Lykke og Ulykke« (428). Dette udtrykker Humoristen, naar han spøgende erklærer sin hele Velfærd for beroende paa et ubetydeligt Ønskes Tilfredsstillelse, f. Ex. en ny Klokkestreng. Hermed hæver han Distinktionen mellem Lykke og Ulykke »i en høiere Galskab« og betegner alle som lidende (438).

Men fordi den umiddelbare Lidelse er Religiøsiteten ligegyldig,<sup>21</sup> er Religiøsiteten ikke den umiddelbare Lidelse ligegyldig: Religiøsitetens væsentlige Lidelse er Trøstemidlet for den umiddelbare Lidelse. Allerede i Ethiken, siger Johannes Climacus, gælder det, at Lidelse afhjælpes ved ny Lidelse: »Naar en æsthetisk Lidende ømmer sig og søger Trøst hos det Ethiske, saa har dette jo rigtignok Trøsten – aber det gjør først den æsthetisk Lidende endnu mere lidende end han var før. . . En æsthetisk Lidende, om han end ømmer sig nok saa meget, kan meget godt komme til at lide

<sup>21</sup> I denne Forbindelse maa paapeges, hvad Johannes Climacus ikke omtaler, men hvad Kierkegaard vidste af personlig Erfaring, at en Smerte, der har sin Rod i noget timeligt, kan erfares som en Opvækelse af eller en Paamindelse om Salighedsbehovet. I Fire Opbyggelige Taler fra 1844 har Begrebet Pælen i Kødets dobbelt Betydning. Der menes baade Smerten over ikke at være i Saligheden (V, 126) og den enkelte, maaske ubetydelige Smerte, der »særligen« kan opfattes som Pælen i Kødets (V, 136). Med andre Ord, en enkelt Smerte kan opleves som forbundet med og henpegende paa den væsentlige Lidelse.

endnu mere, og naar han saa sender Bud efter det Ethiske – ja, saa hjælper det ham først af Dynen i Halmen, saa han tilgavns faar Noget at skriges for – og da først hjælper det« (418–419). Den samme Fremgangsmaade skal finde Anvendelse i det opbyggelige Foredrag, Præsten skal henvende sig til den umiddelbart lidende og »strengt ramme Enhver, der kun vil sørge over Ulykken og kun vil høre den Trøst, at Ulykken vel forsvinder igjen, thi en Saadan vil egentlig undgaae det Religieuse« (428). Præsten skal i sin Henvendelse til det umiddelbare Menneske, til den »ønskende Individualitet« bibringe denne en Opfattelse af, at al Lykke og Ulykke kun er Spøg, han skal »i religiøs begejstret Forvisning om Lidelsens Betydning for det høieste Liv . . . lære ham at smile af al Ønskets Higen, og lære ham at opløfte sig over det nægtede Ønskes Smerte – ved at forkynde større Lidelser« (429).

Denne Tanke om Opløftelse over Smerte ved Hjælp af Smerte medfører, at den højere Lidelse ligesom skal gennemtrænge den lavere. Gennemføreligheden af denne religionspsychologiske Anvisning beroer paa det velkendte Forhold, at Bevidstheden om en Smerte kan fortrænges af en stærkere Smerte.

Med sit nye Lidelsesbegreb fjerner Johannes Climacus det Anstød, som en hvilkensomhelst umiddelbart oplevet Ulyst kan forvolde. Men dermed er ikke afgjort, at dette nye Lidelsesbegreb selv er berettiget. Den Mulighed for Anstød fjernes ved en ny Henvisning til ethisk Selvbesindelse: Johannes Climacus danner Begrebet total Skyld.

