

Et møde med perspektiver eller perspektiver i et møde

Martensen hos Baader i München 1835

Af Jørgen Pedersen

Den bayerske bjergingeniør og filosof Franz von Baader (1765–1841; 1807 overbjergråd, 1826 professor i filosofi i München) indtog blandt den romantiske idealismes mange store tænkere en ejendommelig særstilling som en af periodens alsidigste og mest fascinerende skikkelser. I forhold til bevægelsens fællesnævner og til den konventionelle opfattelse af filosofiens opgave og udvikling, som heller ikke denne selv brød med, forbliver der i Baaders tankeform, stil, historiske orientering såvel som i hans aktuelle intentioner også noget irreduktibelt, noget suverænt utilpasset og oprindeligt, ikke uden forbindelse med esoteriske træk; men selv om dette nok er hovedgrunden til, at han aldrig fuldt ud blev eller er blevet anerkendt blandt den tyske idealismes allerførste navne, så var på den anden side hans betydning inden for denne i mange henseender afgørende, inspirerende, tværgående og korrigerende. For den store generation med og omkring Fichte, Schelling og Hegel var han både en lærer og en formidler, en inspirerende kollega, men også en radikal kritiker og et korrektiv. Vigtigt i sidste henseende er den religiøse forankring, der hørte sammen med det originale i hans tænkning, og som uden at reducere dennes filosofiske aspekter tværtimod udgjorde det totale perspektiv, hvori disse udfoldede sig, på naturfilosofiens, antropologiens og erkendelsens såvel som på metafysikkens og teologiens planer. Og i forbindelse hermed gælder det også, at Baader i modsætning til den idealistiske bevægelses hovedtendens, der indbefattede et vel fundamentalt, men også et tvetydigt og kriseagtigt forhold til kristendommen, i hele perioden bevarede en positiv og personlig kristendom, en åbenbaringsstro, uden hvilken han fandt også den religionsfilosofiske tænkning meningsløs, mens han omvendt stærkt kunde bebrejde kirkelige kredse og fromhedstraditioner deres kultur- og tankefjendtlighed. Men var han som overbevist katolik ikke dogmeløs, tværtimod, så var hans tænkning dog udogmatisk og også overkonfessionel; mange af sine vigtigste kontakter havde han i protestantiske kredse og kom da også i slutningen af sit liv, skønt han på mange måder selv var fremtrådt

som en impuls for den teologisk-kirkelige fornyelse, der – som en af de ikke mindst vigtige blandt dennes mange eftervirkninger – fulgte i romantikkens kølvand, under den voksende katolske, ultramontane restauration i visse vanskeligheder med sin kirke, der på hans dødsleje endte med et tilbagekald.

Som romantikerne, der dyrkede de personlige forhold og den indbyrdes udveksling og inspiration, og som rejste meget, men vel med en større horisont og med en dybere fængende kraft end for de flestes vedkommende, havde Baader udover de mange hjemlige også udenlandske kontakter, mindre i det katolske Italien, for samtiden klassicismens såvel som de romantiske forhåbningers land, men mere orienteret mod England, Frankrig, Østrig og Rusland, hvortil han en overgang var på vej for at træde i Alexander I's tjeneste. Og det er i denne forbindelse, at der her skal mindes om, at også i dansk åndsliv har Baaders indflydelse gjort sig gældende og i forsåvidt overraskende sammenhænge, der vel ikke har skabt egentlige Baaderdisciple, men som dog, hvor den ramte, efterlod et ikke betydnings- eller interesseløst præg. Dette gælder først og fremmest, i al fald mest direkte og explicit, Martensen, der på sin ungdoms store udenlandsrejse mødte ham personligt, således som han skildrer det i erindringsbogen *Af mit Levnet fra 1882* (s. 137 ff), – trods tidernes skiften stadig en klassiker i dansk litteratur og teologi. Af Martensens egen tolkning af mødet og dets perspektiver, såvel som af hans umiddelbart derefter begyndende forfatterskab, fremgår det, at der her var tale om et afgørende vendepunkt eller måske rettere en forløsende samling, en befrugtning og tillige åbningen af en horisont også for det allerede givne, af betydning ikke blot for hans teologiske indsats og kulturelle orientering, men også for hans personlige og indre udvikling; dette møde blev derfor også indledningen til en livslang og frugtbart forbindelse med arven fra Baader, en åbning, der fæstnede sig som en indre konstans, i hans livssyn og hans tanker og inderst i hans personlige åndsform og fromhed. Hvad der imidlertid sætter også dette forhold i relief er, at indflydelse fra Baader finder man samtidigt hos Martensens modspiller Søren Kierkegaard, der anskaffede sig ikke mindre end 28 forskellige numre med Baaders forskellige skrifter[1], samt forud for disse to, blandt de mindre, men ikke interesseløse ånder, hos Peder Hjort.

Som forståeligt er blev hos disse tre resultatet af den fælles kontakt højst forskelligt, – og dog ikke uden for forståelsen vigtige konvergen-ser. Men som det foreligger, har forholdet i det hele været ret upå-

aget og upåskønnet i sit perspektiv. Kun for Martensens vedkommende har det været behandlet, isoleret, men til gengæld også grundigt og detaljeret, nemlig af dr. Skat Arildsen i dennes disputats Biskop Hans Lassen Martensen. Hans Liv, Udvikling og Arbejde, I, Kbhvn. 1932, og her som vel det vigtigste indslag i de »Islæt«, der ledsager analysen af Martensens enkelte værker[1b]. Det kunde for såvidt synes overflødigt at genoptage emnet just i forbindelse med Martensen. Men udover det generelle, at hver generation må gentage den historiske tilegnelse og på en ny måde sonde og vurdere det betydningsfulde, samt at i dette tilfælde en fremhævelse også af Arildsens indsats for et tema, der heller ikke i et videre perspektiv bør forglemmes, må synes på sin plads, så er der her dog ikke tale om at lægge op til en ny og revideret fremstilling. Hvad nærværende skitse i begrænset omfang sigter til, er snarere med henvisning til Arildsens arbejde og det der i klar og let form fremlagte stof, dertil at knytte nogle samlende bemærkninger og kommentarer. Disse skulde dels tjene til belysning af Baaders tænkning i dens egen historiske sammenhæng og relevans, og altså ikke blot set udefra eller som et materiale hentet fra en nedbrudt ruin, af interesse kun for det det kan bruges til, – og dels, for Martensens vedkommende, foruden særskilt at pege på den betydning han ved sin skildring af mødet selv tillægger det som centrum i tilblivelsen af et helhedsperspektiv, også og især at belyse hans reception af den baaderske anskuelse, sådan som han derved selv placeres i forhold til den tradition, som denne tilhører. Set i dette historiske perspektiv er der mange punkter, der påkalder sig fornyet interesse og fordybelse. Hertil kommer så det vigtige, i sig selv temaet for en større opgave, der her kun kan berøres, at Martensens forhold til Baader som nævnt heller ikke i Danmark er et isoleret fænomen, men også set fra denne side fremtræder som led i en videre sammenhæng, på det europæiske plan såvel som på det forbundne hjemlige.

Som tænker trådte Baader[2] frem i bevidst opposition til oplysningen og ikke mindst til den frembrydende kantianisme (som i hans følge siden også virkede deprimerende på Martensen), men i tilknytning til det romantisk naturfilosofiske element i tidens tænkning, sådan som denne under ideens primat, reflekteret i det menneskelige jeg i dets indre og grænseoverskridende uendelighed, søgte en organisk forbindelse mellem ånden og den levende natur som basis for en dynamisk totalopfattelse af tilværelsen, en virkeliggørelse af og i denne i dens fulde muligheder og i dens evige gyldighed[3]. Den nyere tids

universalisme, igennem århundreder forberedt og udviklet på den europæiske tænknings fundamentale grundlag – den ideale sandhed i dens kosmiske sammenhæng og fylde som udtryk og dimension også for den menneskelige tanke i dens forhold til verden, til sig selv og til det guddommelige – fandt her i umiddelbar forlængelse af, men også i modsætning til det 18. årh.s positioner og tendenser[4], eller nok rettere, søgte sig heri en ny form, der på én gang reelt skulde fastholde objektivitet og transcendens og samtidig forbinde virkelighedsforholdet i dets helhed med en ny og rettere forstået »sandhedens subjektivitet«, – ikke uden videre i den specielle kierkegaardske brug af dette begreb, men i dets generelle, romantiske og idealistiske, hvor det i et bevidst historisk og principielt perspektiv, i udtalt modsætning til det antikke (den ideale helhed og harmoni i objektiv hvile, ikke i udvikling eller i personlig virkeliggørelse af forholdet til det evige), men derimod i sammenhængende affinitet eller identitet repræsenterede det kristne, det moderne, det romantiske, det spekulative. Gennem en historisk udvikling inden for den timelige og naturlige virkelighed, uden hvilken den absolutte ånd og den forklarende idé selv var »tom« og uden sand forening dermed, og beriget gennem overvindelsen af de modsigelser, disharmonier og ufuldkommenheder, denne på den anden side indebærer, skulde sandheden i ideal og absolut forstand, som guddommelig tanke såvel som i den menneskelige videnskabs form, for følelse, længsel og lidenskab såvel som eksistentielt grebet og fastholdt, blive også menneskets egen, – real som ånden sejrrikt virkeliggjort i natur, historie og bevidsthed, og samtidig som det fulde udtryk for mennesket selv, for selvbevidsthedens suverænitet og »selvvirksomhed« (Kierkegaard) i den virkeliggørelse af dets muligheder, der for det selv er uendeliggørelse og frihed. (Denne jeg’ets frigørelse er et af de centrale, men også dynamiske temaer, der mest livkraftigt har overlevet den romantiske sammenhæng, ja selv været med til at sprænge den).

Taler man angående denne sammenhæng med alle dens varierende former – det var geniernes tid, med hvilke Kierkegaard har konfronteret apostelen, men som iøvrigt af en senere, en naturalistisk og for Martensens synsfelt højst negativ tid, grundigt er blevet »afmytologiserede«, så meget at det er blevet svært at undgå en minimiserende fortolkning af dem – nu om en særlig »organismetænkning«[5], så gælder dette udtryk, om man godtager det, også i specifik forstand og her mere end nogen anden netop Baader. For hos ham opfattes ikke alene den fysiske natur, men også bevidsthedslivet og det reli-

giøse forhold, ja det guddommelige selv, i organiske former og som levende liv og kræfter, der udtrykt i symboler tilsammen peger på den åndelige genfødsel som en integration af mennesket selv i dets forhold til alnaturen og dens centrum, den absolutte livskilde og sammenhæng, men dermed også af alskabningen i dens forhold til Gud, som dens evige og forbilledlige grund før tiden, men også dens forherligelse og forklaring ud over tiden. Som andre af tidens hovedskikkelser, Steffens[6], Novalis, Ørsted, kunne Baader her frugtbar gøre sin teoretiske og praktiske baggrund i naturvidenskaberne, som han samtidig vilde befri for den abstrakte rationalitet, uden for centrum, som han sagde –, men også uden at han derfor godtog den romantisk-idealistske naturfilosofi som sådan. For også i de fleste af dennes former, Schellings og Hegels indbefattede, fandt han overalt åbenlyse håndsrækninger til den dobbelte fjende, han livet langt overalt bekæmpede, i religion såvel som i videnskab, panteismen, der i den naturalistske ateisme forbinder sig med sin modpol, deismen. I sin konklusion bliver denne front også Martensens[6b].

