

ROSKILDE UNIVERSITETSCENTER

*Faggruppen for filosofi og
videnskabsteori*

ROSKILDE UNIVERSITY

*Section for philosophy
and science studies*

JØRGEN PEDERSEN
***Traditionsarv og problemstillinger i
romantikken og hos Søren Kierkegaard***

**Upubliceret afhandling
udgivet af AKSEL HAANING**

**FILOSOFI OG VIDENSKABSTEORI PÅ
ROSKILDE UNIVERSITETSCENTER**

3. Række: Preprints og reprints

2007 Nr. 5

Referee: Jens Høyrup

Jørgen Pedersen

Traditionsarv og problemstillinger i romantikken og hos Søren Kierkegaard.

Indledning ved Aksel Haaning

1

Den følgende artikel er trykt fra en fotokopi af forfatterens eget manuskript, han gav mig i midten af 1990'erne. Sandsynligvis har Jørgen Pedersen under arbejdet haft et tidsskrift i tankerne, men af en eller anden grund har den aldrig fundet vej til nogen form for udgivelse; heller ikke i Søren Kierkegaard Forskningscenter kendte man til artiklens eksistens, – som jeg erfarede, da jeg sendte Selskabets sekretær en kopi for nogle år siden. Det er synd, og det er derfor en glæde for mig at kunne supplere bogen her [arbejdstitel: *Mystik – mellem filosofi og religion*] med denne mættede, indsigtsfulde og omhyggeligt udarbejdede artikel om væsentlige træk ved Søren Kierkegaards forfattervirksomhed og selvforståelse. Artiklens forfatter, Jørgen Pedersen (1919-1997) var cand. theol., promoveret som æresdoktor i 1990, og gennem mange år lektor ved Det teologiske Fakultet, Institut for Kirkehistorie, ved Københavns Universitet. Men dertil også en usædvanlig og original personlighed. Hans i virkeligheden omfattende forfatterskab består fortrinsvis af substantielle artikler, spredt i bøger og tidsskrifter gennem fem årtier, og hertil lægger sig to oversættelser af latinske forfattere: Augustin (354-430) fra overgangen mellem antikken og middelalderen, og den ret omfattende af Bonaventura (1217-1274) fra højmiddelalderens teologiske og filosofiske blomstringstid. Men Jørgen Pedersens forfatterskab i dets hele omfang og kompleksitet er i dag kun kendt af få og benyttes hovedsageligt af folk, der havde personligt bekendtskab med ham som lærer eller kollega. Men nærværende publicering er det mit håb at kunne bidrage til at skabe en åbning til et vitterligt unikt forfatterskab, der behandler emner inden for teologi, filosofi- og idéhistorie og taler til en almen interesse for europæisk kultur og historie i det hele taget. Det er dybt, komprimeret og ofte krævende, men derfor også givende – langtidsholdbart; selv bliver jeg ved at opdage nyt, og det er min egen opfattelse, at forfatterskabet så at sige står og vokser med tiden.

Og med tyngdepunkt i den europæiske religions- og kultur- og filosofihistorie, herunder europæisk identitet og selvforståelse og den kristne-humanistiske arv i det hele taget, er der yderligere tale om emner, der nu i det første årti af det nye århundrede fremstår nærmest mere aktuelle og nødvendige i den almene, fælles bevidsthed – ja, vel selv i offentligheden – end for blot ti år siden. Artiklen her om Søren Kierkegaard og den europæiske tradition, eller traditionsbevidsthed, omfatter og tangerer flere af forfatterskabets temaer, men udgør tillige en afrundet helhed, – og som sådan kan den for så vidt også læses både som en slags afslutning på Jørgen Pedersens forfatterskab og som en introduktion til det, skønt den naturligvis ikke er skrevet i denne hensigt.

2

Artiklens afsæt er et foredrag ved Rødding Højskole i sensommeren 1993. Og uden at blive alt for teatralsk, kan man roligt fremhæve, at netop Sønderjylland havde en særlig plads i Jørgen Pedersens hjerte; – som udstationeret i Izehoe under Den danske Kommando i Tyskland efter Anden Verdenskrig udgjorde en historisk og topografisk egnsbeskrivelse af Holsten og det sydligste Slesvig faktisk hans første publicerede bog fra 1950, – og landsdelens historie og skæbne også i nyere tid lå ham altid på sinde. Ganske uforberedt, og derfor både skeptisk og undrende, lyttede jeg derfor engang til hans detaljerede udredning om, hvordan effektive bombardementer af de Nordtyske handelsbyer kunne have undgået nederlaget eller i hvert fald afgørende ændret krigens gang i 1864! Selv om artiklen her i det ydre har form af et foredrag, er der tale om et færdigt manuskript til trykning, – og der var en vanlig arbejdsmetode for ham. Den store artikel om 'Religionernes enhed og den universelle fred. Om Nikolaus af Kues' skrift *De pace fidei* fra 1453,' nu trykt *Fønix* 10, 1 (1986) og i *War and Peace in the Middle Ages* (red. B. P. McGuire, Kbh. 1987) læste han op fra enden til anden for en efterhånden åbenlyst forundrede gruppe studerende ved et tværfagligt seminar ved Københavns Universitet i midten af 1980'erne. Jeg og Kurt Villads Jensen (der nu er professor i middelalderhistorie ved Syddansk Universitet) – studerede begge middelalderlatin på det tidspunkt – og vi havde inviteret den særprægede og lærde bonde til KUA. Vi hentede ham ved hovedindgangen for at ledsage ham på rette vej.

Han var dog ikke sådan lige at få ledt af sted. Først efter at have studeret bygningerne ved Københavns Universitet Amager med nysgerrighed og en tilsyneladende regulær håndværksmæssig interesse – de ”gamle” bygninger i to etager, der havde været talt og skrevet så meget om, og som han nu åbenbart så for første gang – spurgte han beskedent og genert, ja nærmest underdanigt om tilladelse til at forelæse, hvorefter han omhyggeligt læste sig jævnt igennem siderne, ark for ark, med rolig håndbevægelse – og ofte med venstre hånd let løftet hen over bordpladen, mere afsøgende end egentlig pointerende, – som om han opmærksomt lyttede og på ny, nærmest udefra, hørte sit eget foredrag igennem igen og tilegnede sig det i sin helhed. Selv var jeg vandt til den form, fordi jeg gennem et par år havde fulgt Jørgen Pedersens undervisning ved Institut for Kirkehistorie – men dér, på hjemmebane så at sige, var hans facon som regel langt friere og mere kommunikerende. Som traditionel forelæser var han krævende; de bedste stunder, tror jeg, havde han i de mindre undervisningslokaler i Købmagergade med en kreds af interesserede studerende omkring sig – som regel fredage fra 13.00 til 16.00 – 17.00 eller, som det skete engang, til en af vagterne genede os ud.

Denne arbejdsmetode med at anvende foredrag som ramme eller afsæt for mere substantielle artikler var som sagt en vanlig fremgangsmåde for ham, og manuskriptet om Søren Kierkegaard viser tydeligt tegn på at have gennemgået omhyggelig renskrivning og tilrettelæggelse – det er skrevet for at blive læst og studeret, og blot læst op ville det vel stadig være så godt som umuligt at tilegne sig. Det er ganske enkelt tale om et færdigt manuskript, klar til trykning, og det var også i den form, han gav mig en kopi – sikkert med en anelse eller måske en bemærkning om, at det nok aldrig blev trykt. Han vidste ganske vist godt, at allerede Kierkegaardforskeren Niels Thulstrup havde haft seriøse planer om at udgive en slags Jørgen Pedersens Samlede Værker – i bevidsthed om dets blivende værdi – men nogle illusioner om at realisere sig selv som forfatterperson havde han ikke; det vigtigste er at få det skrevet, sagde han flere gange de senere år, og det kunne være vanskeligt nok i sig selv.

Manuskriptet er på 25 tætskrevne sider uden slåfejl, dog med en del tilføjelser skrevet i margin eller mellem linjerne i lille, med sirlig og let læselig håndskrift. Det er dateret den 24. august 1993, og holdt dagen efter. I udgaven, der følger her, har jeg opdateret og suppleret teksthenvisningerne. Jeg har brudt den meget kompakte tekst op i afsnit og tilføjet overskrifter for at lette tilegnelsen, men selve

teksten og ordlyden har jeg fulgt nøje; jeg har ganske enkelt intet ændret, heller ikke den ved nærmere gennemlæsning omhyggeligt pointerede ordstilling, der aldrig er tilfældig. Der er en tone i teksten, som er Jørgen Pedersens helt egen og som forhåbentlig ikke går tabt ved min tilrettelæggelse af teksten med overskrifter. Men som sagt, teksten følger her uændret som den er vokset frem på Jørgen Pedersens gamle skrivemaskine i skovhytten i Birkede Skov ved Viby på Sjælland hen over sommeren 1993.

Noterne derimod har jeg sat på – hver og en. Det kan måske hæmme eller irritere læsningen for enkelte, men for langt de fleste vil noter være en nytte til videre studium, og de består for det meste blot af oversættelse, supplerende oplysninger og litteraturhenvisninger. For alle, der arbejder med emnerne og ønsker yderligere fordybelse, er noterne ment som hjælpemiddel – uden på nogen måde at være komplette.

3

Alle, der har kendt Jørgen Pedersen, har deres eget uforglemmelige billede af ham, og han har gjort indtryk på alle, der kendte ham. Kort kan det næppe gøres bedre end cand. theol. Sven Havsteens mindeord i Berlingske Tidende den 28. maj 1997, hvorfra jeg vil tillade mig at citere:

Med universitetslektor Jørgen Pedersens død har den akademiske verden mistet en usædvanlig personlighed. Han var gennem en menneskealder tilknyttet Institut for Kirkehistorie ved Det teologiske Fakultet i København. 1990 promoveres han som dr. theol. h.c. i anerkendelse af hans dybtgående studier af middelalderens teologi.

Jørgen Pedersen var en vidtfavnende og lærd teolog, der gik sine helt egne veje. Gennem sin undervisning formåede han åndfuldt at formidle de store sammenhænge i det kristne Europas historie, uden at sansen for nuancen og detaljen manglede. Det var den spirituelle tradition

fra Augustin til Johs. V. Jensen, der stod hans hjerte nærmest, og hans hovedindsats kom da også til at ligge der.

Som teologistuderende var det på én gang overvældende og dybt fascinerende at blive indført i kirkehistorien af Jørgen Pedersen. Væsentligt var det, at teologien aldrig fremstod som en rent akademisk disciplin, men derimod på fundamental vis repræsenterede nogle grundlæggende holdninger. Det var Jørgen Pedersen med hele sin person et lysende og inspirerende eksempel på. De lærde studier forenedes i en frugtbar vekselvirkning med tilværelsen som sjællandsk bonde i Birkede på den ejendom, hvor også hans forældre havde boet.

Jeg skal ikke her forsøge at tegne noget officielt portræt, blot antyde lidt om mit eget forhold til ham, og det handler om hans sidste år ved universitetet – og mine første. Billedet af den milde og lærde bonde skal nok heller ikke drives for vidt, alligevel er der noget sandt og oprigtigt i det. Det kommer af, at Jørgen Pedersen i de tidlige studieår i begyndelsen af 1950'erne havde længerevarende studieophold i Frankrig og Italien og i den forbindelse tilegnede sig begge sprogene suverænt både i skrift og tale; tysk lærte han flydende fra værnepligten og årene efter – engelsk var en selvfølge; hertil kom læsefærdighed i hebræisk, græsk og latin, – og arabisk studerede han hos Louis Massignon (1883-1962) under opholdet i Paris. Når man sidestiller denne sprogkyndighed og den akademiske ansættelse med det forhold, at han erhvervede sit barndomshjem, oprindeligt en jægerhytte i Klosterskov ved Birkede, og der passede både blomsterhave og urtehave og i det hele taget i skrift og tale refererede til bondens og landbolivets historie og kultur, opstår billedet af den belæste bonde næsten af sig selv; Sven Møller Kristensens *Den store generation* (om det folkelige gennembrud i dansk litteratur og malerkunst omkring århundredeskiftet 1900) fra 1974 var en bog, han satte højt – og i øvrigt et emne, der efterhånden medvirkede til at bringe os nærmere hinanden – og han identificerede sig med den generation; hans far var kunsthåndværker og flere af hans træskulpturer findes i danske kirker, og Jørgen Pedersen havde tidlige, men stadig helt klare barndomserindringer af Joh. V. Jensen og L. A. Ring, der havde besøgt hjemmet og leget med de mindre børn. Jægerhytten var som helårsbolig desuden udvidet med en tilbygning og bibliotek, og haven fortsatte uden synligt skel i skoven,

der omgav huset på tre sider. Der var ingen naboer i umiddelbart nærhed. På den baggrund opstår, som sagt, uundgåeligt det brogede indtryk, at her var han hjemme også i dybere forstand, og at han derfor mere var en lærd bonde, der arbejdede og underviste i teologi ved Københavns Universitet, end at han var boglærd teolog, der boede i idylliske, landlige omgivelser.