Johannes Climacus stiller det Spørgsmaal, om Mennesket kan tillægge Skaberen eller de bestaaende Existensvilkaar Skylden for sin Existens. Et saadant Menneske vilde være uskyldigt, og dets Skyldbevidsthed vilde kun være en lidelsesfuld Tilstand, ikke et Kendetegn paa Skyld. Men det Menneske, der forsøger at undskylde sig selv saaledes, har allerede dermed betegnet sig selv som skyldigt, thi ingen uskyldig vælter Skyld fra sig, da han slet ikke ved, hvad Skyld er. Den der undskylder sig, kan være uskyldig i enkelte Forseelser, men han er væsentlig skyldig (VII, 518–519).

Ligesom i Begrebet Angest Individet kun faar at vide, hvad Synd er, ved selv at synde, saaledes kan her den skyldige kun have sin Viden om Skyld fra egen Skyld.

Denne Skyld kalder Johannes Climacus for væsentlig Skyld (519), Bevidstheden om den er det afgørende Udtryk for, at et Forhold til en evig Salighed er til Stede (523), og en saadan Bevidsthed kan kun fremkomme i Forholdet til en evig Salighed, thi kun i dette Forhold hævdes Skyldens livsvarige Vedvaren, dens »evige Erindring« (523). Denne Skyldbевидsthed opstaar, idet Individet erkender, at det har anvendt Tid til Overvejelser, inden det begyndte paa at omdanne sin Tilværelse som krævet af Salighedsbehovets Pathos. Derved er der forløbet Tid, som ikke tjente Helliggørelsen, hvilket er Skyld. Denne Skyld er fællesmenneskelig, da der altid vil behøves Tid blot for at gøre sig Opgaven og Hensigten klar (516–517). At abstrahere fra den totale Skyld er at abstrahere fra det Salighedsbehov, hvoraf den er afledt, og uskyldig Lidelse er derfor religiøst set umulig (524–525). Paa denne Maade godtgør Johannes Climacus, at al Lidelse ogsaa den umiddelbart oplevede Ulyst i højere Forstand, for Gud er skyldig Lidelse, idet den totale Skyld som Grundlaget for Skyld eller Uskyld i enkelte Anliggender erklærer al Existens og dermed al Lidelse for skyldig (519): Selvom et Menneskes Lidelse i borgerlig Forstand er uskyldig, saa er den dog i religiøs Forstand skyldig alene derved, at der bestaar Bevidsthed om Uskyldighed, thi netop Retfærdiggørelsen viser, at Individet har Indsigt i, hvad Skyld er.

Hvorledes opfatter Johannes Climacus den skyldige Lidelse i dens Forhold til Gud? Han taler om den Straf, som det skyldige Menneske maa ønske sig, om den Tanke, der »ligger dybt grundet i den menneskelige Natur, at Skyld kræver Straf« (540), og han anfører Humoristens Længsel efter Barndommen, da Prygl sonede Skyld (542). At sone total Skyld er imidlertid umuligt, det religiøse akcepterer ingen Fyldestgørelse, og Johannes Climacus advarer mod selvgjort Pønitense (532). Den evige Erindring selv, selve den livsvarige Bevidsthed om total Skyld er Menneskets Straf (541). Om denne evige Erindring siger Johannes Climacus, at den ikke er Fortvivlelse, da Fortvivlelse er en Utaalmodighed, en Arrigskab (545). Den totalt skyldbевидste vil altsaa ikke gaa i Rette med Gud.

Ud fra sin Hensigt: at henvise Mennesket til ethisk-religiøs Selvbesindelse maatte Johannes Climacus (hvis han ikke selv vilde blive »theocentriske«) undgaa at begrunde Guds Retfærdighed. Et Blik paa Skyldbегrebet

i Kierkegaards andre Skrifter vil imidlertid vise, at der ved dette Begrebs Hjælp argumenteres for en Theodicee.