Når Baader således på en gang hørte til den tyske idealismes store generation og samtidig på afgørende punkter distancerede sig fra den, hænger dette ikke alene sammen med hans kristendom, men beror specifikt på hans tydning af denne, en tydning, som igen hos ham er udtryk for hans særlige forhold til den tradition, der på den anden side generelt også var den idealistske tænknings grobund. Som bl. a. Benz på et begrænset felt i enkeltheder har påvist[7], er en af denne filosofiske idealismes vigtigste forudsætninger og direkte kilder at søge i arven fra den radikale reformation, fra den protestantske spiritualisme, der havde medført en fromhed, men også en særlig religiøs-filosofisk tanke, der som en understrøm i differentierede former fortsatte og, i gensidige påvirkninger, udvikledes op gennem ortodoksi, pietisme og oplysning[8], men som også øvede indflydelse langt udover de snævrere, ofte esoteriske kredse, hvori den plejedes. Nogle enkelte af de store navne angiver linier og placeringer, fra Franck og Schwenkfeldt over Weigel, Böhme, Arnd, Arminius, Comenius, Arnold til så forskellige 18. årh.s skikkelser som Swedenborg, Blake, Eckartshausen, Tersteegen, Oetinger og, ikke at forglemme, »divinisten« Louis-Claude de Saint-Martin (d. 1804), for Baader den nære læremester og inspirator og den, der på den anden side også kunne henvise ham til begges egentlige og fælles læremester, som hvis trofaste fortolker og særlige herold Baader fremtrådte i alle sine skrifter og personlige kontakter, *philosophus teutonicus*, Jakob Böhme.

I forvejen og i videre forstand var Böhme for datiden fælleseje og symbol og på linie med Dante, Shakespeare og Spinoza blandt nybruddets store heroer (også den i protestantismen savnede modsvarighed til Thomas Aquinas, ifølge Martensen[8b]). Man fandt i ham en guldgrube af filosofiske, poetiske og opbyggelige temaer, i dunkle former en forkynder af nye dybder og dimensioner, af en ny morgenrøde med evighedsglans og fremtidsforventning, men også af en forsoning og en frugtbar forløsning af den tilværelsens modsætningsfyldte uro, angst og »Qual«, som Böhme selv og med ham den nye tid så stærkt fornemmede og mærkedes af. Et klassisk udtryk for en sådan tydning af Böhme finder man i Novalis' digt til Tieck, hvori seerens ånd fremmanes og selv giver sig til kende:

'Du kniest auf meinen öden Grabe',
So öffnet sich der heil'ge Mund,
'Du bist der Erbe meiner Habe,
Dir werde Gottes Tiefe kund.

Auf jenem Berg als armer Knabe
Hab' ich ein himmlisch Buch gesehen,
Und konnte nun durch diese Gabe
In alle Kreaturen sehn.

Es sind an mir durch Gottes Gnade
Der höchsten Wunder viel geschehn;
Des neuen Bunds geheime Lade
Sahn meine Augen offenstehn.

...

Die Zeit ist da, und nicht verborgen
Soll das Mysterium mehr sein.
In diesem Buche bricht der Morgen
Gewaltig in die Zeit hinein.'

Er i forskellige henseender Böhme en fællesnævner, er han det også for de forskellige, der i berøring med ham kan tilegne sig samme tema; det kendteste udtryk herfor er vel visdommen i Böhmes stambogsvers, der bevæger Martensen såvel som Kierkegaard:

Wem Zeit ist wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit
Von allem Streit,

»et ypperligt Ord af Jacob Boehme«, tilføjer Kierkegaard, da han indfører verset i sin journal[9].

Når imidlertid på sin side Baader i forholdet til Böhme alligevel skiller sig ud fra sin samtid og hos Böhme finder et overordnet og uberoende, et positivt og et frugtbart synspunkt at arbejde med – netop det, som gjorde så stort et indtryk på Martensen, og hvis struktur og detaljer også på den iøvrigt betingede afstand og i den »langt simple« form, hvori han overtog »Baaders høie theosophiske, Jacob Böhmeske Standpunkt«[10] går igen i alle hans værker – så hænger det sammen med Baaders kongeniale blik for Böhmes egenart og hans produktive og fængende sans for denne særlige erkendelsesform. Det er ikke poesi og filosofi på sædvanligt plan det her gælder, men derimod religiøse erfaringer intuitivt omfattende tilværelsens grundstruktur, og derfor også en teosofisk tænkning, ikke tolkninger ud fra mennesket selv og dets verdenserfaring, men ud fra en religiøs forankring og det guddommelige perspektiv, den oplader, som en indre oplysning også for tanken og en ny klarhed også over verden. Martensen forklarer herom bl.a.:

»Theosophie, havde vi sagt, er Viisdom i Gud, en Viisdom, der ikke blot har Gud til sin Gjenstand, men til sit Princip, som til sin Grundvold har Guds Aabenbaring i Skriften og Naturen og udgaaer fra en indre Oplysning af Guds Aand, der oplader Aabenbaringens Indhold for Erkjendelsen. Dens Form er ikke den reflecterende Tænkning, skjønt denne ikke er udelukket, men først og fremmest Intuition, en umiddelbar Skuen, en Centralanskuelse af Gud og Tilværelsen . . . Den vil ud af Gudsiden erkjende Verden, vil i alle Verdenskredse see Tingene som de ere i Gud, vil være en philosophia sacra, en hellig Philosophie, i Modsætning til en philosophia profana eller en blot verdslig Philosophie. Den omfatter Natur og Historie, vil give en Naturphilosophie i Gudsides Lys, ligesom den ogsaa vil give en Historiens Philosophie, en Fremstilling af Guds Riges Principer, som disse udvikle sig fra Guds Riges første overhistoriske Begyndelse, fra Englenes og Menneskets Skabelse og Fald gennem Tidens forskjellige Perioder, en vedvarende Kamp mellem Lyset og Mørket, indtil den efterhistoriske Afslutning i den yderste Dom og alle Tings Fuldenelse. I sin Opfattelse af Christendommen bliver den ikke staaende ved dennes praktiske, dens ethisk-religiøse Betydning for Mennesket, men vil erkjende dens kosmiske Betydning, dens Betydning for Universet, vil vise, at Christendommens Principer ere de samme, ved hvilke ogsaa Verden bestaaer, og ved hvilke Verdens Grundvold er

lagt, at Christendommen er Midtpunktet for alle Verdenskræfter og Magter . . . Forskjellen mellem Theosophien og den reent rationelle Philosophie kunne vi, idet vi laane et Udtryk af Leibnitz, betegne saaledes, at Theosophien gaaer Lysveien (i dit Lys ville vi see Lys), den reent rationelle Philosophie Skyggeveien, fordi den kun vandrer med sit eget svagtskinnende Lys i mørke Skygger«[11].

Foruden ved de spor, den har efterladt sig, også uden for sit eget strømleje og i centrale kultursammenhænge, på hvilket dens refleks hos Martensen er et af de betydeligste eksempler, er også i sit oprindelige historiske perspektiv og sin tradition denne kristne teosofi, for hvilken vel Baader er den sidste genuine og produktive repræsentant, af væsentlig interesse og betydning. Som især Alexandre Koyré har kunnet påvise, betyder Weigel såvel som Böhme en kulmination inden for den linie af den reformatoriske spiritualisme, som han højst træffende betegner som *l'augustinisme paracelsiste*[12]. Hvad der ligger i denne betegnelse er for det første, at der her er tale om en specifik videreførelse af den augustinske skabelsesmetafysik med betoning af dens sammenhæng med den kosmiske tilværelses indre struktur såvel som med det åndelige liv forstået som den indre og totale fornyelse i Gud, et lysets og kærlighedens liv, identisk med virkeliggørelsen af det gode (– her i opposition mod en rent forensisk forståelse af retfærdiggørelseslæren). Det særlig paracelsistiske fremkommer derved, at der i denne sammenhæng i dialektisk forening med den åndelige indføres en dertil parallel naturvirkelighed og i det hele taget et primært natursyn, svarende til dets sejrende aktualitet i renaissance-tidens nyorientering. Men i dets paracelsistiske særegenhed og i dets dermed beslægtede former fremstod dette natursyn tillige som et alternativ til den nye matematisk-fysiske naturvidenskab, ved sit overvejende magisk-organiske grundsyn som et svar på dennes faktiske, omend i første omgang ingenlunde altid praktiske skel mellem den ontologisk-fysiske og den religiøst-spirituelle virkelighed, der truede med at isolere det nye jeg fra dets egen nye verden, dennesidigheden i den uendelighed, der for den kristne, augustinske, middelalder alene tilhørte det guddommelige[13]. Den nye natur er derfor her ikke en emanciperet natur, en manikæisk materie forvandlet til lys, og heller ikke som skabt et princip uden for Gud eller blot afledet af ham. For Gud er ikke alene naturens kilde, den er i ham selv som hans eget princip og hans egen kraft, hvoraf han så at sige selv nærer sit liv og hvori han tager form for sig selv. Men som det i sig selv formløst expansive er naturen i Gud tillige som i ham selv hans egen dog

altid overvundne modsætning, og det er anskuet således, at den for denne tankegang på en gang er det fremmede og uforløste andet i Gud, den dunkle ild, Finsterfeuer, som det hedder hos Böhme og Baader (og som den ses i epokens billedkunst og symboler), og samtidig som en basis (det primus eller den prima materia, som Baader taler om [14]) for hans egen indre (altid nye og altid afsluttede) virkeliggørelse og for manifestationen af hans herlighed. I sin dunkle uro og gæring, overvundet i Gud, men uden for ham en livets tvæthed og spaltning, en energi, der i selvkredsende konflikt med sig selv gør oprør, om den ikke beherskes og forløses, afslører naturen sin negativitet og sin hårdhed og kulminerer i angsten, mens i udløsningen af denne, når den mødes af den guddommelige ånd, og i naturens afklaring og fylde som lys og som liv i Gud, den selv forvandles og indgår i det kærlighedens hjem og rige, der åbenbarer Gud i hans personlige treenighed, og som for alskabningen rummer den nye himmelske virkelighed og kraft, der gør denne til det universelle udtryk for Guds herlighed, målet for dens liv og historie.

Blandet de mange tanker, der ligger i dette, er det en af de centrale, at skabningens forbilledlighed i Gud ikke er »abstrakt« og alene udtrykt i hans tanke (det udtalte ord), men at den også i sin store sammenhæng forud for den jordiske eksistens (kreaturligheden) i en nu reel forbilledlighed er virkeliggjort i ham, – *wesentlich*, for hos Böhme og Baader betyder væsen ikke den åndelige og i Gud absolutte essens (som i den autentiske augustinisme), men den i natur og åndslegemlighed i sammenhængen fuldbyrdede virkelighed, hvis indre grund og bærende centrum er Gud, mens den selv er hans manifestation. I denne form, i dens højeste og himmelske grad, forbilledet og målet for den jordiske kreaturlighed, er det at skabningen nu selv får sin egen plads i Guds evige visdom som realisatonen af denne og på denne måde bliver dens spejl og dens forklarede lysfylde, sådan som endnu Grundtvig kender dette, og dermed tillige udtrykket for den skabende kærlighed, der forbinder den med ham. Denne himmelske visdom var det derfor også, der for Böhme i »jomfruens« skikkelse [15] var genstand for hans kærlighed, som den forblev det for Gottfried Arnolds søgende forsken, for Oetingers kosmologiske teologi »ex idea vitæ deducta« og for Baaders metafysiske og antropologiske intuitioner. Også på Schelling har den gjort et frugtbart indtryk, og Martensen er stadig fortrolig med den, som det bl. a. fremgår også af hans dogmatiske prolegomena [16].