4

Selv lærte jeg Jørgen Pedersen at kende, fordi jeg i begyndelsen af 1980'erne besluttede mig for at studere middelalderens latin. Jeg havde med min Højere Forberedelseseksamen – som det officielt hed – sammen med latin på aftenskole og enkeltfag på Studieskolen opnået tilstrækkelige kvalifikationer til at blive immatrikuleret ved Københavns Universitet. Det daværende 'Institut for græsk og latinsk Middelalderfilologi' var ikke stort i antal studerende eller fastansatte lærere, men produktiviteten var høj og forskningen international. Siden blev instituttet en del af Institut for Græsk og Latin, der også dækker den klassiske periode, og i dag "blot" en Afdeling af Saxo-Instituttet, men Middelalderbiblioteket er heldigvis intakt også efter lokal omflytning. Og det er stadig en international forskningsinstitution af rang. Men undervisning var der i sagens natur ikke så meget af, og det gik hurtigt op for mig, at jeg måtte søge undervisning også ved beslægtede institutter som filosofi, historie og teologi. Det var ved det sidste, jeg fik mest udbytte, og det var ad de veje, jeg så at sige blev ledt direkte ind i undervisningslokalet i Købmagergade, hvor jeg fra lektionskataloget kunne se, der skulle være undervisning i middelalderens filosofi og Thomas Aquinas. En allerede da ældre mand – forekom det mig, selv var jeg jo kun 24 år og ny på universitetet – med en stor blød bondenæve bød mig velkommen, og hans hyggelige småsnak, hans generøsitet med at omdele og vise sine egne bøger om det emne, der skulle undervises i, tekanden og en pose med småkager, som han ofte glemte igen, med mindre vi tog selv, og den hele stemning omkring undervisningssituationen var langt fra den akademiske facon, jeg ellers mødte, og dertil kom – ja, hvad jeg ikke vil tøve med at kalde den spirituelle dimension, som på paradoksal måde var ledsaget af hans lattermilde væsen, en sans for det morsomme, ja komiske midt i tankens højeste – eller

dybeste. Ikke at Jørgen Pedersen var, hvad man almindeligt forstår ved en spirituel, et sådant minespil lå ham fjernt; det spirituelle, eller det åndrige og personlige, var til stede, fordi han underviste i den spirituelle dimension i europæisk historie uden at principielt at problematisere eller beklage det, men som en naturlig del af filosofiens og teologiens, ja tænkningens historie – og som *historie* med værdi i sig selv. Man var ikke flov eller genert som ellers, man følte sig tværtimod anerkendt og accepteret ved at ville studere, hvad franskmændene kalder *spiritualité chrétienne*, og som trods alt er meget mere konkret, end ordet inviterer til på dansk. Jørgen Pedersen tilbød undervisning i blandt andre den irske oversætter og platoniske filosof Eriugena fra det 8. århundrede, de græske og latinske kirkefædre, Nikolaus af Cusas erkendelsesteori, Eckharts latinske skrifter og tyske prædikener, Jacob Böhme og den protestantiske mystik i det 17. og 18. århundrede, og hertil klassikerne som Augustin, Anselm, Aquinas, Luther, men også Descartes, Kant og de store anerkendte navne – dem kunne han også, men det var de underbelyste, de indadvendte, der trak og tiltrak, samlede os, og som i de bedste stunder gav en atmosfære af undervisning og fælles *studium*, jeg ville unde enhver universitetsstuderende at opleve, – hvis og når den forekommer i dag. At opfatte sig selv som læreren med stort L, og dermed bevidst eller ubevidst at elev-gøre de studerende, er nok den vanskeligste barriere for at kunne opnå det, – og for langt de fleste den sværeste af overvinde.

Naturligvis måtte Jørgen Pedersen passe den obligatoriske undervisning i kirkehistorie for teologistuderende – det foregik ofte om formiddagen ugens første fire dage. Det var de så at sige 'frie emner,' dem, der lå uden for det strengt obligatoriske stof og havde hans egen særlige interesse, han tilbød – vist nok med vilje – de lange eftermiddagstimer om fredagen, og det var især her, jeg lærte ham at kende. Det hårde slid med latinen alle ugens dage var ærlig talt lidt af en udfordring, og jeg måtte på Instituttet på Amager læse meget, der nu engang var en del af det obligatoriske studiearbejde og medarbejdernes forskning: Danske middelalderhistorikere, krøniker, klassisk filosofihistorie, traktater om logik, Boethius fra Danmark, bispebreve og andre historiske kildetekster, Platon og Aristoteles på latin samt palæografi og sproghistorie – at jeg så at sige skulle igennem alt det, sætter jeg større pris på i dag, end jeg gjorde dengang; jeg var så optaget af og drevet af den arbejdsløst og indre varme, der blev vakt i mig, når jeg arbejdede med andre sider af den europæiske tænknings historie,

kirkefædrene, den kristne kontemplation og de middelalderlige grene af videnskabshistorien, klosterkulturen og de latinske hymner, Ioachim af Fiore og adgangen til kendte og ukendte skrifter – den latinske alkymi og naturfilosofi – og alt det turde jeg knap nok indrømme for mig selv eller røbe på instituttet på Amager. Nogle bøger studerede jeg kun, når jeg vidste, at jeg havde en chance for at være alene på biblioteket! Men én tilkendegivelse, måske fra nogle år senere, men i hvert fald før Jørgen Pedersens fratrædelse i 1990, husker jeg klart, fordi jeg fik sagt til ham, hvad sandt var, at jeg hele ugen tvivlede mere og mere på, hvad i alverden jeg havde kastet mig ud i med det ensomme studium af middelalderens latin, og når jeg nåede torsdag aften eller fredag morgen var ved at opgive det hele igen. – Men at jeg så fredag eftermiddag med undervisningen i Købmagergade lavede op igen og følte, at jeg havde valgt det rigtigste og vigtigste og mest spændende og vedkommende man kunne studere: middelalderens latin og de hundredevis af kendte og ukendte skrifter, at jeg der var på sporet af det, der gjaldt for mig, fængede mig og motiverede til at fortsætte. – Det var, mens punkerne og de såkaldte BZ'ere fyldte gaderne, og jeg følte mig lige så meget outsider som dem. Skønt emnerne fra mine noveller og min roman *Tre skridt fra livet* (udgivet 1984) i det ydre havde en mere landlig baggrund, var jeg selv en del af den såkaldte NÅ-generation, og jeg havde også været med i huset i Magstræde i november 1980 til arrangementet 'NÅ!80!!' Men rigtigt er det, at jeg direkte og indirekte følte støtte og tilskyndelse til at fortsætte studierne alene ved at kende Jørgen Pedersens tilstedeværelse og faglighed – selv om jeg også der, naturligvis, efterhånden måtte finde min egen vej. Jørgen Pedersen påtog sig heldigvis aldrig nogen egentlig faderrolle med forventning om, at man blev optaget af en bestemt emnekreds eller problematik – han var aldrig docerende. Han virkede mere som en tilgængelig og hjælpsom iagttager til vores studier, lavede synligt op, når vores viden eller interesse krydsede hinanden i historisk eller tematisk sammenhæng – og han lyttede lige så meget for at lære eller høre nyt fra os, der studerede omkring ham. I dag kan jeg ikke undgå den tanke, at det måske var netop det, der gjorde forskellen.

Når man så tager med i betragtning, at han jo udelukkende underviste teologistuderende – der mere eller mindre var nødt til at følge kurserne, og at jeg derimod kom så at sige udefra kun for at følge undervisningen af egen lyst og interesse (meritordninger var ikke så udbredt endnu og jeg skænkede det ikke en tanke), giver det

næsten sig selv, at interessen måtte blive gensidig. Hans åbenhed og interesse over for mig blev jo ikke mindre, efter at han erfarede, at mit fagstudium faktisk var middelalderlatin, som jo var hans eget kerneområde, og hvor han tidligere havde publiceret oversættelser af Augustin (*De store tænkere: Augustin*, første gang 1962), – og i øvrigt netop midt i 80'erne var i gang med oversættelse af Bonaventuras skrifter (*Visdommens veje. Fire skrifter af Bonaventura med indførende essay*, 1992). Dertil kommer, at middelalderens sprog og tankeverden, bortset fra væsentlige undtagelser, traditionelt ikke er centralt i dansk teologi – og også på sin hjemmebane kunne Jørgen Pedersen gå for at være en nørd eller en særling. Mange havde måske forventet, at han før eller siden ville vokse ud af sin middelalderinteresse og blive voksen, ville blive rigtig teolog med Luther og Karl Barth og hvem, der ellers var fremme i moderne teologi? Han nød stor respekt blandt kolleger, ingen tvivl om det, men også blandt øvrige studerende på det teologiske fakultet mødt jeg af og til et lille overbærende smil, hvis jeg afslørede, at jeg kom på instituttet kun for at følge Jørgen Pedersens undervisning. – Det er derfor ikke så underligt, at vi fandt sammen i et fagligt og personligt fællesskab, og det giver næsten sig selv, at det måtte fortsætte efter hans fratrædelse i 1990.

5

På det tidspunkt var jeg selv i fuld gang med min magisterkonferens om middelalderens naturbegreb, der tilmed var udskrevet som Universitetets prisopgave, og da han ikke længere underviste, besøgte jeg ham af og til i Birkede Skov. Jeg havde ret billigt erhvervet en rigtig italiensk scooter, en rød Vespa årgang 1964, og fra Vesterbro, hvor jeg og min kæreste havde en lille lejlighed i Arkonagade, kørte jeg ubesværet til Viby på under en time.

Et situationsbillede fra sommeren 1993 giver vist nok giver et karakteristisk indtryk af Jørgen Pedersens arbejde de år. Efter fratrædelse fra Københavns Universitet havde han stadig arbejdsstrang, og han havde blandet andet planer om en ret omfattende afhandling om Augustins tilstedeværelse og virkningshistorie i europæisk tænkning – i den forbindelse fungerede jeg som en slags

bibliotekar og postbud med bøger og kopier. I begyndelsen af juli kom jeg en dag en halv times tid tidligere, end jeg havde meldt min ankomst, og måtte selv banke på og gå ind. Han plejede ellers at komme ud i gården og tage imod. Midt i den lille stue stod et vakkeltvort træbord med skrivemaskinen – eller rettere: det, der var tilbage; kun indmaden, hvis man kan bruge det ord: metalpindene med bogstaver, tromlen til papir og farvebåndet – alt var synligt, fordi kun det helt nødvendige for skriveapparatets funktion var tilbage, og i sig selv var det ikke meget større end en skotøjsæske, der næsten var dækket af hans store bondehænder. Han sad stadig opslugt af at læse sin håndskrevne kladder, samtidig med at han renskrev i langsomt og jævnt tempo. Alle slåfejl blev straks rettet med små stykker kalkpapir, og A4 arkene blev skrevet helt ud til den yderste del af margin. Der var reoler over alt, hvor der ikke var vinduer, og på sofaen og bordene (og på gulvet) lå bøger og papirstabler tilsyneladende i uorden, men Jørgen Pedersen vidste selv, hvor alt var! Der var en ”gang” til køkkenet og to ledige stole og en varmeovn. Der var elektricitet i huset, men ikke vand (hvilket han dog fik indlagt ikke så længe efter). Da jeg trådte ind i den lille stue, lavede han op. Uden for vinduerne var summende sommer og sol. Ja, juli gløder, som han selv kaldte den type midsommervejr. Jeg foreslog selv, at han gjorde arbejdet færdigt, eller fortsatte til den planlagte pause; – jeg trængte til luft og til at strække benene efter køreturen; kun med en vis fasthed fra min side, gik han med til det, og mens han skrev sit afsnit færdigt, gik jeg uden for i skyggen under det store valnødtræ, han selv i sin tid havde plantet. Herfra kunne jeg høre skrivemaskinen, der blandede sig med summen fra haven og fuglene længere nede mod skoven. Vi havde resten af dagen for os, og jeg snart skulle jeg overbringe pakken med bøger og kopier til ham og være vidne til hans glæde og fordybelsestrang, og senere ventede te og tobak, whisky og traveture i skoven. Så vidt jeg ved, arbejdede han bedst tidligt om morgenen og om formiddagen – stod op med fuglene, og i dag giver det næsten sig selv, at det var artiklen om Søren Kierkegaard og den europæiske traditionsarv, og aftalen med Rødding Højskole, der gjorde, at han denne dag sad ved arbejdsbordet helt frem til middag.