## II

Kierkegaard peger flere Steder paa, at Forestillingen om total Skyld kan blive en Anfægtelse. Det ethisk udviklede Menneske vil vel altid, naar det lider, føle sig lindret ved at anse sig for skyldig, thi skyldig Lidelse er Kendetegn paa, at den skyldige Handling var en fri Handling (IV, 429). Men der er Mulighed for Anstød og Fortvivlelse. Skriftens Forudsigelse af Jerusalems Ødelæggelse, hvor gode og onde skal gaa til Grunde mellem hinanden, og Skriftens Udsagn om, at denne Ødelæggelse er Straf, kan blive til Forargelse (II, 367–370). Der kan forekomme en Skyldbevidsthed, der opfatter Ulykker som Straf for Synd og samtidig anser Gud for en Tyran (III, 269–270). Denne Vildfarelse finder Kierkegaard i Samtiden og i Særdeleshed hos Tragediedigteren Grabbe (i hvis Faust und Don Juan de to Hovedpersoner skrider fra den ene uundskyldelige Forbrydelse til den anden, inden de evige Straffe indhenter dem); man har i Tiden Tilbøjelighed til at gøre Individet ansvarligt for alt i dets Liv, hvilket religiøst set er rigtigt, men man vil dog ikke vide af den guddommelige Barmhjerlighed (I, 140–143).

Med disse Anstøds muligheder i Tankerne opstiller Kierkegaard i Opbyggelige Taler i forskjellig Aand en Theodicee, der overskrider de Grænser, som Johannes Climacus havde sat sig. I Uvidenskabelig Efterskrift var Guds Retfærdighed en Konseqvens af Menneskets totale Skyld, og Guds Kærlighed kunde ikke betvivles, fordi Tvivl vilde være Fortvivlelse og en Krænkelse af Salighedsbehovets Fordring. I Opbyggelige Taler meddeler Kierkegaard et Kriterium for Erkendelsen af Guds Kærlighed. Udviklingen heraf former sig som et Brud med Opfattelsen i Uvidenskabelig Efterskrift, et Brud, der dog ikke synes at komme til klar Bevidsthed hos Kierkegaard selv.

Den nye Theodicee findes i den fjerde Tale i Lidelsernes Evangelium (Det Glædelige i, at et Menneske i Forhold til Gud altid lider skyldig).

Kierkegaard fremhæver her følgende Grundsætning som sit Udgangspunkt: »Naar Mennesket i Forhold til Gud altid lider skyldig, saa er det jo i ethvert Øieblik, hvad der saa end skeer, betrygget, at Gud er Kjærlighed«.



Taget for sig selv er denne Tankegang uholdbar. En retfærdig Dommer er ikke nødvendigvis en kærlig Dommer. Kierkegaard tilføjer da ogsaa straks efter: »Eller rettere, saa er det i ethvert Øieblik forhindret at komme ind i den Tvivl, fordi Bevidstheden om Skylden drager Opmærksomheden paa sig« (VIII, 412). Med denne Korrektion falder Kierkegaard tilbage til Standpunktet i Uvidenskabelig Efterskrift, hvor Synsfeltet indskrænkedes til Salighedsbehovets Psychologi, og hvor denne Indskrænkning begrundedes med, at kun Salighedsbehovet opfattet som Selvhensigt gav Historien Mening.

Denne rent psykologiske Begrundelse skyder Kierkegaard imidlertid senere i samme Tale til Side og lader derved sin første Grundsætning, som han tilsyneladende korrigerede, igen komme til Værdighed.