Som lyset og livet i kærlighedens ånd bliver til og får liv, det fulde

liv, som visdommen sonderer, ordner og udtrykker, således er den hele dramatiske og dynamiske fylde i denne struktur også et forsøg på at beskrive tilværelsens sfærer som liv, et frembringende og kæmpende, men dog ikke et hvileløst liv. Et sådant liv er Gud selv, som den absolute ikke derfor den ubevægelige, som den uberoende og naturfrie ikke derfor den naturløse [17]. Og således kan derfor heller ikke Guds skabning forstås som et blot mekanisk produkt styret alene af matematiske love og fysisk kausalitet, men skal anskues som en levende organisme, som en sammenhæng af centrer for livssfærerne universelle kræfter, hvori det guddommelige liv indefra udtrykkes og selv er til stede som det integrale og bærende centrum i alle centrer. Organismetænkningen i denne form er universel, en frugtbarørende fornyelse af verdensbevidstheden, men radikalt forbliver den teocentrisk. Netop som konstitutiv for skabningen begrundet det guddommelige centrum, hvis manifestation den er, også det evighedsforhold, der efter Kierkegaard er den skabte »deriverede« synteses eget moment, og som denne i sin egen aktive virkeliggørelse, også i timeligheden, drages imod. I sin metafysisk-spirituelle rækkevidde, dens personlige og psykologiske aspekter indbefattet, gør her den augustinske *conversio* sig stadigt gældende. Hos Baader og Martensen fører den frem til den »fiksering« (ordet *figere* bruger Augustin selv i denne sammenhæng [18] af det skabte åndelige selv i det guddommelige centrum, hvori det positivt virkelige identificeres med det gode [19], og hos Kierkegaard, for her også at medtage denne læser af Baader, til den væsentlighed og den uendeliggørelse, der også for ham, i den eksistentielle inderlighed og alvor, er afgørende.

Afgørende for Baader såvel som for Martensen er det med henblik på de fornyede ideologiske brydninger fortsat og i mange facetter også, at der med udviklingen af et sådant syn i lige grad er tale om en distancering såvel fra panteismen som fra deismen [20]. Tendensen mod »selvbevidsthedens autonomi« (i kriticism eller i spekulativ form, det af Baader umiddelbart inspirerede emne for Martensens første afhandling), mod naturalisme og ateisme, mod adskillelsen af tro og viden (hvorom debatten i Danmark blev akut i 1860'erne og med et nyt fortegn blev det i det følgende årti) er fælles for begge ansatser, men i dybeste modstrid mod Martensens oprindelige anelse og hans store forhåbning om, »at der måtte kunne gives en Verdens- og Livsanskuelse, i hvilken Alt hvad der i Tilværelsen har Betydning, Natur og Aand, Natur og Historie, Poesi, Kunst, Philosophie fører sig harmonisk sammen til et Aandens Tempel, i hvil-

ket Christendommen er det altbeherskende og altforklarende Midtpunct«[21].

Til yderligere belysning af perspektiverne i hele dette syn, i de skiftende metamorfoser, hvori det i sin kontinuitet midtpunktsøgende samledes, skal sammenfattende, og med henblik på Martensen, endnu enkelte af dets vigtigste aspekter understreges, angående især opfattelsen af skabelse og inkarnation og af den teologiske erkendelses grundlag samt også betydningen af den med synet forbundne eksistentielle og spirituelle antropologi. – I den skabelsestænkning, i hvilken den himmelske visdom er den sammenfattende manifestation eller åbenbaring af en absolut virkelighed i og udenfor Gud, forstået som en dynamisk og omfattende totalitet beroende på sin positive enhed, bliver nøglebegrebet ikke længere eller ikke uden videre den kristne, specifikt den augustinske traditions *artifex*-model, men en omformning eller transposition af denne, til forskel fra andre omformninger, vigtigst heraf netop den deistisk-naturalistiske og den spekulativ-panteistiske; i denne sidste, hvis indflydelse under idealismen var den mest akutte, er der ikke som i den böhme-baaderske teosofi tale om under den religiøse åbenbarings synsvinkel i Guds liv også at finde verden indbefattet, udtrykt og forklaret, men i forhold hertil om den forskydning, der radikalt gør Gud selv afhængig af sin udvikling i verden og i den menneskelige bevidsthed i dens stræben mod den absolutte ånd, hvorfor bekræftelsen heller ikke længere søges i det indre menneskes gudsforhold[22], men i den autonome selvbevidsthed i dens verdensforhold[23]. Den transformation, der på sin side finder udtryk inden for Böhme-traditionens udformning af den paracelsistiske augustinisme – for hvilken vi nu også kunde bruge betegnelsen den teosofisk-sofiologiske spiritualisme –, resulterer derimod i den grundforestilling, som Koyré atter træffende har betegnet som *l'expression-incarnation*[24]. Betegnelsens berettigelse vil umiddelbart fremgå af det allerede fremførte og understreger altså, at Gud i sin timelige skabning ikke blot afbilder sin visdoms tanke, sit skaberord, som dens absolutte grund, dens norm og dens mål, men at han også som liv, i sin udfoldelse af sit eget liv, udtrykker sig selv deri og på en sådan måde, at skabningen i tilblivelsen af sin egeneksistens, i selve sin egen værensagt og i sin ideale stræben, også selv udtrykker Gud og hans nærvær. Og set fra begge sider er der i denne »ekspressionisme« ikke blot et åndeligt og et evigt aspekt, men tillige et timeligt og legemligt, en inkarnation, afgørende for udtrykkets virkelighed og dets væsentlighed uden dog immanent at være et mål, uden at fortrænge

skabningens egentlige åndelige mål og også dens endelige eksistentielle bekræftelse, som er evighedens forklarelse. Fra den oprindelige augustinske skabelsesexemplarisme, af hvilken der således her foreligger en videreudvikling, men ikke en ophævelse, adskiller dette nye (og trods dets uanskelighed i virkeligheden fundamentale) grundsyn sig »teknisk« ved at betone det dynamiske og organiske aspekt i Guds liv og frembringelse, en linie der iøvrigt også er gammel i den religionsfilosofiske tænkning[25], og i forbindelse hermed desuden ved sin bestandige fremhævelse af åndsvirkelighedens samhörighed med naturvirkeligheden og dens for augustinismen oprindeligt fremmede verifikation deri (– et af de væsentligste punkter, hvor Augustin frigjorde sig fra den platonske dialektik mellem idé og fænomen eller måske rettere fra gudsbegrebets og det åndelige livs restløse bundethed dertil, som for ham i sidste instans førte også platonikerne til det åndelige mørke i dyrkelsen af skabningen fremfor skaberen). Men på augustinismens indre vej, på lysvejen (som også Martensen søgte den) og i den himmelske gudsstads fylde af liv, af lys og af kærlighed mødes stadig den oprindelige og den afledede retning.

Forberedt gennem sin optagethed af de af det hegelske højre prægede forsøg i den »spekulative dogmatik« (Marheineke, Daub) er det dog først ved det personlige møde med Baader og sin tilslutning til dennes tradition og budskab, at han i en personlig overbevisning finder fast grundlag for selv at tage en sådan opgave op og søge dens løsning i lyset af det forhold mellem skaber og skabning, der her opføres for ham, og som også indbefattede forståelsen af den religiøse erkendelses egenart og muligheder. Med rette, omend ikke uden forbehold, fremhæver med Martensen selv også Arildsen, hvorledes det var under Baaders indflydelse, at Martensens religionsfilosofiske og teologiske tænkning til sit hoved- og udgangspunkt fik den treenige Gud i hans indre liv og i hans forhold til verden, inklusive det kosmiske perspektiv hvilende på det baaderske princip, at skønt naturfri er skaberen, den levende Gud, ikke naturløs[26]. For Martensen stod som nævnt en sådan orientering også som en dogmatisk landvinding for protestantismen, der før Böhme fortrinsvis havde koncentreret sig om de til saliggørelsens orden hørende dogmer, men forsømt de »spekulative«, treenighedslæren og inkarnationen, som den kun traditionelt havde overtaget[27] og med teologiske forbehold, hvis samtidige udtryk Martensen var velbekendt med, og som han ingenlunde tog ualvorligt, men som for ham også bestandigt indeholdt utilfredsstil-

lende misvisninger, i sidste instans en miskendelse af troens rette og fulde forhold til Gud.

Fra sin studietid på forhånd optaget af muligheden for en spekulativ, filosofisk erkendelse af »Guds Væsen i sig selv, af den indre, evige Livsproces i Gud«, men religiøst dog utilfredsstillet af den hegelianisme, hvis metode han derimod beundrede, havde Martensen bragt dette spørgsmål på bane over for Schleiermacher selv under dennes besøg i København i 1833. »Ich halte es für eine Täuschung«, var det svar han fik[28], men trods al personlig beundring kunne dette dog ikke opholde ham, og han vedblev også siden som dogmatiker på dette punkt at argumentere mod Schleiermacher. Hos Baader fandt han imidlertid en anskuelse, der i selve sit oplæg som virkelighedstydning og i sin hele sammenhæng også sammenholdt tanke og tro, åbenbaring og erkendelse, og som heri desuden begrundede og forklarede denne erkendelse. Men selv er den ikke ny, men under det nye fortegn den gamle augustinske *intellectus fidei*, trosindsigten, med Anselms formel *credo ut intelligam*, grundlæggende forklaret ved troen selv, i forståelsen af dens personlige og gensidige gudsforhold som en manifestation af virkelighed og sandhed, og i sin vækst som intellektuel udfoldelse og objektivt gyldig erkendelse ved den lysvej, som Martensen kender ikke i dens original[29], men gennem den teosofiske spiritualisme i dens slægtskab med den øvrige augustinske tradition. Den kristne erkendelse er en erkendelse i tro (og følger herudfra til den dogmatisk-religiøse erkendelse også en kristen filosofi), for kun i troen, ensbetydende med genfødslen, hedder det i Martensens forklaring, bliver den menneskelige ånd delagtig i Guds visdom. Til skrift og bekendelse føjer han derfor også som dogmatisk princip den »christelige Sandhedsidee«, hvis bibelske (og augustinsk-böhmeske, kan vi her tilføje) udtryk er den »hellige Viisdomstanke . . . , som »indre Lys« tilstede i den menneskelige Aand, der troende har optaget Aabenbaringen«, for der tillige at »gjennemlyse den troende Anskuelse af Aabenbaringen« og give også den menneskelige tænkning kraft til at ransage dens dybder (1. Kor. 2,14).

»Når vi sige, at den christelig gjenfødte Bevidsthed ud af sine egne Dybheder videnskabeligt må kunne gjenfremstille Skrift- og Kirkelæren, saa siger vi hermed ikke Andet, end hvad der ligger i den ret forstaaede Lære om *testimonium spiritus sancti*. Aandens Vidnesbyrd tages alt for indskrænket, naar det kun tages som et practisk Vidnesbyrd i Samvittigheden, i Følelsen, i

Hjertet, og ikke tillige som et Vidnesbyrd, i hvilket Guds Aand som Sandhedens Aand vidner gennem Menneskets Tanke og Erkendelse. Og skjønt vi vel vide, at Vidnesbyrdet i Kraftens Beviisning er Grundvidnesbyrdet, hvorpaa det frem for Alt kommer an, saa er dog ogsaa den christelige Erkendelse en medhørende Bestanddel i Fuldstændigheden af det Vidnesbyrd, som Aanden fører for Christendommens Sandhed«[30].