Det er ikke uvante eller ukendte emner, Jørgen Pedersen bringer op i artiklen, jo for nye læsere er det nok, men ikke for Jørgen Pedersen selv, der har beskæftiget sig både med romantikken og med Søren Kierkegaard i flere separate arbejder tidligere. De vægtigste er "Traditionsarv og hovedanliggender i romantikken med særlig henblik på to mindre skrifter af Franz von Baader og dennes indflydelse i Danmark," trykt i samlingen *Fra Augustin til Joh. V. Jensen. Essays og afhandlinger*, Museum Tusulanums Forlag 1991 s. 204-268, og "Et møde med perspektiver. Martensen hos Baader i München 1835," trykt i *Kirkehistoriske Samlinger* 1976 s. 51-81. Den første er efter min opfattelse et af Jørgen Pedersens rigeste arbejder, et lille hovedværk. Også artiklen om Kierkegaards opbyggelige taler, især *Bekræftelsen i det indvortes Menneske*, optrykt i *Fra Augustin til Joh. V. Jensen* s. 269-295, ligger til grund for nærværende. Derudover indeholder artiklen emner fra tidligere studier i Augustin og fra den kontemplative tradition i det hele taget. Men det er karakteristisk for artiklen, at den netop ikke er skrevet som en resumé af hans tidligere, allerede publicerede arbejder, men forsøger at lodde andre dybder og perspektiver på Søren Kierkegaard og på dennes historiske og tematiske kontekst. Tilgangen er dobbelt, idet han vil belyse den danske tænkning som resultat af eller refleksion over den europæiske, og omvendt, eller supplerende om man vil, belyse europæisk tradition i en dansk sammenhæng. Denne tilgang er jo ikke ukendt, og mest beslægtet med Jørgen Pedersens tilgang er vel især f.eks. Aage Henriksens arbejder om Baggesen (*Den rejsende. Otte kapitler om Baggesen og hans tid*, 1961) og *Ideologihistorie* bd. I-IV (1975-77) og kendt de senere år fra Niels Kofoeds bøger om Ingemann og om H. C. Andersen og Goethe. Det, som er nyt, er snarere den fokus på 1700-tallets kontemplative kristendom og i det forhold, at artiklen nøje redegør for, hvorledes Kierkegaard konkret og idéhistorisk har forbindelse til bestemte skrifter og til den øvrige idéhistoriske sammenhæng med rødder i renæssance og middelalder. Det er ikke et særlig udforsket emne i Kierkegaardforskningen som sådan, men Jørgen Pedersens tilgang er *forfatteren* Søren Kierkegaard, ikke pseudonymerne, og dermed de opbyggelige taler og den senere del af forfatterskabet, især *Om min Forfatter-Virksomhed*, der udkom i hans eget navn i august 1851, og ikke mindst det mere udarbejdede og gennemførte skrift *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed. En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien*, der blev skrevet i sommeren 1848 og udgivet af hans broder Peter Christian Kierkegaard i 1859. I disse skrifter er en levende

fremstilling – for nu at gengive den moderne udgivers ord – af det menneskelige moment og samspillet mellem liv og tanke kommer til sin ret, hvorfor især *Synspunktet* bliver af stor betydning for forståelsen af Kierkegaard og ikke mindst til belysning af, hvordan han selv så på sit værk.

Det er i denne sammenhæng, at Kierkegaards opbyggelige taler kommer i betragtning – og, som han selv i skrifterne om sin forfattervirksomhed redegør for, *altid* har spillet en rolle i forfatterskabet som helhed: At hensigten var at blive kristen, arbejde sig frem til det ”ligefremme Religieuse” – ”at naa og *komme til* Eenfoldighed,” og at dette fra begyndelsen var hele forfatterskabets mål. Denne tilbagegang – for det er mere end et tilbageblik – går med Kierkegaards egne ord: ”*fra* ”Digteren” – fra det Æsthetiske, *fra* ”Philosophen” – fra det Speculative *til* Antydningen af den meest inderlige Bestemmelse i det Christelige ...” og fører helt tilbage til at genlæse de kristne urskrifter på ny og om muligt inderligere måde, som det hedder og som det citeres i begyndelsen af artiklen. I den samme forbindelse gør Kierkegaard opmærksom på, at netop de opbyggelige taler har ledsaget det pseudonyme forfatterskab lige fra begyndelsen: ”Det ligefremme Religieuse var fra Først af tilstede; thi ”to opbyggelige Taler” ere jo samtidige med ”Enten-Eller. Og for at sikre denne det ligefremme Religieuses Samtidighed, derfor fulgte saa samtidig med enhver Pseudonym en lille Samling af ”opbyggelige Taler.” (Citeret fra *Om min Forfatter-Virksomhed*, 1851;). Den samme selvforståelse udfoldes yderligere i *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, hvor Kierkegaard om tiden ved udgivelse af *Enten-Eller* skriver: ”Saa fulgte ”to opbyggelige Taler” – det meest Afgjørende seer ofte saa ubetydeligt ud. Det store værk *Enten – Eller*, der blev ”meget læst og endnu mere omtalt” – og saa de ”to opbyggelige Taler”, helliget min afdøde Fader, udgivet på min Fødselsdag (den 5te Mai), ”en lille Blomst i Skjul af den store Skov, hverken søgt formedelst sin Pragt eller sin Duft eller sin Næring.” De to Taler var der ingen, der i dybere Forstand lagde mærke til eller bekymrede sig om. ... Med venstre Haand rakte jeg ”Enten – Eller” ud i Verden, med Højre ”to opbyggelige Taler”; men Alle grebe de eller saa godt som alle med deres Højre efter min Venstre Haand.”

At Kierkegaard skrev og udgav så mange ”Taler,” skyldes vel til dels det forhold, at han ikke lod sig ordinere som præst – og derfor ikke havde jævnlig adgang til at prædike; i stedet udgav han talerne som en slags direkte henvendelse, og fandt der

en rolle som ”forfatter” i eget navn og en genre, hvor han kunne udtrykke sig umiddelbart og ukompliceret, skønt de emner, der behandles ofte er vanskelige på en anden måde. Selve genren – den opbyggelige tale hos Kierkegaard – tager udgangspunkt i et citat fra Det ny Testamente efterfulgt af en ligefrem tolkning af tekstens mening og en oftest eksistentiel udlægning af tekstens betydning, nøjagtigt som det er tilfældet i Eckeharts eller Bernhard af Clairvaux’ prædikener fra henholdsvis det 14. og det 12. århundrede. Og det er med dette med eller mindre udtalte udgangspunkt hos forfatteren Kierkegaard, at Jørgen Pedersens artikel tager afsæt – og pointen er yderligere, at Kierkegaard i denne bestræbelse og i denne selvforståelse har en høj grad af, hvad man kan kalde traditionsbevidsthed eller traditionsarv, som det også er et nøgleord i artiklen, ja i selve overskriften. Hertil føjer artiklen så, at denne arv har lange, historiske rødder tilbage til kirkefædrenes prædikener, også de tidligste, videre i middelalderens kontemplative litteratur hos f.eks. Bernhard af Clairvaux i det 12. århundrede, Bonaventura fra det 13. århundrede og videre hos Eckehart og dennes efterfølgere som Suso og Tauler og derfra til den notorisk berømte Thomas à Kempis fra første halvdel af det 15. århundrede. Men, og det er en vigtig grund til at få artiklen trykt, pointe i fremstillingen er videre, at denne traditionsarv har et *ikke afbrudt* videre forløb via Bøhne og den protestantiske mystik og teologi hos Johann Arndt (1555-1621) og frem til oplysningstidens videnskabeligt orienterede kirkehistorikere som Gottfried Arnold (1666-1714), og derfra – stadig i ubrudt linje – til Baader, brødrene Schlegel, Novalis og de romantiske filosoffer omkring år 1800, Kant og Hegel medregnet; til grund for denne kolossale tankestrøm ligger i virkeligheden Paracelsus (1493-1541), der udover de naturfilosofiske skrifter og deres komplekse og vanskeligt tilgængelige begreber også holdt opbyggelige religiøse prædikener på tysk; og Bøhnes sprog og begrebsverden er hentet derfra. Bøhne er omdrejningspunkt mellem de romantiske filosoffer og traditionen, og Bøhne blev læst og indstuderet af dem alle – et forhold, som mange, for mange efter min opfattelse, moderne filosofihistorikere ser bort fra, eller slet ikke ved, hvad de skal stille op med, og derfor vælger den lette løsning: nemlig at afvise det som teosofi eller noget mystisk-fystisk noget uden relevans for filosofiens historie eller egenart. Og det er her Jørgen Pedersens forfatterskab på mange måder står som en modvægt – et udgangspunkt for nye tilgange og tilskyndelse til at revidere en mere eller mindre ensrettet selvforståelse af, hvad filosofi eller filosofiens

historie handler om – og bør handle om. Artiklen viser, at denne arv eller traditionsarv netop var nærværende i samtiden og søger at vise, hvordan det kommer til udtryk i Kierkegaards forfatterskab – og endelig, at det for så vidt indirekte fremgår også af Kierkegaards bogsamling. Og det er Kierkegaards bevidsthed om denne arv, og hans anvendelse af den, der er et af de centrale emner for artiklen, og hvorom de andre emner og antydninger knytter sig.

7

Man kan naturligvis spørge, *hvornår* har man brug for at læse en artikel som denne? Det er jo ikke til hver en tid, ikke ethvert sted i ens arbejde eller læseinteresse, at det gør nytte. Alligevel er den type faglitteratur uundværlig. Selv om den umiddelbart kan være vanskeligt tilgængelig, er den dybest set *inviterende* både til personlig fordybelse og til videre forskningsarbejde. Hvis man sammenligner med et traditionelt akademisk emnevalg og skrivemåde som f.eks. Sten Ebbesens og C. H. Kochs *Dansk filosofis historie* bd. I-V, (2002-2005) der for nylig er afsluttet, kan man måske få en fornemmelse af, hvorfor og hvordan f.eks. en Jørgen Pedersen adskiller sig. *Dansk filosofis historie* har fået ros og anerkendelse og fremstår, og vil fremover fortsat fremstå, som et seriøst og værdigt filosofihistorisk værk om sit emne; det er kronologisk, biografisk opbygget i en ensartet struktur omkring oversigt, præsentation af danske forfattere, efterfulgt af faser i forfatterskabet suppleret med vurderinger og på overfladen neutrale referater og redegørelser. Flot sat op med illustrationer og selvstændige billedtekster. Og det *er* et fint værk, imponerende og originalt ved sin grundighed og sine kildehenvisninger, og i betragtning af, at det ikke er gjort tidligere, forstummer nødvendigvis en del faglig kritik og vurdering. Vil man vide noget om den danske filosof Søren Kierkegaard, er der et oplysende kapitel. Vil man vide noget om Baader optræder han i oversigten på det i kronologien passende sted. Forfatterne er neutrale, uden for teksten, og det bibringer også en tone af saglighed og objektivitet i hele fremstillingen, som vist nok falder sammen med forfatternes egen opfattelse af deres rolle og ærinde. Ingen af delene vil jeg anfægte; værket er efter min opfattelse en indiskutabel berigelse for dansk filosofi og for akademisk forskning på dansk.