Vil man bevise Guds Kærlighed ved at begynde med Tvivl, hedder det, saa har man allerede dermed afskaaret sig fra at erkende den. Den rette Begyndelse er at blive skyldig for Gud, og naar Skyldbevidstheden er til Stede, da oplever Troen, at Gud er Kærlighed (417). I Skyldbevidstheden ligger nemlig, at der er en Opgave, og at Opgaven er at forbedre sig selv (419); og naar en Opgave er stillet Mennesket, saa har dette Vished om og Sikkerhed for, at Gud er Kærlighed, saa sandt som enhver Opgave implicerer en kærlig Guds Tilværelse: »Baade Troens og Haabets og Kjærlighedens og Taalmodighedens og Ydmyghedens og Lydighedens Opgaver, kort alle menneskelige Opgaver hvile i den evige Vished, hvori de have Tilhold og Medhold, at Gud er Kjærlighed«. (Ordene »Tilhold og Medhold« maa mærkes. De viser, at Kierkegaard her bevæger sig paa erkendelsestheoretisk Grund). Ikke blot Menneskets Liv, men dets Evne til at virke i en Opgave antages at stamme fra Gud: »Fra Guds Hjerte udgaar Livet i det Hele, Livet i Opgaverne. Dersom det er saa, at Skabningen maa døe, naar Gud tager sin Aande tilbage: da er det ogsaa saa, at dersom Gud et eneste Øieblik har fornegtet sin Kjærlighed, da ere alle Opgaver døde og gjorde til Intet, og Haabløshed er det Eneste, som er til« (421).

Hermed har Kierkegaard tilvejebragt det objektive Sidestykke til Subjektivitetens Gudsforestilling. Mens Uvidenskabelig Efterskrift er Religionspsychologi med Udgangspunkt i det Spørgsmaal, Johannes Climacus stiller sig selv: »Hvorledes bliver jeg en Christen?« (VII, 608), saa giver

den Opbyggelige Tale et Erkendelseskriterium: Guds Kærlighed, der er Ophav baade til Menneskets Liv og formaalsbestemte Handling. I Uvidenskabelig Efterskrift stilles Spørgsmaalet om Salighedsbehovets Udvikling og dermed om Gudsforestillingen, Undersøgelsen gaar fra Menneskets Behov til dets Forestilling om Gud; i den Opbyggelige Tale er Retningen omvendt: den virkelige Gud er Ophavet til den menneskelige Erkendelse af hans Kærlighed.

Denne Tanke om Gud som Livets og den menneskelige Handle-Evnes og dermed den egentlige, inderliggjorte Erkendelses Ophav er elementær i Kierkegaards Tænkning.<sup>22</sup>

Med disse Forudsætninger kan Kierkegaard forkaste al Trossvaghed og Vaklen i Spørgsmaalet om den christne Guds ubetingede Kærlighed. Uvished paa dette Punkt hører hjemme i Hedenskabet, siger han, hvor Mennesket aldrig finder Vished, om Skylden er hans egen, eller om Guden er ond. I Hedenskabet er Guden »skummel« (422–423).

Naar Kierkegaard i sin sidste daterede Optegnelse fra 25. September 1855 anslaaer Büchners Phalaris-Thema, formaar han derfor at gennemtrænge Forestillingen om den smerteforvoldende Guddom med sin Bevidsthed om denne Guddoms Kærlighed: Mer end i Englenes Lovsang finder Gud Behag i »et Menneske, der i det sidste Løb af dette Liv, naar Gud forvandler sig som til idel Grusomhed, med den grusomst udtænkte Grusomhed gjør Alt for at berøve ham al Lyst til Livet, dog vedbliver at troe, at Gud er Kjerlighed, at det er af Kjerlighed Gud gjør det. . . Som hvis et Menneske fik den Idee at reise hele Verden rundt for at høre en Sanger eller en Sangerinde som havde en fuldendt Tone: saaledes sidder Gud i Himlen og lytter. Og hver Gang han hører Lovprisning fra et Menneske, hvem han bringer til det yderste Punkt af Livslede, siger Gud ved sig selv: her er Tonen« (XI, 2 A 439).

Netop det Billede, der hos Büchner var Udtryk for den dybeste Forargelse over den ubarmhjertige Gud, anvendes af Kierkegaard som Skildring af den kærlige Guds Virke i Prøvelsen af Mennesket. At Kierkegaard har Mod til at bruge dette Billede, viser hvor fjernt han er fra Anfægtelsen.

<sup>22</sup> Om den samme Tanke i Kjerlighedens Gjerninger, hvor Gud fremstilles som det fælles Ophav for Liv og Tro, se Kierkegaard Selskabets Meddelelser, September 1953, p. 5-9.