Ser man, hvad iøvrigt her ikke er hensigten, på detaljer i Martensens udformning af dette sit program, så kunne man nok pege på visse inkonsistenser netop i hans udførelse af det for hele inspirationen og oplægget vigtige punkt også at vise dogmet i dets kosmiske betydning. Det forekommer således at han heraf »forledes« til en overbetonet økonomisk forståelse af treenighedslæren – hvad der i al fald i forhold til augustinismen er en moderne regres. Men vigtigt er i denne sammenhæng, som Arildsen fremhæver det, »at Martensen optog *creatio-incarnatio* som de centrale dogmer, der afgiver det rette Perspektiv for den kristelige Spekulation og den rette Norm for teologisk Vurdering; »incarnatio« var »consummatio creationis«, hvorfor det var »eine Borniertheit der Theologie« (Baader) at lade Inkarnationen alene være betinget af Syndefaldet«[31] og overse også dens kosmiske rækkevidde[32] såvel som dens betydning for forståelsen af guds-begrebet selv. – Guds forhold til verden er, fra begge sider set, et personligt åbenbaringsforhold, der ikke udelukker, men medforklarer og forklares i alle andre aspekter, i verdens sfærer, i kræfterne i den levende natur og centralt i den menneskelige eksistens, der forbilledligt var Gudsmenneskets. Eller sagt med andre ord, også her genkender vi *l'expression-incarnation* i et af temaets centrale aspekter.

»Die negative Mitte der creatürlichen Selbheit hat J. Böhme in der Angst des Lebens nachgewiesen«, forklarer Franz von Baader[33] og udvikler, hvorledes integrationen af det menneskelige selv, og som dette også af tanken i dens sandhedsforhold, derimod beror på, at det finder sit positive midtpunkt og bliver helt derved, at det heri reflekterer sin grund i Gud, dækkes af det guddommelige centrum[34], Hvad der uden dette efterlades i den skabte natur er dens kræfter i en gæring og i en modstridende, kredsende kamp (Ixionshjulet taler Baader her om eller med den sofiologiske tradition om »livshjulet i brand«, Jak. 3,6), en negativitetens dæmonisering, der dog tillige som livsytring og som kraft, i sin energi rummer materialet for den samling af selvet, hvori tilblivelse er lig genfødsel og oplysning.

»Wenn nämlich die Vernunft (als Mitte, også i forhold til forstanden) der endlichen Intelligenz sich der absoluten göttlichen eingibt und sich in ihr fixirt (als positivem Grund), so erzeugt sie Licht in sich, ausserdem Finsterniss«[36]. Som det guddommelige liv, i sig selv og i forhold til sit udtryk i kosmos, bestemmes trinitarisk, eller ternart, som Baader hellere siger, i synteser og uopløselige treheder, således gælder dette også, men med negativt eller positivt fortegn, for alskabningen, og konstituerende også for mikrokosmos, for mennesket som selv og som levende ånd, hvis udtryk er friheden fæstnet i centrum. Den grundlæggende trehed er ikke her primært psykisk (som i det augustinske gudsbillede), men omfatter legeme, sjæl og ånd, således at selvet i sin positive tilblivelse og i sin åndelige fuldkommengørelse er den syntese heraf, der i sit centrum (trehedens midtpunkt, som Baader også grafisk aftegner det) indefra er fæstnet i Gud. *Deus et anima*, sagde Augustin, og udviklede med dette sit store tema den omvendelsens indre, men altopladende vej, ad hvilket mennesket finder Gud, men også sig selv – sig selv som den treenige Guds billede i det mål, det vender mod ham og finder sin virkelighed i ham[37], som det i sig selv har fundet ham i hans transcendent nærvær – *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*[38]. Denne åndens og inderlighedens vej består også i den selvets syntese, der her er tale om, men så at sige i en »omstrukturering« og med nye dimensioner. Syntesen indbefatter legemet og udtrykkes aktivt, og som væsentligt for integrationen, også i timeligheden, men udtrykker herved tillige og primært, netop som overvindelse af timeligheden i dens modsætninger og »fremmedgørelse« (selvopløsningen) evigheden, for hvilken den på sin side er stof og tempel, og samtidig er det fra sin egen midte, også i sit forhold til sig selv, og dermed indefra og over for verden, at den i en forankret og derfor uselvisk og reel frihed udtrykker den guddommelige magt og evighedens lys. Ved sin frihed i evighedsforholdet er det menneskelige selv, eksistentielt og human heri virkeliggjort, frit også i forhold til tiden, positivt bestemt også i forhold til den, men ikke afhængig af den, (tidsfri, men ikke tidløs, kunne man sige), i timeligheden ubundet af dens opløsende immanens[39].

Til denne yderst nødtørftige gengivelse af den baaderske antropologi i dens eksistentielle og spirituelle aspekt skal lige kort føjes hvad Martensen af den især kunne tilegne sig. I forhold til Baader er han langt mindre ramt af sansen for tilværelsen i dens uforsonlige brydninger (som først det guddommelige lyn, skarpt og skærende, opløser og

mildner, når ved dets nedslag mørkeildens vilde luer dæmpes, – for derefter først at brænde med det klare lys, hvis næring er kærlighedens liv). Modsætningerne er for Martensen mere af ontologisk og noetisk art og samtidig et udtryk for livet i dets udfoldelse og opbygning, hvorfor han over for negativiteten, som han personligt opfattede dens forekomster, dog forblev kompromisløs, i højere grad end kæmperen Baader, for hvem også konflikten i sidste instans fik sit perspektiv i den religiøse forsoning. Det er den humane inderlighed, der præger Martensen, men som sådan, og til forskel fra fx Heiberg, også på sin side med en dyb religiøs forankring og forklaring. Netop derfor betoner han med al spekulation atter og atter den personlige tro. Ifølge sit væsen og sit hele perspektiv i forhold til Guds åbenbaring er troen åben også for tanken og dens sandhedsforhold, men den er også kun dette, fordi den selv tillige er et *eksistentialforhold*[40], en samvittighedens samviden med Gud (et vigtigt tema hos Baader), som retfærdiggørende en indre genfødsel[40b] (spiritualismens og især Weigels anliggende), som inderlighed personlighedens fordybelse, dens vækst og dens frihed, i overvindelsen af den autonome bevidsthed også grobunden for en alsidig udvikling af det humane, på det personlige plan såvel som i forhold til naturen og til samfundet.

Trods sådanne forskelles tilstedeværelse på forhånd blev det hos Baader – og ikke hos Grundvig, hans ungdoms første åndelige vækker, der dog for ham manglede såvel tanke som egentlig inderlighed, og heller ikke hos den ellers beundrede Schleiermacher, teologen med den ufuldstændige opfattelse af gudsbegrebet og troen, eller hos Schelling, filosofen med det ufuldstændige forhold til kristendommen – at Martensen fandt sin åndelige vej og her en forståelse af krisendommen, der i forkastelsen af den rene tænkning til fordel for den personlige, var inkommensurabel med Hegels, iøvrigt længe hans forbillede i synet på tænkningens opgave og metode, men i hans tilegnelse af den også med Kierkegaards, den subjektive tænker, der så anderledes på den hegelske begrebsverden som selve kontrasten til den eksistentielle tro, der ikke i nogen form kan acceptere en objektiv trostænkning. Det særegne på denne indre personlige linie hos tænkeren, kirkemanden og kulturpersonligheden Martensen er vel, at han her direkte og i en tilegnelse indefra knytter sig til det specifikke, ikke det fællesidealistiske hos Baader, men at han på den anden side heller ikke her blot eller fuldt reproducerer denne. Det er transponeret i hans egen sammenhæng og form, at arven fra den mystisk-teosofiske tradition hos ham genfindes som en del af ham selv og – vist for sidste gang i dansk

åndsliv – får udtryk i et forfatterskab, der i sit forhold til dette emne adskiller sig fra den akademiske afhandling og den kultur- og religionshistoriske betragtning. Martensens skrifter om Eckehart og Böhme er mere end dette, de tilhører i hans samlede forfatterskab i særlig grad denne indre linie, af betydning også for den ydre, der markeres af Dogmatikken og Etikken:

»Forøvrigt har jeg paa hele min Bane staaet i et indre Forhold til Mystiken og Theosophien. De have hørt til mine indre Omgivelser, min Theologie er mere og mere blevet befrugtet deraf, hvad meget bidrog til at fængsle de dybere Naturer blandt mine Tilhørere. Men først i min Alderdom skulde det forundes mig at give en Fremstilling af Jacob Böhme»[41]«

I hvor høj grad dette forhold har præget Martensens dogmatiske principlære og hans tanker om den religiøse erkendelse har vi set, og selv om måske hans *Den christelige Ethik* (1878–79) i nogen grad kan synes at flyde ud i en humanreligiøs kasuistik og det alment opbyggelige, finder man dog også her, og som det mest levende i værket, betragtninger om den »skuende og den bedende Kærlighed«, om den mystiske erfaring og om kontemplationen[42], der også for en senere tids læsere har bevaret et autentisk præg og præget af sin oprindelse i en stor tradition. En sammenligning med en anden klassiker fra tiden, D. G. Monrads *Fra Bønnens Verden* (1876), viser forskellen i inspirationen.

Til perspektiverne i Martensens møde med Baader hører også en henvisning til den betydning, som denne sidste i hans hjemlige kreds, men på helt andre eller i tidens åndelige sammenhæng anderledes differentierede måder, fik for Peder Hjort og Søren Kierkegaard. Hos Hjort gælder det et enkelt skrift og deri to punkter (– uden at sagforholdet dog på forhånd er gennemskueligt eller bogen let læselig, om man ikke beagter sammenhængen). Sit så stort anlagte forsøg på med fuld udfoldelse af Böhmes visionære anskuelser og religiøst-eksistentielle erfaringer at hævde kristendommen som hele tilværelsens centrale forklaring og forvandling, gældende også den åndelige tanke i dens personligt integrale sandhedsforhold, havde Baader underbygget med i historien (som åbenbaringen i dens inkarnation) at pege på middelalderen, også her med en særlig aktiv indforståethed til forskel fra den generelle romantiske middelalderbegejstring. Og den linie han fra Böhme trak bagud gik over Eckehart for især at fæstne sig ved Scotus Eriugena set som den første kristne spekulative tænkere, der

forenede religion og filosofi, guddommelig ånd og universel natur. Og det er i dette sigte og – dog først i sin bogs sidste linier – med særlig fremhævelse af netop den geniale Baaders indsats for »die Begründung jener oft erwähnten christlichen Wissenschaft«, fornyende også for teologien, at Peder Hjort i 1823 fra Sorø udsendte sit bemærkelsesværdige værk Johan Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf. Bogen er lille af omfang, men rækker vidt, ikke mindst i sine aspirationer. Til belysning af sin tids problemstillinger og af traditionens virkninger i disse er den i alle tilfælde højst oplysende. Grundideen er, korteligt sammenfattet, at hvad grækerne ideelt, men bundet af deres religiøse mangler forgæves søgte, det endeliges forklaring ved og i det uendelige og derigennem den virkelige frihed og den personlige sandhed, det er med inkarnationen selve kristendommens udgangspunkt, men også opgaven for en tilegnelse og virkeliggørelse. Men modsat hvad der gjaldt for grækerne blev opgaven her at genvinde også den endelighed, hvormed kristendommen ved sin tilkomst og sin løsgørelse af mennesket fra dets jordiske bundethed var trådt i brud, for først således og ved sig selv (i sit eget udtryk og centrum, det er stadig tanken), som natursandhed og som centrum i selvbevidstheden, også at kunne *erkende* kristendommens sandhed, i en tilegnelse af den, hvorved denne selv omsider først vilde blive fuldt reel og svarer til sit fulde indhold. Gennem tiden havde de kristne tænkere svigtet denne opgave eller ikke haft forudsætninger for at løse den, men havde i stedet nøjet sig med en rationel og abstrakt dialektik. Det er de forskellige tilløb til ved en adækvat »medierende«, spekulativ tænkning af universel, men også af subjektiv gyldighed at nå den kristne videnskabs ideal, som Hjort gennem historien forfølger, fra Origenes over Augustin, »der Eine, der Grosse«, og Eriugena, som repræsentativ for selve denne idé, men også videre over skolastikken[43], hvorfra den positive linie fra Bonaventura og hans kontemplative betragtning af natur og skabelse over hans senmiddelalderlige fortolker Raimund af Sabunde, der forskyder tyngdepunktet heri i retning af naturen også i dens egenværdi, videre føres frem gennem renaissance og naturvidenskab og over Böhme, som korrektiv til nybruddets ensidighed, til det endelige og herlige gennembrud i den tyske idealisme. Men mens Baader i hele dette sigte var den genuine kender og originale inspirator og kritiker, forbliver Hjort med al sin dygtighed og viden og trods sin ægte begejstring dog eklektikeren. Videnskabsidealet er hos ham stærkere end hos Baader og synes at tage magten fra ham, og

han accepterer – og absorberer – derfor lettere såvel Kant (dog med forbehold) som Schelling og Hegel. Og tilsvarende dølger han også, eller ser ikke, de problemer, det unægteligt kunde volde at tage disse tankens titaner til indtægt også for det kristendomsideal, han for sin del sætter som det overordnede mål[43b].