Og dog. Når man har læst den type humanistisk faglitteratur til ende, kan glæden alligevel være ledsaget af spørgsmål og problemstillinger, man ikke fik svar på, samtidig med en ærgerlig følelse af, at de berørte forfatterskabet forsøger at svare eller give de rette ord på problemer eller problemstillinger, som de moderne forfattere vil afvise med et overbærende skuldertræk. Og yderligere: At forfatterskaberne i sig selv også handler om emner, filosofihistorikerne slet ikke ser – ikke har blik for, netop fordi de sætter en faglig ære i at opnå og formidle overblik og fokuserer på det, vi faktisk ved med sikkerhed. Dette problem gælder megen akademisk faglitteratur i det hele taget inden for filosofi og beslægtede fagområder. Det er derfor efter endt læsning af den, skal vi sige obligatoriske faglitteratur, at man kan gå til f.eks. Jørgen Pedersens forfatterskab; det er her, det åbner til videre fordybelse – ja til den egentlige. Og forskellen er, at den klassiske faglitteratur giver svar, mens Jørgen Pedersen vil problematisere og åbne for de sammenhænge, den akademiske faglitteratur er i fare for at læse bort. Et andet forhold er, Jørgen Pedersen så at sige er i øjenhøjde med dem, han skriver om; at man hos Jørgen Pedersen mærker, at det, han skriver om, er levende også i ham selv – og *for* ham selv uden at det objektive eller de akademiske spilleregler er sat over styr; noget er på spil og skaber liv lige som oftest i de filosofiske primærttekster selv. Der er ikke, eller ikke kun, tale om en forsker, der med stort ego betragter traditionen og redegør eksemplarisk for dens faser og indhold i overblik; jo måske, men stemmen kommer samtidig *fra* traditionen selv, fordi Jørgen Pedersen som forfatter er en del af den, skriver sig ind i den og skriver den på denne måde videre; – ikke for at reproducere, men fordi den er tilegnet og reflekteret på personlig måde og derfra så at sige igen får mæle – bliver *udviklet* i ordets helt fundamentale betydning og dermed bragt videre. Det betyder, at han som sagt er i øjenhøjde med dem, han skriver om, ser rent ud sagt ikke *ned* på dem fra en akademisk position som docent eller lærer med stort L. Denne tilgang, og denne i virkeligheden meget vanskelige skrivemåde, er den leksikalske stils diametrale modsætning – og den er på sin vis langt mere krævende, samtidig med at den forudsætter, at man behersker den anden. Den danske filminstruktør Anders Østergaard kalder sin metode ”Documentary of the Mind,” en genre der for så vidt ikke er ny, men som er udbredt og nytolket i disse år, og som jo netop er som skabt til anvendelse inden for filmens genre. I forbindelse med dokumentarfilmen *Gasolin’* fra 2006 om det snart sagnombruste danske rockband fra

1970'erne, forklares om Østergaard i en ledsagende tekstbog, at metoden "Documentary of the Mind" forsøger at *leve sig ind i de medvirkendes egen synsvinkel*. Og ikke mindst at visualisere, hvad der sker inde i deres hoveder, som det hedder, deres selvforståelse, når de erindrer. Østergaards lag-på-lag teknik, hvor overgangene glider i nye erindringsbilleder, skaber et flow, som er hans helt eget – som det hedder i det ledsagende materiale. Ambitionen er således, at genskabe det, som Kim Larsen eller Franz Beckerlee fortæller om deres barndom, i billeder eller i billedstrøm, og præcis det kræver indlevelse, indføling, forestillingsevne, fantasi og kreativitet. Det er dette, der er vanskeligt, men det er også det, der skaber liv – kunst og autenticitet. Det er ikke anderledes, når man skriver filosofihistorie; det, Jørgen Pedersen forsøger, er indlevelse, indføling i de problemstillinger, Kierkegaard er optaget af og fremstille dem, genfremstille dem belyst af ens egen, nutidige tilegnelse og dennes reflekterede nærvær i den skrivendes bevidsthed. Dét er krævende, udmattende til tider, men det er også det, der er givende – og blivende. Sagt på en anden måde er Jørgen Pedersens ærinde et andet, og derfor er hans skrivemåde anderledes; og det er i denne sammenhæng, man skal forstå, hvad jeg foreløbig vil kalde det inviterende. På mig virker hans forfatterskab på den måde, at det ganske enkelt giver en læselysten tilbage; jeg får lyst til at læse teksterne, altså de primære tekster af f.eks. Augustin, Dante eller Kierkegaard, får lyst til at læse dem igen. Og det gælder for næsten alt, hvad Jørgen Pedersen har skrevet, at dem han skriver om, bliver aktuelle og vedkommende igen; ikke katalogiseret og lagt i skuffen af en filosofihistoriker, der i virkeligheden er antikvar.

Det berører også det sidste, jeg vil fremhæve i denne sammenhæng, nemlig den såkaldte sekundære litteratur, altså de fagbøger, der behandler samme eller beslægtede emner. Her er det karakteristisk, at den sekundære litteratur ikke kun placeres i noterne blot som akademisk reference, men præsenteres og indgår i fremstillingen – ofte på lige fod med den primære litteratur og de filosofiske tekster, behandlingen hviler på. Det betyder også, at den sekundære litteratur forstås og tilegnet i sit anliggende og i sin samtid, sin egen historiske kontekst, og som sådan også er en del af den samme kulturarv, hvilket naturligvis ikke fritager faglitteraturen for kritik eller kritisk behandling og tilegnelse. Til gengæld bliver den læst og behandles som en del af den samlede billede og bliver inddraget og forstået netop i kontekst. Naturligvis er der sket meget i forskningen inden for f.eks. middelalderens tænkning siden f.eks.

Etienne Gilsons *The Spirit of Medieval Philosophy*, London 1936; men det betyder *ikke*, at Gilsons værk ikke stadig kan være værdifuldt inden for de behandlede forfatterskaber eller ved sin intention og integritet. Heri ligger også en respekt for den akademiske forskning, der går forud for ens egen tid, men også en bedre forståelse af humanistisk forskning og dens egenart; det må vel være et åbent postulat, hvis man hævder, at man nødvendigvis er bedre til at læse Kant i 2007, end flittige og omhyggelige forskere i 1907. I en vis forstand forældes humanistisk faglitteratur ikke, den omdannes og kan blive kilde til noget andet; i dag f.eks. er Gilsons værk en vigtig kilde til udviklingen i Gilsons forfatterskab og til filosofihistorie og historiografi i første halvdel af det 20. århundrede, og principielt kan Gilson jo sagtens have haft blik for en væsentlig pointe hos Dante, som akademikere i dag vil overse eller ignorere. Den fremgangsmåde og den indstilling til den øvrige faglitteratur ligger – bevidst eller ubevidst – bag det forhold, at Jørgen Pedersen ved kursets begyndelse omdelte alle sine bøger om Thomas Aquinas til de studerende; for at vise, hvad vi har med at gøre, og ikke mindst, at der er mange vinkler og synsmåder, der hver har sin ret og skal forstås i sammenhæng; – og igen vil jeg gentage, at det naturligvis ikke udelukker, at man kan komme frem til sin egen opfattelse eller til en blivende ny og overbevisende viden. Men her gemmer sig efter min opfattelse en nøgle til den fremtidige forskning og undervisning; den inviterende, der giver plads til dybere forståelse og en accept af mangfoldighed; også en form som rummer flere udviklingsmuligheder end at vende tilbage til lærerautoritet efter den gamle skole – hvor fristende den end er i disse år, hvor universitetsuddannelse og livslang læring er ved at blive folkelig.

Jørgen Pedersen

Traditionsarv og problemstillinger i romantikken og hos Søren Kierkegaard.

1. *Indledning*

Som oprøreren, som eneren, som den, hvis skrifter og tænkning først i eftertiden fik sin universelle betydning og hermed også sin plads i modernitetens mønstre, har Søren Kierkegaard nok for os i nogen grad tabt sin placering i historien, ikke blot inden for dennes videre sammenhæng og dens overleverede og stadig levende traditioner, men ikke mindst i det tilhørsforhold til samtiden, der i så høj grad betingede hans specielle problemstillinger og hans egne historiske perspektiver. For fundamentalt tilhører også udbryderne og nyskaberne deres historiske samtid, og også de originale ånder indgår selv i den historie, de fornyr, eller som de i deres personlige respons på dens akutte anliggender også tilfører noget nyt. Og netop for Søren Kierkegaards vedkommende skal man ikke overse, at det er med en særlig henvisning til den historiske tradition og til dens oprindelighed, som denne indeholder og afdækker, at han som slutningsord i *Efterskriften* selv formulerer det karakteristiske i den opgave han i samtiden og over for denne han sat sig. De pseudonyme skrifers betydning, siger han her, ligger ikke i nogen ny og uhørt opdagelse som grund for et særligt program eller en partidannelse, ”men netop i Modsætning, 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.” (SV, VII, 620).¹

Kierkegaards samtid var den romantiske epoke, i hvilken han voksede op, i hvis sene fase hans virke faldt, og som i sin dominans ebbede ud samtidig med hans kirkebrud. Som sin blivende arv efterlod den imidlertid til den moderne verden en

¹ Henvisningerne er til Søren Kierkegaard, *Samlede Værker. Anden Udgave*, Bd. 1-15, København 1920-1936; med angivelse af bind og sidetal herefter; (SV, VII, 620 = *Samlede Værker*, syvende Bind, side 620); citatet er fra slutordene, ”En første og sidste Forklaring,” af *Afsluttende videnskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, 1846.

prægning, der rakte ud over det kulturbrud, der formede sig som et opgør med den, herhjemme markeret især hos Brandes og i teologien med F. C. Krarup, og som siden fortsattes med det 20. århundredes radikale, ekspressionistiske og dialektiske strømninger. Det er ikke mindst i perspektivet af dette forløb, at man finder baggrunden for den moderne isolering af Kierkegaard i forhold til hans egen tid og til historien i det hele taget. Som Grundtvig overlevede han romantikken, men som denne – og i parallel til Luther i hans forhold til den middelalder, hvoraf han udgik, – var det hans opgør, ikke hans sammenhæng, der interesserede; det systematiske i hans anliggende som ”den egentlige Kierkegaard,” og i det historiske perspektiv kun i dets negative aspekt, befrielsen fra romantikkens ensidigt æstetiske livssyn og idealistiske filosofi og fra den etablerede kulturkristendom, som det romantiske helhedssyn inden sin endelige opløsning havde tjent til at underbygge, – samtidig med at der blandt romantikkens børn også fandtes dem, der støbte de kugler, der skulde tjene til at jage kristendommen ud.

2. Kierkegaard i forhold til fællestræk ved romantikken som bevægelse

En udvidet forståelse af det historiske perspektiv også og netop hos ”den egentlige Kierkegaard” (og som tillige vil have betydning for moderniteten) har dog begyndt at vise sig. Således er der i ægteparret Thulstrups serie *Bibliotheca Kierkegardiana* også plads til et bind om *Kierkegaard and great traditions* (nr. 6, 1981), der fra Platon over middelalderen når frem til kantianismen. Perspektivet er dog stadig overvejende systematisk, og romantikken (hvorfra den spekulative idealisme er udskilt), mangler. Færre hemninger har imidlertid gjort sig gældende hos litterater og idehistorikere, og nævnes her skal den lille bog i *Berlingske Leksikon Bibliotek* af Kjeld Holm, Malthe Jacobsen og Bjarne Troelsen fra 1974, *Søren Kierkegaard og romantikerne*, der specielt i relation til den danske litteratur i perioden stiller ind på problemet, men dog ikke når helt at præcisere eller udtømme det. Også i dette tilfælde ender man i nogen grad i konventionens baner.

Hvad vi her har i sigte, er imidlertid ikke uden videre en supplerende fortsættelse eller et forsøg på en uddybning af sådanne oplæg. Ganske vist ville en sådan behandling over en bred historisk front, europæisk og national, og samtidig

indefra, i anliggenderne selv og med analyser af traditionssamhørigheder og – differenser, af interne inspirationer og konfrontationer (ikke blot begrænset til Hegel) være et desideratum;² en opgave imidlertid, som vi kun kan henstille til de interesserede og de kompetente. Men hvad vi i al fornøden beskedenhed her vil nøje os med er *det* mere begrænsede og det præliminære, der ligger i den valgte titel, altså en slags fremdragelse for erindringen af nogle aspekter af det for romantikken konstitutive traditionsforhold med nogle af de derhenhørende problemstillinger, der væsentlig karakteriserer den, og som tillige, i hans opgør såvel som i hans særskilte sigte, er centrale for Kierkegaard, – men altså med alle de forbehold, som alene et sådant projekt, der berører mange forskellige områder, tillige indebærer. Med disse i erindring koncentrerer vi os i første omgang her om visse af de hovedtræk, der går igen i romantisk livsanskuelse og tænkning, og som markerer dem i forhold til fortid og eftertid, også som udtryk for romantikkens eget syn på fortidsarven og dermed forbundet på dens opgave i samtid og fremtid.

3. Den romantiske bevægelse som opbrud – og moderne gennembrud

Som det gælder den spænding og den distance, som vi finder i opfattelsen af Kierkegaards forhold til sin samtids romantik, således gælder det om denne selv, at vi her rører ved et fænomen, over for hvilket vi er belastet med et ambivalent forhold. Vi står her over for en arv, som vi om end oftere modstræbende erkender, at vi skylder vor guldalder og vel ikke mindst en vis sangbund i vort fælles væsen, som vi dyrker i al fald i musik og sang, og i hvis begrebsverden vi, forløsende eller befriende, finder oprindelsen til vor egen. Kort sagt, med al reaktion mod romantikken erkender vi, i al fald i eftertanken, at med denne drejer det sig (også) om andet end blot glansbilleder i øjnene, men at det er her, at vi står over for de store begyndelser i den moderne verden, gyldige som endnu levende, bagud mod hele den klassiske arv og forud nærværende i de senere gennembrud. For som antydnet, også naturalismen og den nykantianske borgerlige idealisme nærer sig af den og ikke mindst vort århundredes modernisme, der med alle sine radikale perspektivforskydninger og også sine landvindinger måske ikke

² Dvs. højst ønskeligt; forf. søger diskret at udpege nye opgaver i forskningen.

helt forkert kan karakteriseres som en romantik på positivistisk substrat, en ”entromantiserte Romantik,” med Hugo Friedrichs bekendte ord (*Die Struktur der moderne Lyrik*, Hamburg 1956).³ Dette med positivismen, også som vor egen forståelseshorison når vi nærmer os arven, må vi nok i denne som i andre sammenhæng fastholde. Foruden med den romantiske arv foreligger der også med denne et grundpræg, som vi nok, med lidt øvelse og god vilje, er i stand til at se ud over, men som vist nok ingen nyromantisk influens har formået eller i grunden har ønsket at ryste af sig.

Men også om vi når bag om ambivalenserne og de til dem knyttede fornemmelser, i givet fald også fordomme, forbliver der spørgsmål. Romantikken, hvad er den egentlig, alene dette det første af disse er det ikke så lige til kort og klart at besvare. Som begreb og som historisk bevægelse er det romantiske mangetydigt og komplekst og forsøgene på en sammenfattende eller blot central definition tilsvarende så forskellige, at man har kunnet opregne mindst 150 ofte helt modstridende versioner. I en vis forstand kan man sige, at de træk vi i denne sammenhæng skal pege på, allerede i sig selv og ikke mindst i deres historiske placering og funktion rummer de spændinger og modsigelser, der kan legitimere uklarheden.

Over en bred front, der om end i forskellige differentieringer i sig forenede litterære, filosofiske og religiøse impulser – jvf. allerede her et hovedtræk ved Kierkegaards forfatterskab – fremkom, som man vedblivende kan fastholde det, den romantiske bevægelse som et opbrud i forhold til oplysningstiden, til det rationalistiske 18. århundredes dyrkelse af fornuft og dyd, iklædt dets antikiserende klassicisme, og med dette på den ene side som en frugt af revolutionstiden – lidenskabens tid, som Kierkegaard understreger det – men med sin arv fra fornuftsårhundredets førromantik samtidig i reaktion mod det abstrakte i dens omvæltende idealer (særlig tydelig i Wordsworths og Coleridges engelske romantik). Den fundamentale dobbelthed i romantikken mellem frihed og selvudfoldelse kontra genoplivede af gamle prøvede værdier og tabte horisonter – dog oftest i ny strukturering – er allerede hermed givet. For romantikerne selv var det dog i første omgang nybruddet, det *moderne*, det progressivt-dynamiske, der var det afgørende, spændende fra den litterære og

³ Hugo Friedrich (1904-1978); tysk romanist; underviste 1937-1970 i Freiburg; *Die Struktur der moderne Lyrik*, 1956, ny, udvidet udgave 1970, er en moderne klassiker inden for idéhistorie og litteraturfortolkning.

følelsesmæssige modsætning til såvel klassicismens statiske normsystem som borgerklogskaben til forventningerne om udviklingen af en ny totalitet, omspændende universet og evigheden, båret og draget af denne, men i sin transparens åbenbaret og virkeliggjort også i tiden og den enkelte, der selv har erfaret uendeliggørelsen.

”Aanden oplukket sit Øje,” synger Grundtvig og peger hermed på endnu et af de romantiske hovedord, som også Kierkegaardtolkeren gør vel i at mærke sig, og som i sin maksimale rækkevidde og sin mangetydighed fundamentalt hører sammen med hele bevidsthedsudvidelse og –fordybelse, der karakteriserer tiden – også i dens forskel fra den sene afkom, blandt hvilket et særegent ressentiment mod hvad der refererer sig til sjæl og til ånd kun synes alt for almindeligt. Den udvidelse gjaldt ikke blot følelsen i dens længsel mod det grænseløse og det absolutte eller i hjertets anelse om den befriende fuldbyrdelse og salige fred som, stadig ifølge Grundtvig, kun dåren venter sig af klogskab og vid, endelighedens kundskab, som det tilsvarende hedder hos Kierkegaard. I dens hele fylde er der med fuldbyrdelsen snarere eller tværtimod tale om en integration, hvori med tanken også erkendelsen og fantasien indgår, for i forening med kunsten og poesien og ofte under dennes fortegn at søge sit fælles udtryk i en skabende totalanskuelse, der indbefatter alle sjælens evner og alle (for den enkelte romantiker relevante) udtryksformer og videnskaber, differenserne mellem Grundtvig og Kierkegaard inklusive. At det ofte er kunsten og poesien, hos den unge Kierkegaard, der i øvrigt vedblev at forstå sig som digter, en pøniterende digter, den religiøse poesi, om hvilken der i slutningen af *Om Begrebet Ironi* findes smukke sider, der i denne tilstræbte syntese dominerer og i givet fald anbringer følelsen og ikke mindst fantasien på en plads frem for tanken, altså set i helheden ikke noget eksklusivt.⁴ Også fornuften har sin romantik, som Hegels eksempel viser, om end dette ikke umiddelbart vil appellere til lyriske sjæle.

⁴ Endvidere: ”Men hvad der gjelder om Digter-Existensen, det gjelder til en hvis Grad om ethvert enkelt Individ Liv. Digteren lever nemlig ikke poetisk derved, at han skaber et Digterværk, thi naar dette ikke staaer i noget bevidst og inderligt Forhold til ham, da er der i hans Liv ikke den indre Uendelighed, som er en absolut Betingelse for at leve poetisk (man ser derfor ogsaa, at Poesien ofte skaffer sig Luft gennem ulykkelige Individualiteter, ja at Digterens smertelige Tilintetgørelse bliver en Betingelse for den poetiske Frembringelse), men han *lever* først poetisk, idet han selv er orienteret og saaledes indordnet i den Tid, i hvilken han lever, er positivt fri i den Virkelighed, han tilhører. Men saaledes at *leve poetisk* kan ethvert andet Individ ogsaa opnaae.” *Om Begrebet Ironi med stadig hensyn til Socrates, Samlede Værker*, bd. 13, p. 424.

4. Den romantiske bevægelse – som ny selvbevidsthed

Mens det i det længere sigte er den nyplatonisk-kristne forståelse af ånden som den højeste og af sit evighedsforhold bestemte del af den tænkende og villende sjæl – *nūs* eller *mens* til forskel fra *ratio* og fra den cartesianske *raison* – der ligger bag ved den romantiske bevidsthedsudvidelse og bevidsthedsforfyldelse, så er dens moderne eller umiddelbare forudsætning til gengæld at finde i den selvbevidsthed, der bliver frugten af rationalismens subjektivering hos Kant; den Kant, hvis grænser i forhold til såvel den empirisk-konkrete virkelighed som til det absolutte den nye idealisme på den anden side omgående søgte at sprænge. Her begynder den mærkelige metafysik eller spekulativt-visionære odysseé, der over Fichtes konstituerende Jeg-Jeg dels fører til Schellings ånds- og naturfilosofi og dels til det hegelske system, hvor det ikke alene hævdes, at substansen selv er subjekt, men også, at det absolutte fremstår som resultat af tanken i dens fuldbyrdende udvikling, det sande i den syntese eller det begreb, der er identisk med ånden selv – ”c’est là le concept le plus sublime, qui appartient à l’époque moderne et à sa religion,” som det herom hedder i K. Papaioannous tætte, lille Hegelbog.⁵

Betydningen af denne hele filosofiske problemstilling, der i sin så at sige medfødte problematiske karakter fulgte med den unge romantik, eller højromantikken, som tyskerne siger, i dens første idealitet, hos os selvstændigt formidlet af Øhlenschläger og Grundtvig, registreredes på hjemlig grund foruden af Heiberg ikke mindst den unge Martensen, forbilledligt fremlagt i hans latinske afhandling fra 1837, *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie*.⁶ Men at også Kierkegaard i sin egen udvikling var dybt engageret af den, viser foruden vigtige tidlige optegnelser allerede disputatsen om ironien fra 1841, der heri har sin referenceramme såvel for den meget righoldige Sokratesfremstilling, som når det gælder andendelens skarpsindigt korrigerende opgør med afsporingen af den romantiske ironi, til hvilket sidste punkt man nu kan jævnføre de to bøger af Sanne Grunnet, *Ironi*

⁵ ” – det drejer sig om (selve) begrebet som det mest ophøjede, som hører til den moderne epoke og er dens religion.” Kostas Papaioannou, *Hegel*, Paris 1962.

⁶ *De autonomia conscentiae sui humanae, in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta*, i oversættelse ved L. V. Petersen, Kjøbenhavn 1841; C. H. Koch, *Den danske filosofis historie 1800-1880. Den danske idealisme*, Kbh. 2004, p. 274.

og *Subjektivitet* fra 1987 og *Friedrich Schlegels bevidsthedsteori* fra dette år.⁷ Og det følgende radikale opgør med systemet har med alle perspektivforskydninger stadig heri sin med modstanderen fælles grund og viser fortsat, hvorledes det ikke blot er korrigerende og tilbagegribende, at Kierkegaard reagerer, men også hvordan han, båret af bølgen, om man vil, og ramt af det problematiske i den, bruger den, som frastød, men også som ramme i udformningen af sine nye ansatser og sine særlige temaer, gentagelsen således også angsten og fortvivlelsen, hvori jævnsides med præciseringen af den subjektive eksisterende tænker og selvets syntese også hans tænkning i dens personlige radikalt religiøse anliggender udfolder sig.

5. *Umwertung aller Werthe*

Ikke mindst Kierkegaards eksempel, men også andre selvstændige og nyskabende differentieringer af den romantiske impuls, understreger endnu engang, hvorledes der med romantikken og dens tænkning ingenlunde var tale om en ensartet eller entydig anskuelse eller en systematisk doktrin lukket om sig selv. Og generelt kan man sige, at når holdninger og standpunkter her – inden for samme epoke og rum – blev så forskellige og ofte så kontrasterende, så hænger det fortsat sammen med den antydede dobbelthed og med denne den mangfoldighed af anliggender, nye og gamle, der i sin fremvældende strøm indoptog og opsugedes i den fundamentale og på godt og ondt, til held eller vanheld, fornyende *Umwertung aller Werthe*,⁸ der hørte til dens egenart, og hvormed den var brudt igennem. – Over for oplysningen og dens rationalistiske tænkning genvandt den romantiske intuition såvel som dens tænkning de store dimensioner i den humane og den kristne tænkning, den forenede arv fra antikken og fra den oldkirkelige og middelalderlige tradition, de dimensioner, der omfatter og omspænder den åndelige virkelighed, uendeligheden og det absolutte i dets forhold til

⁷ Sanne Elisa Grunnet, *Ironi og Subjektivitet. En studie over S. Kierkegaards disputats "Om Begrebet Ironi"*, C. A. Reitzel, København 1987; *Friedrich Schlegels bevidsthedsteori*, C. A. Reitzel, København 1993; jf. også idem, "Ironi hos Fr. Schlegel og Kierkegaard," *Dansk teologisk Tidsskrift* 53 (1990), p. 193-215.