Opgøret med denne samme spekulative videnskab, der fra filosofien bemægtigede sig teologien og prætenderede at identificere sig selv med den sande videnskabelige kristendom, blev Kierkegaards kald og opgave, ikke alene over for Hegel, men på den hjemlige front også over for Martensen (– i dette sidste opgør gemmer der sig nok stadig tillige en vis gensidig påvirkning og dragelse). I denne kamp vandt han selv sit format som tænker og overvandt ikke mindst herved sine modstandere, uden at derfor indholdet i hans tænkning negativt kan reduceres til blot en opposition til disse. Kierkegaard havde mange forskellige berøringsflader og inspirationskilder, og til disse hørte – relativt upåagtet – den mystisk-opbyggelige tradition i en vid spredning, på katolsk såvel som på protestantisk grund, fra Tauler til Tersteegen[44]. Men mens Martensen hos mystikerne ikke alene fæstner sig ved inderligheden og ved bekræftelsen i det indvortes menneske, det tema Kierkegaard også og især tager op, men også ved de metafysiske og teoretiske aspekter og muligheder, der rummes i den kristne mystik, så forbigås disse af Kierkegaard konsekvent, selv hos Tersteegen, hvor de stadig i rigt mål er til stede[45]. Og således også over for Böhme og Baader, hvem Kierkegaard overhovedet er sparsom med at nævne, selv om han faktisk udmærket kender og bruger dem, især den sidste, hvem han allerede tidligt havde excerperet, ret kortfattet, men med fremhævelse af også for hans eget sigte centrale og blivende temaer[46]. Baaders skrifter er kendte, enhver der vil tale om disse emner må læse dem, siger han i Begrebet Angest, han taler med »sædvanlig Fynd og Myndighed« om »Fristelsens Betydning for Frihedens Consolidation«, nemlig ikke blot som en fristelse til det onde, men også som »Frihedens nødvendige Andet«. Dette er ganske rigtigt den genuine Baader, men, tilføjer Kierkegaard, han overser dog visse især psykologiske mellembestemmelser, og med den faktiske concupiscentia som en natur- og ikke en eksistenskategori bliver det i sidste instans alligevel vanskeligt at undgå at anskue fristelsen blot som et guddommeligt eksperiment[47]. I skriftets forløb genkender man dog ofte og i afgørende bestemmelser en ny tilegnelse og frugtbargørelse af den Baaderske tradition og tankeform (fx Angesten som frihedens mulighed, der i troen fortærer endeligheden, evigheden, der hæver

modsigelsen, men gennemtrænger og bevarer timeligheden – ikke et hegelsk, men i virkeligheden et sofologisk motiv)[48], og med slutbetragtningen knyttes der atter direkte til denne tradition, hvoraf også det der anførte Hamann-citat er præget. Konklusionen at den sande autodidakt i samme grad er en teodidakt, eller mindre intellektuelt bestemt, som Kierkegaard retter sig selv, at filosofiens (sokratiske) »auturgos« i samme grad er en (böhme-baadersk) »theurgos« og religiøst-eksistentielt finder hvile i forsoningen, er helt i samme retning.

Dette være nævnt som et kort og karakteristisk eksempel på, hvorledes Baader – omend i en vis nidkær distance, ikke i en bekendelse til ham som til fx Tersteegen – dog er til stede for Kierkegaard i hans arbejde med sine mest centrale temaer, for hvilket han, måske ubevidst?, dobbeltreflekterende og som den enkelte, satte sig noget nær det samme mål som denne. For som motto for sine *Philosophische Schriften und Aufsätze* (1831) satte Baader: »Ich habe keine neue Lehre, sondern nur die alte, welche in der Bibel und im Reich der Natur zu finden ist«, et citat af Böhmes Schutz-Rede wider Georg Richter. Og på sin side skriver Kierkegaard i En første og sidste Forklaring, apologetisk epilog til Efterskrift om sine pseudonymer, at disses betydning ikke ligger i at ville stifte et nyt parti eller gå videre, »men netop i Modsætningen, i ingen Betydning at ville have, i paa en Afstand som er Dobbelt-Reflexionens Fjernhed at ville solo læse de individuelle, humane Existents-Forholds Urskrift, det Gamle, Bekjendte og fra Fædrene Overleverede igjennem endnu engang om muligt paa en inderligere Maade«[49]. »Væsentligheden at existere er Inderligheden, og Inderlighedens Handeln er Liden«, har Kierkegaard fastslået, men om en sådan væsentlig eksistens – *wirkende und leidende*[49b], som det herom hedder i den mystisk-spiritualistiske tradition – gælder det også for inderligheden hos Baader, der set på en anden måde også godt kan anskues som et absolut forhold til det absolutte telos. Og hvad angår bestemmelsen af den »religiøse Sphære« til forskel fra umiddelbarhedens (hedenske) og reflexionens (relative) ligefremhed, så gælder for den netop det baaderske, at »det Positive er kjendeligt paa det Negative«[50]. Er det i sine radikale bestemmelser af den subjektive eksistens og tænkning og af troen i det forhold til paradokset, hvor forstanden går under, at Kierkegaard så at sige markerer sig selv, så er dog disse også hos ham selv hjemmehørende i den bredere – og i hans forstand opbyggelige – sammenhæng, hvori stadig traditionen lever og tilegnes.

Men iøvrigt er helle dette forhold ret upåagtet og beklageligvist

heller ikke fuldt belyst. Om Baaders betydning for Kierkegaard foreligger tilsyneladende kun en enkelt artikel – og på japansk! [51]. Af det medgivne korte engelske resume fremgår dog, at der her behandles centrale ting, men langt fra udtømmende. Vigtigst er, at der for Kierkegaards udarbejdelse af eksistensbegrebet peges på adskillige impulser og elementer fra Baader, også i bestemmelsen af eksistensen som et gudsforhold og i selve brugen af dette begreb som betegnelse herfor [52]. Herudover kunde man også og ikke mindst pege på Kierkegaards bestemmelse af mennesket som syntesen af legeme og sjæl båret af ånd eller af det åndelige selv som et deriveret selvforhold, der gennemsigtigt grunder »i den Magt, som satte det«, og som ikke kunde fortvivle, om ikke syntesen oprindeligt fra Guds var i det rette forhold, med de momenter den indbefatter, endelighed og uendelighed, evighed og timelighed, frihed og nødvendighed [53]. Og selv om Kierkegaard som nævnt hos Baader kunde mangle de psykologiske mellembestemmelser, er det dog evident, at han på den anden side i sin egen så rigt nuancerede udarbejdelse af sådanne også og fortsat i rigt mål anspiller på Baaders sprogbrug og forestillingsverden. Et enkelt hovedeksempel er afsnittet i Kjerlighedens Gjerninger SV IX, s. 27–52, i udlægningen af budet Du *skal* elske. Dette træk synes konstant hos Kierkegaard og skal her yderligere belyses med et eksempel hentet fra Den Enkelte. Tvende »Noter« betræffende min Forfattervirksomhed, der også angiver noget om det fundamentale såvel som endelige perspektiv, i hvilket han selv så sin syntese i dens konflikt og dens afklaring:

»Endnu blot et Ord; man tillade mig det. Hvad Tiden *fordrer* – ja, hvo skulle blive færdig med at opregne det, nu da der ved en Selvantændelse, hvis Aarsag og Anledning var Verdsligheds verdslige Gnidning mod Verdslighed, er gaaet Ild i Verdslighed. Hvad derimod Tiden i dybeste Forstand *behøver* – det lader sig helt og ganske sige med eet eneste Ord, den *behøver*: Evighed. Vor Tids Ulykke er just, at den er blevet kun »Tiden« alene, Timelighed, der utaalmodigt Intet vil høre om Evigheden, derpaa, velmeent eller rasende, endog vil ved en fremkunstlet Eftergjørelse gjøre det Evige aldeles overflødigt, hvilket dog i al Evighed ikke lykkes; thi jo mere man mener at kunne eller forhærder sig i at kunne undvære det Evige, desto mere trænger man i Grunden blot til det« [54].

Ovenstående skulde have tjent til at fæstne nogle af de perspektiver og sammenhænge, der melder sig, når man læser Martensens skildring af sit møde med Baader og det indhold han med alle dets forudsæt-

ninger og følger samler i dette. Han kom efter udgangen af en personlig krise og med forventninger, der ikke skuffedes. Oplivet af sin indvielse i middelalderen og mystikken i Heidelberg havde han uforudseligt og uimponeret ladet Strauss bag sig i Tübingen, og han havde i München haft inspirerende omend dog for det påtrængende spørgsmål om et positivt forhold mellem kristendom og tænkning også skuffende omgang med Schelling i dennes hjem og kredse. Baaders forelæsninger gik han til, men Baader kunde ikke forelæse, mener han (begreb og system var jo ikke hans stærke side) [55]; først uden for auditoriet og siden på private morgenture i Münchens gader fængede gnisten. Martensen fik for sit *credo ut intelligam* (til forskel såvel fra Hegels som fra Schleiermachers) et indhold, en grund og en retning, som han for sin del så det som sin påtrængende opgave produktivt at udarbejde også i begrebsmæssig og systematisk form (og uden de baaderske intuitive erkendelsesformer og fysiske natursymboler) [55b], og ikke mindst fik han den indre bekræftelse, der nu, som han selv gentagent betoner det, i hans personlige liv fulgte og nærrede også hans akademiske og offentlige indsats. Vigtigt som markering er det også, at det netop er til denne skildring, at Martensen knytter sit samlede udsyn over sine anskuelser og forhåbninger; her finder, men i modsætning til Kierkegaard som én gang for alle, gæringen og antændelsen som positiv kraft og basis sin afklaring, og her lagdes også umiddelbart grunden til det forfatterskab, som han efter hjemkomsten året efter straks begynde med den (stadig højst læseværdige) licentiatafhandling, for hvilken han et par år efter belønnedes med æresdoktorgraden ved Kiels universitet: *De autonomia conscientiae sui humanae in theologiam dogmaticam introducta* (1837; da. udg. ved L. V. Petersen, *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie*, 1841) [56].