⁸ Omvurdering af alle værdier; et nøglebegreb hos Friedrich Nietzsche (1848-1900), sandsynligvis tænkt som undertitel på udkastene til, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werthe*; jf. *Friedrich Nietzsche Nachlass 1887-1889*, Kritische Studienausgabe v. G. Colli og M. Montinari, de Gruyter, München 1999, p. 192.

tiden og endeligheden, den metafysisk-religiøse tydning af tilværelsen, hvori mennesket selv, den menneskelige sjæl i dens åndelige anlæg og formåen, bestandigt havde haft en central placering – *in horizonte aeternitatis*, som det hedder i et arabisk-nyplatonisk skrift fra middelalderen,⁹ og hvori det som mikrokosmos selv gjaldt som en instans eller en vej, men uden at dette dog endnu var ensbetydende med den antropocentrisme eller den individualisme, der først i nyere tid stærkere og stærkere har gjort sig gældende. Men just denne tendens fortsætter sig med ny styrke i romantikken, og trods protester (Baader og Martensen bl.a.) afløses den ikke i det metafysiske opbrud, men forstærker sig tværtimod ved sin forening med dette.¹⁰ Den nyvundne selvbevidsthed skulde nok åbnende korrigere, fordybe og universalisere sit forhold til alvirkeligheden, men den skulde også selv tilegne sig denne, ikke alene erkende den, men også selv skabende og i sin egen frihed forme den. Som den i sig selv finder transcendenten – fordi Gud er i grunden, som det om religiøsitet A hedder hos Kierkegaard (*SV*, VII, 551), oven over mig selv, men ikke uden for mig selv, sagde Augustin (jf. *Confessiones* X, 24-26)¹¹ – slipper den over for denne ikke sjælen selv, der i sit eget unikke forhold og også i opbyggelsen forbliver et holdepunkt og et kriterium. De absolutte prædikater i den førmoderne tradition kan under differensens forudsætning gældende for Gud og menneske, for skaber og skabning, får på denne måde et ny og forstærket betydning også i immanensen og for jeg'et, hvad enten dette forstås overempirisk eller i den givne sammenhæng som det deriverede jeg i dets potentielle uendeliggørelse. Tages udgangspunktet absolut, eller teocentrisk om man vil, indgår dog i det eviges fylde også dennesidigheden, som udfoldelse, som genskin eller som reintegration deraf, hvorfor omvendt timeligheden bliver stedet, hvori i sin ubegrænsede, men også uopfyldte

⁹ Udtrykket forekommer i den såkaldte *Liber de causis* kap. 2., som kommenteres af bl.a. Thomas Aquinas (1224-1274), hvorfra Jørgen Pedersen sandsynligvis har bemærket det; teksten beskriver det primære værende (*esse* som *causa prima*) som er uden for og før tiden og evigheden, og netop det kommenterer Thomas parallelt til *udover* horisonten som den legemlige synsevns yderste grænse; *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, ed. H. D. Saffrey, Friburg-Louvain 1954, p. 16.

¹⁰ Uddybende herom se, Jørgen Pedersen, "Et møde med perspektiver eller perspektiver i et møde. Martensen hos Baader i München 1835," *Kirkehistoriske Samlinger* (Københavns Universitet), 1976, p. 150-181.

¹¹ Augustins *Bekendelser* uddrag af 10. bog med Jørgen Pedersens indledning og oversættelse i *De store tænkere: Augustin*, København 1965; 1996, p. 71-78; bl.a.: "I erindringen gemmes en dyb og uendelig mangfoldighed, og i den er der en vældig magt, noget ukendt, der forfærder mig, min Gud. Og alt dette er vor sjæl, dette er jeg selv. Hvad er jeg dog, min Gud, af hvilken natur? ... du derimod forbliver uforanderlig over alle ting ... Hvor fandt jeg dig, så jeg lærte dig at kende, om det ikke alene var i dig selv oven over mig. Her er der intet sted, vi fjerner os, og vi nærmer os, men der er intet sted." (p. 71, 78).

mulighed det evige først realiserer sig selv eller, som det også kan hedde, bliver væsentlig. Skabningens begrænsning er ikke længere ubetinget, men som det guddommeliges adækvate udtryk er den selv en pol og et centrum, der for dennesidigheden, også den sækulariserede, siden har medført en stadig større tiltrækningskraft – idet netop romantikken havde fyldt den med evighedens egne kræfter. For min del føler jeg, at der her var fundamentale perspektiver at diskutere, såvel når det gælder Grundtvig som også Kierkegaard, hos hvem det middelalderlige hierarkiske kosmos på væsentlige punkter, ikke mindst i den religiøse antropologi er afløst af syntesernes dialektiske sammenfatning af himmelsk og jordisk.

6. *Ny tolkning – og ny tilegnelse*

Selv om hele dette dybtliggende og subtile kompleks i dets særpræg og dets enkeltheder ikke altid er let at følge eller at sætte fingeren på, dukker dets træk og problematik dog bestandigt op til overfladen og lader sig verificere under forskellige synsvinkler. Med Wordsworth som hovedeksempel har amerikaneren M. H. Abrams (f. 1912) sat sig for at analysere fænomenet, eller i al fald den side deraf, som forekommer i den romantiske litteratur, hvori han under betegnelsen *Natural Supernaturalism*, også titlen på hans bog fra 1971, ser det som den afgørende fase i sækulariseringen af de i den europæiske tradition nedarvede teologiske og religiøse ideer.¹² Pointen for Abrams er, at der her på dette trin ikke uden videre var tale om at udskyde disse ideer, men tværtimod om en ny tolkning af arven, der samtidig tillod en ny tilegnelse – ”as constitutive elements in a world view founded on secular premises” (s.13). I dette perspektiv var det, at den fælles opgave, som den hele skare af ”philosopher-seers” og ”poet-prophets,” filosoffer som Fichte, Schelling, Hegel, digtere som Blake, Wordsworth, Shelley og den unge Carlyle, endvidere Hölderlin og Novalis samt andre, der som Schiller og Coleridge på én gang var ”metaphysians and bards,” nu efter revolutionskrisen tog op, var ”in various yet

¹² Meyer H. Abrams (f. 1912), amerikansk litteraturforsker, hvis *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York – London 1971, stadig betragtes som hovedværk; jf. gennemgang i kontekst: Wouter J. Hanegraaff, ”Romanticism and the Esoteric Tradition,” i *Gnosis and Hermeticism. From Antiquity to Modern Times*, eds. Roelof van den Broek og Wouter J. Hanegraaff, State University of New York Press, 1998, p. 237-168; især p. 247-253. Jørgen Pedersen nævner ofte Abrams værk og det er en væsentlig reference for ham.

recognizably parallel ways, to reconstitute the grounds of hope and to announce the certainty, or at least the possibility of a rebirth in which a renewed mankind inhabit a renovated earth where he will find himself thoroughly at home.” (s.12). Eller med Wordsworths egne ord, sammen med sit indhold skal den nedarvede religiøse og teologiske begrebsverden transponeres og oversættes til vor egen verden, til os selv ”as natural beings in the strength of nature,” gyldig for ”the world / Of all of us, the place in which, in the end, / we find our happiness, or not at all.” (Prelude, III, 194; X, 726-28; Abrams s. 65).

7. Den dobbelte arv

På den anden side er den romantiske omstrukturering, samtidig med at den indebar en sådan form for spirituel sækularisering på sin vis svarende til den goethisk-hegelske, som Kierkegaard senere talte om,¹³ og som først i venstrehegelianismen endte med det totale brud, dog i sit oplæg på ingen måde areligiøs eller antikristelig. Med sin assimilation og sin spirituelle naturliggørelse af kristendommen kan den lige såvel forstås som en fornyelse af denne, hvori den netop i og for verden omsider stod for at vinde sin autentiske form og sin fulde betydning. Et fint og begavet udtryk for denne tendens i dens filosofiske sigte har vi på hjemlig grund i Schellingdisciplen Peder Hjorts *Johan Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf*, 1823.¹⁴ Hjort optræder her som historiker, vor første idéhistoriker, tør man vel sige, og ikke det mindst interessante ved afhandlingen er, at han med sit perspektiv, der rækker fra kristendommens tilkomst i konfrontation med den græske ånd frem til hans egen samtid, refererer sig til et af de vigtigste punkter i den romantiske selvforståelse i den traditionshorisont, hvori den så sig selv og fundamentet for sin

¹³ *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed. En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien*, udgivet efter Kierkegaards død i 1859; nu i *Samlede Værker* Bd. 13, p. 613.

¹⁴ (1793-1871), bl.a. lektor ved Sorø Akademi. Se endvidere Morten Borups biografi, *Peder Hjort*, Rosenkilde & Bagger, København 1959, p. 139-144; bl.a.: ”Hvorfor han ikke indleverede dette Arbejde til Forsvar for Doktorgraden, hvad det synes skabt til, er en Gaade ...; man maa formode, at han har ment, at Bogens Tese vilde støde paa Modstand hos de Universitetslærere, der vilde være kommet til at bedømme det. ... Afhandlingen om Eriugena er paa Grund af sit vanskelige Emne med Urette blevet skubbet til Side, ja man kan vist roligt sige, fuldstændig glemt. Baade ved sin Kundskabsfylde og den personlige Maade, hvorpaa Hjort er engageret i Emnet, har det fortjent en bedre Skæbne.” (p. 139, 141). Jørgen Pedersen forsøgte at imødegå denne skæbne ved at gennemgå skriftet i undervisningen i 1970'erne; han vente ofte tilbage til det i sine artikler og afhandlinger.

egenart. Det *moderne* nemlig, som det nu i modsætning til det klassiske gjaldt om, siger romantikkens teoretikere med Fr. Schlegel og Jean Paul (specielt i *Vorschule der Ästhetik*)¹⁵ i spidsen og stadig med Hegel på linje her med, er ikke uden videre det nutidige, det blot aktuelle i det traditionskritiske opbrud, men tværtimod det er ensbetydende med tilegnelsen og den fortsatte udvikling af et specifikt element i den vesterlandske tradition, opkommet af kristendommen, hvortil den er bundet, og om end oftere i ufuldkomne og begrænsede former videreført med den kristne arv, som det for den nye tid er opgaven, eller kaldet som Hjort siger, i dens fulde rækkevidde at gøre gældende på alle livets områder, i kunst, i videnskaber, selvforståelse og samfund. Afgørende er det nemlig, at hvad klassicismens fundament og ideal, den græske helhed og harmoni i sin blotte endelighed og sin dermed begrænsede frihed, manglede, det byder kristendommen, der ikke alene åbner for uendeligheden og hermed for åndens frihed, for subjektiviteten og for den individuelle fylde, men forbilledligt også peger på uendeligheden i dens opfyldende forening med endeligheden; på evigheden i dens inkarnation i tiden, på ånden der bliver natur, på timelighedens forvandling forankret i det absolutte og gennemlyst oven- og indefra. Det filosofiske gennembrud efter Kant, der dog selv heller ikke her er i høj kurs, bliver på denne baggrund for Hjort den afgørende indsats, der ved at forsone og forene de indre modsætninger, hvoraf den nye helhed fremgår, skal gøre kristendommen til vort naturlige eje, en hellig opgave for den evangelisk-idealistske tænkning og en helligelse af dens videnskaber.

8. Romantik og modernisme – også i aktuelt perspektiv

En analytisk belysning, men fra en noget anden side, af dette vigtige tema, der således på en for os nok overraskende måde identificerer det moderne ikke alene med det romantiske, men også med det kristne – knyttet til centralbegrebet uendelighed, målet for den grænseløse og skabende stræben efter konkret og individuel livsfylde – kan man finde ikke mindst i idéhistorikeren Arthur O. Lovejoys afhandlinger, bl.a. i hans artikel om ”Schiller and the Genesis of Romanticism” (*Essays in the History of Ideas*, 1960

¹⁵ Tysk digter, forfatter og filosof (egentlig: Johann Paul Friedrich Richter) 1763-1825; *Vorschule der Ästhetik, nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit*, 1804; ny udgave v. Wolfhart Heuckmann, Hamborg 1990.