Bestemt som disputats havde han imidlertid allerede da skrevet sin *Mester Eckart* (1840), men netop ved på denne måde at blive akademisk overflødig fik denne bog sit eget perspektiv og kom i forhold til hans allerede indledte forelæsningsvirksomhed [57] og de følgende faglige hovedværker, Dogmatikken, Ethikken m. v. til at stå som optakten til den indre og spirituelle linie i Martensens personlige liv og i hans gejstlige og kulturelle arbejde, der litterært som nævnt kronedes med Böhmebogen. Det er også disse sidste bøger, der bedst har overlevet [58], for Martensen er vel i dag ikke meget læst (– heller ikke i forhold til hans historiske betydning, ikke blot som genstand for Kierkegaards såvel som grundtvigianernes og senere, ved det næste

tidehverv, de liberales angreb). Tiderne har skiftet, – så stærkt som han selv formåede at fornemme og udtrykke (men ikke i sig selv forløse) dette; i sin »anden« store mindetavle over vennen Paludan-Müller i nytåret 1877 ser han ved afslutningen af en stor epoke intethedens og dødens blege apostle fylkes. Først har han skildret digterens dybe beskuelse af livet, han der med sin kærlighed til jorden dog ejede visdommens perle og stillede skønheden i sandhedens, i Guds riges tjeneste. Han skjulte ikke livets elendighed og menneskenes usselhed, men han blev ikke stående derved. Og Martensen fortsætter:

Hvor forskellig er dog hans Opfatning af dette Livs Forfængelighed fra den, vi finder hos dem, der i disse Tider ere fremtraadt som Dødens Profeter og Apostle! hos dem, der opbyde alle deres Kræfter, alle Kunstens Midler paa at fremstille Forfængeligheden og Usselheden, men som det sidste i Livet, som Verdens inderligste Kjærne, og som Viisdommens inderste Kjærne byde dig – et Dødningehoved, det tomme Intet, og ret egentligen ere Intethedens Apostle, forkynde Intethedens Evangelium[59].

I modsætning hertil havde Paludan-Müller, minder han nu om, gennem dødens porte vist morgenrødens komme, livets sejrende herlighed og kærlighedens overvindelse af verden. Martensen selv fulgte denne vision. Hans ungdoms inspiration blegnede heller ikke nu i nogen frustreret desillusion. Hans håb om tilværelsen formet som et åndens tempel præger også hans alderdoms vurdering deraf og skildringen af hans ungdoms vej. Og således kunde han fortsat række hånden tilbage til Baader, der siger:

Und so geht dem Denker ein Licht über das Geheimniss des Zeitlebens und der Zeitregion auf, wie nämlich dieses unser, und durch uns, jeder Kreatur Zeitleben keinen andern Zweck und Sinn hat, als jenes 1° der bildenden, bauenden, göttlichen Licht- und Lieberegion zu werden, und dass wir zugleich Bauleute und Baustoff (jenes nach unten, dieses nach oben) zu jenem Tempel und Leib Gottes werden und seyn sollen, zu dessen Herstellung (Epheser 1,23 und 2,21.22) diese ganze Schöpfungsanstalt nur Baugerüste ist[60].

[1] Se hertil N. Thulstrup, Katalog over Søren Kierkegaards Bibliotek, Kbhvn. 1957.

[1b] Under den noget affærdigende betegnelse »teologisk Literaturhistorie« i modsætning til den egentlige kirkehistorie, den biografiske, undervurderer J. Oskar Andersen givetvis betydningen af denne side af Arildsens arbejde netop for kirkehistorien. Se Biskop H. L. Martensens Ungdom, Kirkehist. Saml., 6. række, I, s. 131 f.

[2] Af litteraturen om Baader kan foruden til Arildsens fremstilling og til filosofi-historierne i første række henvises til hans umiddelbare disciples sammenfatninger, især F. Hoffmann, Vorhalle zur speculativen Lehre Franz v. Baaders, 1836, Franz von Baader, 1856, og Die Weltalter, 1868, samt J. Hamberger, Die Kardinalpunkte der Baaderschen Philosophie, 1855. — Se også D. Baumgardt, Franz v. Baader und die philosophische Romantik, Halle 1927; F. Werle, Der Mystiker Franz von Baader, Leipzig 1929; E. Susini, Franz von Baader et le romantisme mystique, Paris 1943.

Af Baaders egne meget talrige skrifter kan blandt de i samtid og eftertid mest kendte og benyttede nævnes Beiträge zur Elementarphysiologie, 1796, Über den Blitz als Vater des Lichts, 1816, Über den Urterner, 1816, Fermenta cognitionis, 1822–25, Vorlesungen über speculative Dogmatik, 1828–38, Vorlesungen über Sozialtätphilosophie, 1832, samt mange religionsfilosofiske afhandlinger og debatindlæg. Baaders Sämtliche Werke I–XV udgaves af F. Hoffmann m. fl. Leipzig 1851–60; genoptryk Aalen 1963.

[3] Vilde man i en kort formel sammenfatte hele dette idékompleks med et eksempel på dets applikation, finder man en sådan i den bekendte slutvis af Hostrups Gjenboerne (1844), der – også – handler om kløften og den forløsende sammenhæng mellem idé og tanke og natur og liv, anskuet mod periodens slutning, hvor den i den »borgerlige idyl« og uden endnu at have tabt sin éclat udtrykker en »uproblematisk« og forventningsfuld løsning:

Paa Tankens Slot bor Studenten glad
og flyver højt, som man kan vide.
Han søber Nektar af Ideens Fad
og blæser saa ad det solide.

Men naar saa Udsigt til en Pigelil
i Gjenbovindet er ham givet,
saa slaar Ideen ikke længer til,
saa styrter han sig ind i Livet.

Men naar saa Pigen siger Ja dertil,
Og naar saa Fatter – ja, og Mutter vil,
Saa har han jo
byggt sig en Bro,
der knytter Livet til Ideen.

[4] En udmærket skildring og en præcis analyse af vigtige grundtemaer i denne så rodfæstede og produktive idéhistoriske sammenhæng, begyndende med Platon, fortløbende dog i nogen grad med underkendelse af den kristne, middelalderlige

tænkningens afgørende bidrag til udviklingen og konkluderende i en gennemtrængende belysning af forholdet mellem det 18. årh. og nybruddet i den romantiske litteratur og tænkning i beg. af det 19., finder man i A. Lovejoys *The great chain of being*, Cambridge (Mass.) 1936, Harper Torchbook 1960.

[5] Om dette begreb set og brugt i et moderne, delvis kritisk distanceret og historisk set også noget reduceret, perspektiv kan henvises til Ideologihistorie I, Organismetænkningen i dansk litteratur 1770–1870, Kbhvn. 1975, v. Aa. Henriksen, Erik A. Nielsen og Knud Wentzel. Til belysning af »det erotiske« og dets perspektiv i udviklingsromanen fremhæves her også (s. 86) – pour une fois – Martensens skrift om Jakob Böhme, den sidste og klassiske frugt af dennes møde med Baader, hvad der her dog ikke nævnes.

[6] For Steffens vedkommende kan man nu henvise til H. Hultbergs analyse *Den unge Henrich Steffens*, Kbhvn.s Univ.s Festskrift 1973, s. 7–115. Men mens hos Steffens den naturfilosofiske ansats blev offer for den romantiske illusions sammenbrud, gjaldt noget tilsvarende aldrig om Baader, hos hvem den så at sige var fuldt »organisk« og, som det afgørende, på forhånd fuldt religiøst befæstet. Martensen anfører imidlertid (*Af mit Levnet*, I, s. 119), at den betragtning, der for ham kom til gennembrud hos Baader, »var allerede tilforn traadt mig personligt imøde i Steffens, dog uden at jeg ændrede den«.

[6b] Og et gennemgående tema hos ham, se bl. a. *Den christelige Dogmatik*, 1849, 5. udg. Kbhvn. 1904, s. 24.

[7] E. Benz, *Schellings theologische Geistesahnen*, Wiesbaden 1955 (Abhandl. d. Akad. d. Wiss. u. d. Litt., nr. 3).

[8] Om denne strømning specielt som bærer af en fra senmiddelalderen fortsat mystisk tradition se bl. a. W. Nigg, *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*, Zürich 1959.

[8b] *Af mit Levnet* I, s. 145.

[9] Pap. VIII,1 A 105, samt iøvrigt III A 125 om et råd givet af Böhme og »saa skjønt og saa sandt og saa inderligt« sagt, om i »Anfægtelsens Øieblik« kun at fastholde én tanke. – Hos Martensen se Jacob Böhme, 1881, s. 14.

[10] *Af mit Levnet* I, s. 143.

[11] Jacob Böhme, 14–15, sml. s. 30 f. – Martensen har sammenlignet teosofien som filosofisk frugtbar med Schellings positive filosofi; men for Martensens eget forhold til den er det afgørende, at det er teologisk, herunder også i den teologiske principlære, men også i videre forstand bestandigt på et positivt religiøst grundlag, at han selv udnytter dens perspektiver, hvorfor hans vej trods alle affiniteter også blev så forskellig fra Schellings, mens han på den anden side også som kirkemand og selv repræsentant for den bevægelse, der i det følgende årti også i hans egen dogmatiske undervisning gik fra »speculativ« til »christelig«, dog forbliver en selvstændig tænker og selv videreudvikler den her givne arv. – Når i denne fremlægning af det teosofiske syn særligt lysvejen fremhæves, angives hermed særskilt den grundanskuelse af den menneskelige erkendelse, der gennem Baader nu fæstnede sig hos ham, og som han siden som noetisk princip lagde til grund og udviklede i sine enkelte skrifter (således *Af mit Levnet*, s. 144 f, *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie*, s. 8 f, Mester Eckart, s. 5 og 44, *Den christelige Dogmatik* (1849, 5. udg. 1904), s. 57, 62, sml. ndf.). Om denne lysvej kan man sige, at kan den spekulative og dogmatiske transponering af den forekomme eftertiden uvirkelig, ukritisk eller tvivlsom, så bør dette ikke gælde dens personlige

autenti hos Martensen og heller ikke selve grundtanken, der i sin oprindelse, beståen og i sin appel ikke på forhånd er bundet til denne specielle sammenhæng. I så henseende er det vistnok karakteristisk, at Martensen her i sin bestemmelse af lysvejen som erkendelsesvej og noetisk princip knytter den til Leibniz, altså en anden tradition end den böhmeske, men ligesom denne også nedstammende fra den augustinsk-middelalderlige via illuminativa.

Mens det er på filosofisk basis og i en sækulariseret form, at Leibniz har overtaget denne vej og gjort brug af dens perspektiv (se hertil *La philosophie de saint Augustin* par Nourisson II, Paris 1866, s. 265 ff.), finder man på den anden side allerede i højmiddelalderen, hos Bonaventura, fortolkeren af den augustinske noetik, som han udvidede i form af en universel lyssymbolik, i selve hans definition af den illuminative vej et oplæg, der også kan pege frem mod den teosofiske brug af denne: *Et sic patet, quomodo multiformis sapientia Dei (Ef. 3,10), quæ lucide traditur in sacra Scriptura, occultatur in omni cognitione et in omni natura. Patet etiam, quomodo omnes cognitiones famulantur theologiæ; et ideo ipsa assumit exempla et utitur-vocabulis pertinentibus ad omne genus cognitionis, Patet etiam, quam ampla sit via illuminativa, et quomodo in omni re, quæ sentitur sive quæ cognoscitur, interius lateat ipse Deus (De reductione artium ad theologiam, n. 26).* – Hos Augustin selv såvel som i Bonaventuras egl. erkendelseslære er et af nøgleordene det samme salmevers, som Martensen her bruger: *Lys i dit lys skal vi skue, men kombineret også med andre tilsvarende bibelord og først og fremmest Johannesevangeliets* *Han er det sande lys, der oplyser ethvert menneske, der kommer til verden og forstået således: I sit ord, sin evige visdom, er Gud selv sandhedens lys og livets kilde, i sin visdoms fylde sandheden selv i dens enhed med livet og kærligheden. Uden Guds lys, der i hans billede oplyser den menneskelige ånd, det indre menneske, erkendes ingen sandhed, men uden omvendelsens forhold til Kristus og kærlighedens fornyelse i ham, forvandles menneskets lys til mørke. Lysets vej peger her i sidste instans mod den salige erkendelse af Gud i hans eget, ikke i skabningens lys, og af al virkelighed i ham. Psalmeverset gælder her således ikke i egentlig forstand vejen og dens filosofiske, religiøse eller mystiske sandhedssøgen, men dens endelige og overjordiske mål, som stadig i Dantes Paradiso og også i Ingemanns kendte salme, saligheden, den himmelske gudsstad, der som Augustin siger, i beskuelsen af lyset selv er lys (neque enim ejus informitas placeret tibi, si non lux fieret, non existendo, sed intuendo illuminantem lucem eique cohærendo, (Confessiones XIII, 3, 4).*

Som alment princip i teosofiens religiøse (ikke religions-) filosofi, som Baader understreger det, er der således egl. tale om en forskydning i motivet eller vel snarere en karakteristisk identifikation af vejen og målet, der imidlertid opvejes af den overordnede sammenhæng, hvori det gøres gældende, der forhindrer det i at indgå i en immanent eller naturalistisk erkendelseslære. Og således forekommer det, omend kun sporadisk formuleret, hos Baader, der – tilmed mod Strauss i hans *Leben Jesu* – anfører det i denne form

Desine cur nemo videat sine lumine lumen

Mirari, solem (Christum) quis sine sole (Christo) videt.

(Sämmtl. Werke VII, s. 267)

Endelig må man minde om, hvorledes hele denne traditions tolkning af åndens liv som et liv i og af lyset og vendt mod dette også i de hjemlige omgivelser, for

hvilke Martensen på ny fortolkede den gamle lysets vej, på andre måder gjorde sig gældende, stærkest og mest originalt hos Grundtvig, for hvem Lys og Liv er de stadig tilbagevendende hovedord, men i sækulariseret form, brugt om den religiøse frigørelse i forbindelse med udviklingen af den akademiske videnskab, også hos Heiberg, jvf. universitetskantaten *Vær hilset Lys fra Sandheds Væld.* – Hos Kierkegaard er motivet sjældnere, men forekommer dog også hos ham i former, hvis indlevelse modsvarer oprindelse og ikke kan fortolkes uden denne (se f. eks. indledningen til *Kjerlighedens Gjerninger*, SV IX, 17 f, jvf også SV X, 48).

[12] Se *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris 1955, især s. 98 f; se også *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929, 2. udg. 1971 (s. 515: nous ne citons que les oeuvres principales de F. v. Baader. En réalité, toute son oeuvre métaphysique est un commentaire de la doctrine de J. Boehme, indispensable pour l'étude de celle-ci).

[13] Om den romantiske periodes interesse for dette perspektiv vidner bl. a. Moritz Carrires *Die philosophischen Weltanschauungen der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*, Stuttgart 1847, hvori Kierkegaard atter fæstnede sig ved Böhme samt – hos Campanella – ved det enkelte Jegs eksistentielle problemer netop i forbindelse med denne udvikling. – Martensen selv har et skarpt og indfølelsefuldt blik for paracelsismen i dens historiske sammenhæng og i dens betydning som komponent i teosofien. Om det magiske præg, der kendetegner den hovedlinje i renaissancens naturfilosofi, som også paracelsismen er udtryk for siger han i *Jacob Böhme* (s. 25): »Hvad Mystiken er for Sjælens Forhold til Gud, det er Magien for Aandens Forhold til Naturen. Ligesom Mystiken vil sætte sig i Forhold til Gud »uden Middel«, saaledes vil Magien sætte sig i Forhold til Naturens Inderste »uden Middel«, uden de sædvanlige, naturlige Midler. Magien er en Naturmystik, i hvilken Mennesket sætter sig i umiddelbart Forhold til Aanden i Naturen, til de hemmelige, guddommelige Kræfter, ja til Gud selv, hvis Mysterium er det Inderste i Naturen«. – Om en tidligere, ikke uvæsentlig indflydelse af paracelsismen i Danmark, især angående naturerkendelsen og i brydning med tilkomsten af den sejrende empiriske naturvidenskab se H. D. Schepelern, *Museum Wormianum*, 1971.

[14] Se *Über den Blitz als Vater des Lichts*, *Philosophische Schriften und Aufsätze*, Munster 1831, s. 279.

[15] Jvf. betydningen af begrebet den himmelske, men skabte visdom for den mariologiske tradition og kunst som skildret af L. Bouyer i *Le trône de la sagesse*, Paris 1957; og fra en anden side Boëthius' fremstilling af filosofien som en himmelsk åbenbaring (af lys og af sandhed) i jordisk kvindeskikkelse, *Consolatio philosophiæ* I, pros. 1.

[16] Den christelige Dogmatik, a.udg., s. 57–58, sml. ndf. note 30. Denne særlige sofologiske tradition, som Martensen således i forbindelse med teosofien slutter sig til, er dog på linie med lysvejen, hvormed den hører sammen, og som hans egen anvendelse af den også viser, ingenlunde identisk dermed, men har sine klassiske kilder såvel i den græske filosofi som i den bibelsk-patristiske visdom. Som sådan er den også central i augustinismen (se som et enkelt eksempel Conf. XII, 15 samt *De Trinitate* XIII–XV) og i skolastikken, hos Bonaventura såvel som hos Thomas Aquinas, jvf. prologerne til disses hovedværker). I renaissancetiden førtes en mangesidig debat de sapientia, en katalysator for afklaringen af gamle og nye anskuelser, jvf. Eugene J. Rice, *The renaissance idea of wisdom*, Cambridge (Mass.), 1958. Også barok- og oplysningstil bruger i høj grad begrebet

og blandt den tyske idealismes filosoffer var ikke mindst Schelling berørt af den specielle teosofiske sofologi, i hvilken han konkluderer sine Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit, udg. Landshut 1809, s. 509. Og i denne forbindelse finder man også hos Schelling kombinationen mellem lys, liv og kærlighed som væsentlig for bestemmelsen af den personlige eksistens i dens åndelige fuldkommenhed og frihed. Det skal heller ikke overses, at det sofologiske tema, i forbindelse med lyset og livet – og med livets skole og med det levende Guds ord, som det fødes i hjertet, også bryder igennem hos Grundtvig, forskellige steder i hans Sangværk og markant ikke mindst i Aabent Brev til mine Børn (1839):

Ja, mine Børn! hvad jeg i Speilet saae,
Som dannedes af Viisdoms sikre Hænder:
Det store Lys paa Livets Himmel blaa,
Som straalet soleklart, men ikke blænder,
Opstigende af Hjertets stille Hav,
Med Fortids Efterglands til Morgenrøde,
Skal først maaskee, naar jeg har lagt min Stav,
Befrugte Marken til sin Eftergrøde;
Men som det lønlig for min Sjæl oprandt,
Og vil for Eders sikkerlig oprinde,
Det skal i Eders Dage skues grandt
Paa Graasteens Klint, som under grønne Linde;
Og naar Dets blanke Straaler gaar i Dands
Paa Tidens Hav, som Mandhjems Kreds ombælter,
Og Liv og Aand formæles i Dets Glands,
Saa Timeligt og Evtigt sammensmelter;
Da tier Drengenes og Daarens Spot
Med Synerne, som frydede mit Øie;
...
Den Livets Skole, jeg har peget paa,
Og tryglet Jordens Guder om at bygge,
Som ved et Trylleslag skal da opstaae
Og kiærlig favne Eders Faders Skygge,
...

I den nyeste tid har sofologien fortrinsvis været repræsenteret blandt den russiske tænknings store navne, og mens Martensen ikke var på talefod med Høffdings og F. C. Krarups generation, til hvis forargelse han ikke formåede at sætte sig ind i de yngres »kritiske Tænkning« og selv ikke vilde indlade sig på debat med tænkere, der stod på et »afgjort negativt Standpunkt« (se Krarups Fra Romantisme til Realisme, Kbhvn. 1930, s. 93), – så er det ikke vanskeligt at forestille sig ham i umiddelbar forståelse med Solofjev, Lossky, Bulgakov (The wisdom of God, 1935) og Berdjajev (Esprit et réalité, Paris 1943), også om den nyeste tids problemstillinger.

[17] Tanken er fundamental for Martensen; netop i forhold til for ham selv ikke fremmede modsætninger og, i forbindelse hermed, til et »Andet« uden for sig selv, er Gud den levende og for sig selv åbenbare Gud, – et punkt hvor den teosofiske tænkning adskiller sig fra den oprindeligt augustinske og knytter til ved den dionysiske og den spekulative mystiks tradition, se fx Af mit Levnet, s. 70, Dogmatik, s. 35 samt

Schelling, op. cit. s. 493: »... weil Gott ein Leben ist, nicht ein blosses Seyn«. Væsentligst er at med dette gudsbegreb, i kraft af hvilket panteismen principielt og praktisk forkastes, knyttes Gud i sit indre og personlige liv på den anden side til verden og findes i verden men ikke identisk med den. I modsætning til mystikken, siger i forbindelse med spørgsmålet om Martensens treenhedsforståelse ikke uden forbehold Arildsen op. cit., s. 176), »knytter Martensens Interesse sig netop til »en theoretisk Construction af Universum, af Naturen og Historien, hvortil Trinitetslæren kunde blive Nøglen, naar Verdenshistorien blev opfattet som et Moment i Guds egen Historie« (Mester Eckart s. 99). Og som Bidrag til en saadan universel kristelig, i Trinitetslæren centraliseret Verdens- og Livsanskuelse spinder Martensen af Metafysikkens tyndeste Traade et flor fint Net af spekulative Trinitetstanker«. Vurderingen er her ved at nærme sig Krarups. – Se dog også fremstillingen i C. J. Scharling (udg.), H. L. Martensen. Hans Tanker og Livssyn. Kbhvn. 1928; s. 51 »... han vil forstaa Gud som Urbillede for den kristne Personlighed«.

[18] Maximalt i den afsluttende bøn af De Trinitate (XV,28), sml. også slutningen af Confessiones (XIII, 32–38).

[19] Se hertil især Baaders skrift Über den Begriff des gut- oder positiv- und des nichtgut- oder negativ-gewordenen endlichen Geistes, Sämmtliche Werke VII. Schelling siger (op. cit. s. 447): »Das Positive ist immer das Ganze oder die Einheit«.

[20] Sml. ovf. note 6b.

[21] Af mit Levnet, s. 23.

[22] Alt andet ufortalt er, også eksplicit udtalt, en søgen efter en sådan bekræftelse fælles for Martensen og Kierkegaard.

[23] Distanceringen fra en sådan forskydning er også afgørende for Kierkegaard, sml. Synspunktet for min Forfattervirksomhed, SV XIII, 613: »... aah ja Forbrydelsen er nemlig den, at jeg christeligt har elsket Gud. Jeg har ikke med den mindste Brøkke af de mig forundte Evner stræbt at udtrykke det (som maaskee er at elske Menneskene): at Verden er god, elsker det Sande, vil det Gode, at Tidens Fordring er Sandhed, at Slægten er det Sande eller vel endog Gud, og Opgaven derfor (goethisk-hegelsk) at tilfredsstille Samtiden«. – Se også Af mit Levnet s. 96 om Hegel: »Her, i denne Verden fandt han Forsoningen af Ideal og Virkelighed. Ligesom for Schleiermacher var det evige Liv ham ikke et Tilkommende, men et Nærværende, Livet i Ideen og i Aandens højere Egne ... Det nærværende Liv blev forherliget i glimrende Optimisme.«

[24] Op. cit., s. 91 f.