(1948) s. 207-27).¹⁶ Schillers stadig bekendte skrift *Über naive und sentimentalische Dichtung* fra 1795 var det, der for Fr. Schlegel (1772-1829) gav stødet til hans omvendelse fra klassik til romantik, til selve udformningen af den romantiske model eller type som en kunst og en livsform, der som udtryk for "das Höhere, Unenliche" skal forme "Hieroglyphe der unendlichen Liebe und der heiligen Lebensfülle der bildende Natur" for således at fremme "die Tendenz nach einem tiefen unendlichen Sinn."¹⁷ I sammenhæng med disse hører, som fremhævet af Abrams, de poetiske anskuelser og visioner tæt sammen med tilsvarende filosofiske og religiøse (sådanne afgrænsninger bruges, men netop ikke som afgrænsninger), især om vi med i betragtningen tager Schlegels ven Schleiermacher og dennes *Reden*.¹⁸ Og når her som vi ser uendeligheden og den "dybe sammenhæng" (for med Grundtvigs dog mere vidtrækkende udtryk for på denne måde at gengive *Sinn*)¹⁹ i livsfølelsens fylde knyttes til et begreb som "die bildende Natur", så er baggrunden for dette udtryk ikke alene at finde i den dialektiske syntese mellem ånd og natur, der nu arbejdede sig frem eller i den fra renæssanceplatonismen især gennem Boehme overtagne "organismetænkning."²⁰ En revolutionerende vending i den traditionelle filosofiske

¹⁶ Arthur O. Lovejoy (1873-1962) indflydelsesrig og banebrydende engelsk idéhistoriker; den nævnte artikel er fra *Modern Language Notes* Vol. 35 No. 3 (1920), pp. 136-146; jf. *Essays in the History of Ideas*, ny udgave, John Hopkins University Press 1978.

¹⁷ Citeret fra Lovejoy, *Essays*, p. 221. (... Det højere, uendelige ... skal forme hieroglyffer for den uendelige kærlighed og den skabende naturs hellige livsfylde ... (for således at fremme) retningen mod en dyb og uendelig mening – i betydning meningsammenhæng eller meningsfylde). Jf. herhjemme Niels Kofoed, *Arabesken og dens æstetiske former*, C. A. Reitzel 1999 og Marie Louise Svane, *Formationer i europæisk romantik*, Museum Tusulanums Forlag 2003 begge om romantikkens erkendelse og dens egenart.

¹⁸ Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834), *Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren verächtern* (Om religion, taler til de dannede blandt dens foragtere), 1799; Jf. Høffding: "Det Romantiske hos Schleiermacher ligger netop i, at han oversaa [dvs. så bort fra] den store Forskel, der gør, om man betragter Dogmerne som Symboler for menneskelige Følelser eller som autentiske Forkyndelser af den evige Sandhed. Han har gjort et stort Skridt til dybere Forstaaelse af de religiøse Fænomener; men han har samtidig givet det religiøse en hel anden Plads end den kirkelige Tradition tillægger det." (*Den nyere Filosofis Historie*, 3. Udg. 1921, Bd. II, p. 195).

¹⁹ Dette tema fra Grundtvigs *Sang-Værk* (Bd. I, København 1944; genoptrykt 1996, p. 456) er et hovedtema, ja tillige et ledemotiv, i Jørgen Pedersens forfatterskab – her kun nævnt i forbifarten; jf. Jørgen Pedersen, "Den dybe Sammenhæng..." Om Grundtvigs salme 'Hild dig Frelser og Forsoner' som gengivelse af den cisterciensiske passionsrhythmus 'Salve, mundi salutare' set på baggrund af hans forhold til den middelalderlige hymnedigtning," optrykt i *Fra Augustin til Johs. V. Jensen. Essays og afhandlinger*, Museums Tusulanums Forlag, Københavns Universitet, 1991, p.165-203. Vers 10 lyder: "Du, som har Dig selv mig givet, / Lad i Dig mig elske Livet, / Saa for Dig kun Hjertet banker, / Saa kun du i mine Tanker / Er den dybe Sammenhæng!"

²⁰ Jf. *Ideologihistorie bd. 1. Organismetænkning i dansk litteratur 1770-1870* af Aage Henriksen, Erik A. Nielsen og Knud Wentzel, Tabula / Fremad, København 1975, som Jørgen Pedersen ofte henviste til; med forbehold dog i den næsten samtidige artikel, "Et møde med perspektiver," *Kirkehistoriske Samlinger*,

ontologi var samtidig i gang, den statiske verdensopfattelses forvandling til en dynamisk-progressiv, således som denne også hos romantikerne som en udviklingstro forbandt sig med deres forhold til traditionen. Også dette er et emne, som Lovejoy særskilt og i et særligt sigte har taget op, og som han redegør i sin centrale bog fra 1936, *The Great Chain of Being*,²¹ omhandlende den platonisk-kristne eksemplarisme fra Platons *Timaios* til det begyndende 19. århundrede – dog med nogen teologisk underernæring undervejs, som vi her supplerer, den metafysisk-religiøse idéeksemplarisme, der forklarer verdens i dens sammenhæng, dens kontinuitet og dens givne fylde som på sit plan det fuldstændige udtryk for dens himmelske forbillede, for Guds idéer eller tanker, for hans skabende Ord eller hans evige visdom.

Og mens overgangen fra middelalderen til den nyere tid markeres med skiftet fra verden som det endelige, skabte afbillede af Guds uskabte uendelige tanke, der aldrig kan udtømmes eller adækvat modsvares, til forestillingen om verdens (eller verdenernes) immante uendelighed som det i virkeligheden adækvate udtryk for dens lighed med sin forbilledlige årsag, hvis virkning ikke kan være mindre end den selv, så er det nye, der nu, i slutningen af det 18. århundrede sker, at man fra at betragte universet som det komplette, på én gang for alle givne og fuldkomne udtryk for det absolutte forbillede nu finder dens fuldkommenhed i en immanent dynamik, i en fortsat produktiv tilblivelse, hvori nye former fremstår og udvikles. Parallellen til forholdet til klassicismen er her tæt, for også i dette er tale om et brud med dennes konstante og almene normer til fordel for den levende natur, der ifølge Schleiermacher (*Reden II*) overalt stræber efter ”Mannigfaltigkeit und Eigentümlichkeit.”²² Schlegels klassiske definition af den romantiske kunst i fragment 116 fra Athenäum 1798 som ”progressive Universalpoesie”²³ har, i tilknytning hertil, ikke alene et subjektivt aspekt rettet mod selvbevidstheden og den romantiske ”étalage du Moi,”²⁴ men også et objektivt, idet den

1976, p. 174 n. 5, hvor den da helt nye skildring af organisme-begrebet betegnes som ”delvis kritisk distanceret og historisk set også noget reduceret.”

²¹ Lovejoys hovedværk fra 1936, baseret på William James-forelæsningerne et par år tidligere: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press 1936, talrige optryk siden.

²² Mangfoldighed og ejendommelighed, egenart og diversitet.

²³ ”Die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie etc.” Se Ernst Behler, *Friedrich Schlegel*, Rowohlt, Hamburg, 1966; 2004, p. 69-81.

²⁴ Egentlig selvudfoldelse, selvrealisering – senere delvis som noget obskønt og selviscenesættende – men hos romantikerne også som noget frigørende; det enkelte individs ret til egen-hævdelse, herunder også som tvivl om de borgerlige, etablerede autoriteter. Beethovens symfoni No. 3 i Es-dur, den såkaldte *Eroica*-symfoni, uropført 1803, kunne måske tjene som eksempel. Udtrykket forekommer også hos Lovejoy, ”Schiller and the Genesis of Romanticism,” 1920: ”Such was the earliest aesthetic program of

i sin helhed ikke mindst står for en søgen efter sande udtryk for erfaringen af tilværelsen i dens ekspanderende totalitet og dens uendelige reale forskelligheder og stadig nye muligheder. Men samtidig, må man tilføje, foreligger også her netop muligheden for den glidning, som ovenfor er antydnet. For idet mulighederne og forskellighederne som nye fuldkommenheder var lagt ind i verden selv, i den produktive natur såvel som i dens potensering i tanke og kunst, havde den samme romantik, der genopdagede den transcendent uendelighed, også i det timelige forhold til den lagt den grund, der i givet fald kunde gøre dens evige grund, det guddommelige forbillede for timeligheden, overflødig. Og da med sin forankring denne dimension i sin metafysiske og spirituelle gyldighed forsvandt, var også romantikkens epoke forbi. Også dens poetiske længsel, dens altomfattende og opløftende udblik såvel som den inderlighed og den indre harmoni, som den – dog også i kamp mod mismod og tungsind og uden Kierkegaards ved troen frelsende angst – tilstræbte, havde tabt sin kilde og sit mål og dens følelse sin fylde og sin glans. Men udover hvad den som fragmenter heraf i varierende ofte rige inspirationer efterlod, så stod tilbage, at dens problemer og de konflikter, som den i den ustadige ligevægt i dens modsætningsfyldte totalitet og i sine indre spændinger bestandig var udsat for, de forblev, og trods alt hvad realisme, naturalisme og til sidst den mangeartede modernisme ellers har givet os, så søger vi stadig efter vor autentiske identitet, efter rækkevidden og gyldigheden i vore muligheder og efter vor egentlige plads i den tilværelse, hvis uendelige for os dog snarere synes at fortabe sig i dens totale uoverskuelighed, hvor meget vi måske end forsøger at idealiserer netop denne. Til forskel for romantikernes åbninger, der netop hos Grundtvig og Kierkegaard er os så væsentlige, er vi selv ligesom indfanget i en modsætning mellem en brutal, i bedste fald momentan men bristfældig håndgribelighed og en uudsigelighed, som vi trods alle kredsnings i poesi og billedkunst ikke mere kan give autentisk udtryk.

9. Udblik mod den europæiske baggrund

Romanticism. Its characteristic feature, the demand for totality in the representation of life, had both a subjective and an objective application. On the one hand, it was a demand for adequacy, and therefore for freedom, of *self-expression* on the part of the poet; hence the Romantic *étalage du Moi*." (p. 146).

Men lad os i stedet for negative refleksioner, som nutidens pionerer nok heller ikke alle vil dele, over de tabte guldhorn, men som fastholdelse og som overgang til det følgende, forfriske os med et lille stykke højromantisk poesi, der med sine ontologisk-spirituelle dimensioner tillige rummer umiddelbarheden, inderligheden og forventningen, om end for os efterlevende også et indtryk af drømmens flygtighed. Romantikerne kommunikerede og skrev digte til hinanden, og Novalis har skrevet et digt til Tieck, der kan tjene som illustrationen til adskilligt af det her fremførte, og som samtidig direkte viser hen til den arv, der knytter romantikken til dens specialle faderfigur Jakob Boehme. Et barn møder vi her, det middelalderromantiske barn, der som nøglen til den nye verden søger sit hjem og sit udspring i den gamle. Vejledningen dertil finder det i en gammel bog, en himmelsk bog imidlertid og med et evigt indhold, den livets bog, der i den kristne tradition repræsenterer Guds evige visdom, der rummer alskabningens hemmelighed, kilden til al skønhed for vore sanser, til fornyelsen af alle ting og til vor egen indre erkendelse og fuldbyrdelse. Jakob Boehme er denne bogs fortolker og videregiver af dens arv og dens forjættelser om den nye jord og om evighedsriget i tiden. Den sidste halvdel af digtet lyder:

'Du kniest auf meinem 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 gesehn,
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.

Ich habe treulich aufgeschrieben,
Was innre Lust mir offenbart,
Und bin verkannt und arm geblieben,

Bis ich zu Gott gerufen ward.

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

Verkündiger der Morgenröte,
Das Friedens Bote sollst du sein,
Sanft wie die Luft in Harf' und Flöte
Hauch' ich dir meinem Atem ein.

Gott sei mit dir, geh hin und wasche
Die Augen dir mit Morgentau.
Sie treu dem Buch und meiner Asche,
Und bade dich im ew'gen Blau.

Du wirst das letzte Reich verkünden,
Das tausend Jahre soll bestehn;
Wirst überschwenglich Wesen finden
Und Jakob Böhmen wiedersehn.'