[25] Sml. ovf. note 17 samt i andre aspekter af temaet H. A. Wolfson, Extradeical and intradeical interpretations of Platonic ideas i Religious Philosophy, Cambridge (Mass.), 1961.

[26] Sml. hos Arildsen op. cit. bl. a. s. 136 med henvisninger samt s. 176 med det ovf. note 17 anførte citat.

[27] Jacob Böhme, s. 27.

[28] Af mit levnet, s. 69, jvf. s. 117.

[29] Se således den her mistolkende teosofiske fortolkning af Augustin og fra samme synsvinkel samtidig en kritik af ham for »christelig Pantheisme«, men også for ensidig supranaturalisme, »hvor han synes at erkjende den substantielle Naade som Mskets dybeste Subjectivitet«. Forelæsninger over »Speculativ Dogmatik« 1838–39, Kierkegaards Papirer II C 28, Bd. XIII, s. 74–76.

[30] Ciaterne fra Den christelige Dogmatik, s. 56–58.

[31] Op. cit., s. 137.

[32] Dogmatik, s. 21.

[33] Über den Begriff . . . , s. 173.

[34] Ibid., s. 169: »Das abgefallene selbstische Geschöpf ist folglich als in seiner Mitte, in seinem Centrum, selber entzweit zu betrachten, weil das absolute, göttliche Centrum sein eigenes nicht mehr deckt, beide Centra also in Differenz sich befinden . . . Der Producent soll Mitte des Products (der Mitte desselben) sein, womit die Identität (Eintracht) seiner als des das Product Erfüllenden (Innerlichen seines Innerlichen) und Umschliessenden (Aeusseren seines Aeusseren) hergestellt ist.

[36] Ibid., s. 171.

[37] Jvf. instar omnium og i et sofologisk aspekt, der også omfatter retfærdiggørelsen i Gud De Trinitate XIV, 12, 15.

[38] Confessiones III, 6, 11, sml. X, 24–27 samt Baader-citatet ovf. note 34.

[39] Sml. hos Baader spec. Sur la notion du tems, Phil. . . . Aufsätze, s. 211 f.

[40] Dogmatik, s. 8, 27, 62 samt Af mit Levnet I, s. 118 f; jævnsides hermed kan man dog også hos Martensen finde en mere human-religiøs tydning af temaet i tilslutning til Schleiermacher, ef. Briefwechselung zwischen H. L. Martensen und J. A. Dörner, Berlin 1888, s. 361.

[40b] Ibid., s. 43.

[41] Af mit Levnet II, s. 11, sml. I, s. 126: På vej til Baader i München begyndte Martensen ved et tilfælde, som han siger, men reelt fordi han allerede bl. a. gennem dennes skrifter var draget mod anliggendet, sit studium af middelalderens mystik og af Dante. Han havde da just læst Strauss' da nyudkomne Leben Jesu, men der skildtes vejene: »Under al denne Negativitet maatte jeg føle Trang til Noget, der kunde være til Næring for Sjælen og til Bekræftelse for de indvortes Menneske«; se også s. 118.

[42] Den christelige Ethik I (1878), s. 337 f, jvf. II (1879), s. 199 f om den kontemplative og den mystiske kærlighed.

[43] Hjorts opfattelse specielt af denne svarer ganske til senere Martensens, jvf. Mester Eckart, s. 68: »Scholastiken er en Philosophie uden Empirie, en Begrebsformalisme, der ikke staaer i Forbindelse med Livet og Virkeligheden. Det religiøse Dogma staaer for Scholastiken som en fremmed, uigjennemtrængelig Positivitet, der indspindes i Forstandsmetaphysikens kunstrige Net; . . . Scholastiken beviser Alt, men begriber Intet«.

[43b] Relativt ukendt i sit fædreland nævnes Hjorts bog stadig, som det pionerarbejde den faktisk er, i den internationale litteratur. Den nu overvejende negative vurdering af romantikkens syn på Eriugena rammer dog også ham såvel som Baader – i sin minimiserende tendens dog ofte noget uretfærdigt som fx hos M. Cappuyns, Jean Scot Erigene. Sa vie, son oeuvre, sa pensée, Bruxelles 1969, s. 262 f. Mere positiv, også i den baaderske betydning af dette ord, er P. Mazzarella, Il pensiero di Giovanni di Giovanni Scoto Eriugena, Padova 1957. En interessant syntese mellem nedarvede og nye synspunkter finder man hos Søren Holm i Gudsbegrebet hos Johannes Scotus Eriugena, »Festskrift til Jens Nørregaard«, Kbhvn. 1947.

[44] De forskellige værker han fra hele dette område besad og benyttede, kan findes anførte i det af N. Thulstrup udgivne katalog (jvf. note 1); yderligere henvisninger og direkte citater især i Papirer.

[45] Er der ikke samstemmighed mellem Martensens og Kierkegaards syn på mystikken, kan en vis parallellitet ikke overses, nemlig i den fælles kritik af den for

mangel på et reelt og personligt virkelighedsforhold, på sammenhæng og kontinuitet i spekulativ resp. eksistentiel henseende, i differensen verdensvirkelighed og personligt liv i kontinuitet under gudsforholdets lys/eksistens for Gud under evigheden i kontinuitet i tiden, se Martensen, Mester Eckart, s. 115 ff samt 53 (om mysteriet som »Liv og Aand, d.e. concret, aabenbar Idee, der beroer paa Umiddelbarhedens Udvikling gennem det Negative«), og Kierkegaard, Enten-Eller, SV II, s. 260 ff, sml. VII, 390 ff, og – i konsekvensen for tilegnelsen af »mysteriet« enten intellektuelt eller etisk-religiøst, for Kierkegaard en heterogenitet – Pap. X, 2 A 341.

[46] Se Pap. I C 27–33, bd. XII, s. 132–39.

[47] SV IV, s. 344; jvf. Kierkegaards forbeholdne vurdering af (natur-)bestemmelserne af angstbegrebet hos Böhme og Schelling, Pap. V B 53,18, jvf. IV B 118,7 (ad Gjentaelsen), men, på den anden side og indirekte, gennem Augustin iøvrigt, hans umiddelbare tilegnelse af hvad die Qual hos Böhme indebærer, Pap. X, 4 A 177.

[48] SV IV, s. 464–65.

[49] SV VII, s. 620.

[50] SV VII, s. 423 og 422: »Læseren ville erindre: Aabenbaringen er kjendelig paa Hemmeligheden (hos Martensen: Mysteriet), Saligheden paa Lidelsen, Troens Vished paa Uvisheden, Letheden paa Vanskeligheden, Sandheden paa Absurditeten; fastholdes dette ikke, saa løber det Æsthetiske og Religieuse sammen i fælleds Forvirring«.

[49b] Herom se Koyré, op. cit., s. 98, samt Mester Eckart, s. 128; – i forbindelse hermed se også Martensens vurdering af Kierkegaards person og tænkning, Af mit Levnet II, 137 ff samt Den christelige Ethik, s. 383 ff.

[51] Mitsuo Watabe, Franz von Baader as a background of Søren Kierkegaard, »Kierkegaard Studiet« IV, Søren Kierkegaard Society of Japan, Osaka 1967.

[52] Om eksistensens første stadium som indførelse i et naturligt forhold til Gud og dens andet, det højere, overnaturlige forhold til Faderen se Baader, Sämtliche Werke VIII, 138–41. – Om eksistensbegrebets bestemmelse i denne sammenhæng kan til sammenligning fra Martensen anføres Mester Eckart s. 60–61: »Den Aabenbaringskreds, der er den christelige Mystiks Forudsætning, beskrives ved Treenigheden, ved Skabelsen og Guds Menneskevordelse, ved Synden og Forløsningen. Herved er en Betragtning af Endeligheden given, der skarpt adskiller sig fra Akosmismen. Endeligheden er ikke Intet, men Noget; der gives en virkelig, fra Gud væsensforskjellig Existent, et Liv, der rører sig uden for Gud; der gives en creaturlig Jeghed, en Tanke, en Villie, der er en anden end den almægtige Guds. Synden og Menneskets Elendighed, Jordelivets hele empiriske Nød, Veeklagen over Verdens Forfængelighed er intet Skin, men dyb Alvor, og Forløsningen fra disse negative Magter er ikke blot Tankens Befrielse fra Illusionen, men Existentens Tilbageførelse til det sande Grundforhold. Guds Menneskevordelse til Slægtens Frelse er intet Tankebillede, Christus har ikke iført sig et mythisk Skinlegeme, er ingen mythisk Apparents eller Theophanie, men i Historien er Gud bleven Menneske, er gaaet ind i den empiriske Endelighed og har taget dens Kors paa sig i dets hele Virkelighed. Betragtningen af Endeligheden er Middelpunctet i al Religion, ligesom ogsaa Endeligheden er Philosophiens egentlige Kors. Det christelige Evangelium, der, som det udtrykkes ved et gammelt mystisk Symbol, viser Menneskene Rosen i Korset og Korset i Rosen, maatte nødvendigvis være Jøder en Forargelse og Græker en Daarskab«. – Fra Kierkegaard hertil et enkelt citat (SV XIII, 608): »Intet er mig mere ubekjendt og fremmed end denne veemodige Længsel efter Barndom og Ungdom;

jeg takker min Gud til, at det er overstaaet, og føler mig nu, med hver Dag jeg bliver ældre, lykkeligere, dog kun salig ved Tanken om Evigheden, thi Timeligheden er og bliver aldrig Aandens Element, men i een Forstand dens Lidelse«.

[53] SV XI, s. 143 ff.

[54] SV XIII, s. 632.

[55] Sml. dog den tilsvarende skildring i Baaders biografi (v. F. Hoffmann), *Sämmtliche Werke* XV, s. 110 f.

[55b] Martensen kritiserer den egl. romantik for dens ensidige fordyben sig i åndelige naturtilstande (Mester Eckart, s. 4), men for Baaders vedkommende erkender han i dennes naturbetragtning inderst en etisk, ikke en fysisk tendens (Af mit Levnet, s. 143) jvf. dog også fra 1862 en karakteristisk bemærkning til Dorner (*Briefwechsel* . . ., s. 334): »Man premirt jetzt das Ethische so, dass das Mysterium verwässert wird. Ich möchte gerne Fr. Baaders »Begründung der Ethik aus der Physik« in Erinnerung bringen«. Hos Kierkegaard kan man hertil sammenligne hans radikale og vedvarende opgør med den naturbetragtning, der er umiddelbarhedens og det æstetiskes, den uforløste umiddelbarhed, der ikke har fodfæste i den endelighed den heller ikke i sin grænseløse stræben kan frigøre sig for, idet omvendt denne heller ikke bliver reel, væsentligt virkeliggjort. Kierkegaards kritik af den romantiske bevægelse hører hjemme i dette perspektiv, se især Om begrebet Ironi.

[56] Om de baaderske islæt i dette værk, se Arildsen, op. cit. s. 133 ff.

[57] Afskrifter af de første forelæsninger, der gjorde epoke og vakte (forbigående) opsigt, findes nu publicerede i Kierkegaards Papirer, supplementsbd. XII og XIII. Det drejer sig foruden om forel. over spekulativ dogmatik (se note 29) også om Forelæsninger over den nyere Philosophies Historie 1838–39.

[58] På det internationale plan gælder Mester Eckart stadig som et pionerarbejde, der tages seriøst, se I. Degenhart, *Studien zum Wandel des Eckartbildes*, Leiden 1967, s. 112 ff, 124 ff, 148 ff; og så sent som i 1935 er Jacob Bøhme kommet i engelsk oversættelse.

[59] Her citeret efter H. Martensen-Larsen, Paludan-Müller og Martensen, Kbhvn. 1923, s. 37.

[60] Über den Blitz als Vater des Lichts, ed. cit., s. 280.