('Du knæler på mit øde gravsted,'
Går ordet fra en hellig mund,
'Alt, der var mit, har du nu arvet,
Erkend din guddoms dybe grund.

På bjerget dér som fattig knøs fik
Jeg lov at se en himmelsk bog,
Og havde fra den stund et nyt blik
For altings indre liv og lov.

Ved Herrens nåde er der sket mig
De rigeste vidundere;
Et skrin har åbnet sig og vist mig
Den ny pagts skjulte undere.

Og trofast har jeg skrevet alting
Som blotlagt af min indre fryd,

Forblevet miskendt dog som gamling,
Og fattig, til Gud gav mig død.

Men det er tid, og skjult er ikke
Mysteriet nu mere, for
I denne bog skal dagen stikke
Sin kniv igennem tidens flor.

Du, som forkynder morgenrøden,
skal også være fredens bud,
Så blid som luft ved fløjtestøden,
Så musisk ånder jeg dig ud.

Gud være med dig, gå at vaske
Hvert øje rent med morgendug.
Vær tro mod bogen og min aske,
Og bad i evigt bølgekluk.

Forkynd det sidste riges komme,
Der skal bestå i tusind år;
Da vil du nå det fyldte-tomme
Og stå, hvor Jakob Böhme står.')

(Oversat af Maria Pontoppidan, 2007)

Paradigmatisk for romantikken, kan man sige, omfatter et digt som dette, som ramme eller som rum om den centrale åbning eller åbenbarelse, den romantiske dobbelthed mellem en tilbagegriben til det gamle og oprindelige og den inderligt erfarede forventning om en fornyelse. Sammenholder vi nu – *mutatis mutandis*²⁵ – dette med vort indledende citat fra Efterskriftets slutafklaring, så ser vi, og ikke mindst i eftertanken, at det er i et tilsvarende rum, at Kierkegaard befinder sig og bag fremmedgørelsen kan tale om en urskrift at genfinde hos fædrene og ikke mindst at tilegne sig på en ny måde. Men her skilles, i al fald relativt, vejene. For til forskel fra lyrikeren Novalis, der som hos Ingemann med signaturen ”lys i dit lys skal vi skue”²⁶

²⁵ Dvs. under hensyn til mangfoldige forandringer.

²⁶ B. S. Ingemann (1789-1862), dansk digter og forfatter.

øser af den klassiske kristne, specielt augustinske tænkings traditioner og den visdom, *sapientia*, der var dens højdepunkt og mål, så er der hos Kierkegaard den "Inderlighedens Reflexion," som han stiller op til modsætning til den spekulative idealisme, der for den subjektive tænker er vejen til "at komme til Enfold." I et større perspektiv sprænger denne forskel imidlertid ikke en fælles ramme, for inden for den tradition, der her er tale om, findes begge former for sandhedsforhold jævnsides, og ofte hos samme person, Augustin selv f.eks. Med alle overspringelser skulde konklusionen således være, at også den subjektive tænker, set i traditionssammenhængen og med sit særlige kald, er et barn af romantikken, Kierkegaards version. Ganske vist uden denne historiske sammenhæng og mere ud fra indre kriterier har man diskuteret, om der i dette sigte hos Kierkegaard skulde findes i al fald en affinitet til den specielt kristne mystik. Men her er det at bemærke, at den mystiske tradition inden for den evangeliske kristenhed, som Walter Nigg i sin store bog herom fra 1959, *Heimliche Weisheit*,²⁷ så udmærket fremhæver, i sine autentiske former netop udløber med romantikerne, der på den anden side så dybt havde næret sig af den. Er der hos Kierkegaard træk af mystikken og som vi skal se også en stærk interesse for den tradition, der har båret den, så er det i denne henseende dog nok rigtigt med E. Brunner at karakterisere ham som "un mystique qui n'aboutit pas" (Unescos *Kierkegaard vivant*, Paris 1966, s. 310).²⁸ Den reflektive inderlighed i dens ekceptionelle dobbelte kraft forbliver hans kendemærke, ikke den augustinske visdom og heller ikke den mystik, der som han ikke ufølsomt siger, er forelsket i Gud.

10. Kierkegaard og den idéhistoriske baggrund

Ud over en fælles om ikke uden videre entydig indre inspiration bekræftes Kierkegaards – i medspil og i modspil – fundamentale forhold til romantikken også på andre måder begyndende med de mere formelle. Kierkegaard er nok eneren, der søger de indre kilder og taler til den enkelte, men i den dannelse, han med sin samtid også forudsætter, nærer

²⁷ Walter Nigg (1903-1988), svejtsisk, reformert teolog og kirkehistoriker; *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*, Artemis-Verlag, Zürich 1959 er stadig et hovedværk om protestantiske mystik og teosofi.

²⁸ En mystik der ikke udløses – eller ikke resulterer i noget. "Kierkegaard vivant, colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964," kongresberetning med samme titel Paris, (Gillimard) 1966.

han sig, som alene Thulstrups udgave af kataloget over hans bogsamling viser, af samme fond og af samme impulser som denne. Og som vi allerede har nævnt, dens syn på genrer og på stil deler han ligeledes. Men specielt er der grund til at fremhæve det fælles forhold til den aktuelle tydning af struktur og betydning i den tradition, inden for hvilken han finder sin urskrift, og i hvis samtidige tolkning han selv tager afsæt. Som nævnt betingedes romantikkens interesse for traditionen og for en ny forståelse af den ikke mindst af modsætningen mellem de antikke idealer og den kristendom, der havde lagt grunden til den moderne tid og samtidig til den fremtidsforventning, der skulle tilvejebringe en ny og beriget harmoni, hvori også den fortsatte beundring for græciteten kunde indgå. Dette fællestema, som i øvrigt også er markeret hos Grundtvig i indledningen til *Nordens Mythologi* fra 1832, finder man hos Kierkegaard allerede fremhævet og diskuteret i forskellige optegnelser i de første bind af *Papirer*,²⁹ og det er dette, der i disputatsen³⁰ danner basis for anlægget af skriften og specielt for den forståelse af Sokrates, der med delvis tilslutning til Hegel ser man som den der med sit blot negative og destruktive ironi bringer antikken med dens blot endelige helhed til dens grænse og dermed baner vej for kristendommen og den moderne tid, men notabene for Kierkegaard, dermed også for de vildfarelser, som den sokratiske ironi forbundet med en potenseret og løsrevet selvbevidsthed i den spekulative og romantiske nutid havde medført. Bemærkelsesværdigt og som oplæg til det følgende forfatterskab skitserer heroverfor Kierkegaard, hvorledes ironien i dens sandhed og den berettigelse er at forstå som et ”behersket Moment,” nødvendig ved sin befriende uendeliggørelse, men samtidig ved den tilbørlige endeliggørelse, der timeligt fastholder mennesket i dets eksistentielle virkelighed. Også vedblivende er græciteten, men med denne også faren for tilbagefald til hedenskabet et væsentligt anliggende for Kierkegaard. Og mens den i hovedskrifter som de *Filosofiske Smuler* og *Efterskriftet* er det græske på den platonske erindring baserede immanente evighedsforhold, indoptaget i den moderne spekulative idealisme med dennes panteistiske tendenser, der med fremhævelsen af *Øieblikket* som evighedens uendeligt indholdsfulde nærvær i tiden modstilles det kristne forhold til ”Guden i Tiden” og til troens lidenskab – uden dog at være til hindring for, at i opbyggeligheden indgår foruden A også B, der sokratiske – med en ny Sokrates – i det

²⁹ *Søren Kierkegaards Papirer*, 3. udgave v. Niels Thulstrup, København 1975-1978.

³⁰ *Om Begrebet Ironi med stadig hensyn til Sokrates, Samlede Værker*, bd. 13.

indre forholder sig til det absolutte, – så er det i de monografiske analyser som *Begrebet Angest og Sygdommen til Døden* (der taler om fortvivlelsen), de ugræske synteser, der gælder det eksisterende menneske, men som først troens befrielse fuldbyrder, som Kierkegaard med sin hele tankekraft tegner billedet af.

11. Romantikken og den europæiske teosofi

Romantikken forbandt sig med et filosofisk opsving, som den selv var med til at præge, og som den i vid udstrækning også gjorde gældende i den fornyelse af kristendommen og den kristne tænkning, den teologiske indbefattet, som den selv var med til at inspirere. Som tænkerpersonlighed står Kierkegaard repræsentativt i gæld hertil, ligesom det ikke mindst var i kraft af denne impuls, at han også formåede at gå egne veje. Og væsentlig er her, at han på et centralt punkt på sin vis brød den gamle alliance mellem tro og tanke, mellem teologi og filosofi, der havde været herskende lige siden i senantikken den sejrende kirke havde etableret sig i det statslige samfund og inden for dette assimileret den hedenske kulturarv. En siden uopløselig, men dog aldrig fuldt gennemført sammensmeltning fandt sted, karakteriseret ved en kristen humanisme af sækulare rødder og en kristen tænkning, der op gennem tiden og frem til vore dage også teologisk modellerede sig efter de hedenske filosoffer, men som samtidig, i distans derfra, med Augustin, Anselm og de store skolastikere i troens egen indsigt så den højeste erkendelse og den kristne visdoms ideal. Nøgleord som *credo ut intelligam* (jeg tror, for at jeg kan forstå)³¹ og *intellectus fidei* (troserkendelse, erkendelse af tro)³² hører hjemme i denne sammenhæng og gentages i Kierkegaards samtid bl.a. af Baader og herhjemme Martensen.³³ Ofte i historien var det dog den latente spænding i den dobbelte arv kommet til udtryk, i den nyere tid med en udpræget tendens til en

³¹ Anselm af Canterbury (1033-1109), repræsenterer den tidlige skolastik, og hvis nøgleord *credo ut intellegam* (jeg tror, for at kunne erkende) fra *Proslogion* (udgivet med dansk paralleloversættelse af Regin Printer, *Guds virkelighed. Anselm af Canterbury, Proslogion oversat og udlagt som indførelse i theologien*, Lohses Forlag, Fredericia 1982) har talt til filosoffer i alle efterfølgende tidsaldre, inklusiv vor egen.

³² Troserkendelse eller troens erkendelse; centralt udtryk i den augustinske middelaldertradition, ikke mindst hos Bonaventura i det 13. århundrede. Jørgen Pedersens behandlede emnet i en af sine første artikler, "L' *intellectus fidei* et la notion de théologie chez saint Bonaventure," *Studia Theologica* V (1951), p. 1-36.

³³ Jf. note X "Et møde med perspektiver," *Kirkehistoriske afhandlinger*, 1976.

nedtoning af kristendommen, dog mere dens dogmatiske grundlag end dens endnu levende fromhed, der i det 18. århundrede førte til diverse forsøg på i den humane filosofis ånd at forvandle den til såkaldt naturlig religion.

Enkelte havde der dog også været, der ikke havde genfundet det kristne gudsrige i en sådan fremadskridende humanitet, men som i lighed med Gottfried Arnold (1666-1714) pegede på *Die erste Liebe* (ved siden af *Ketzergeschichte*, titelen på en af hans bøger),³⁴ den egentlige kristendom forstået som den oprindelige, i historien fortrinsvis fastholdt af kættere, men der med de etablerede kirker var tale om et bestandigt frafald. Set i romantikkens horisont er det denne alternative linie Kierkegaard i det lange løb kommer til at stå nærmest, når han ikke alene forkaster såvel trosindsigten som teologiens alliance med filosofien, men også den etablerede statskirkelighed for i stedet at vise hen til Det nye Testaments kristendom og med denne til apostlenes, efterfølgernes og martyrerne kirke – at slutte op om vel at mærke ikke i ny eller sekteriske kirkedannelse, ikke efter historiske eller objektive normer, men i opfyldelse af det store krav, der gælder den enkelte i dennes subjektive eksistens, i Kristi efterfølgelse at blive en kristen, i Kierkegaards tilbageblik hele målet for hans forfatterskab og hans egen stræben.³⁵

Uden altså uforbeholdent at følge romantikken i dens religiøse impuls eller ind i den kulturkristendom, som den i givet fald førte til, men som for ham var uforeneligt med hans alternativ, så er med dette Kirkegaard dog indgået i sin samtids kristne renaissance. Men romantikken har foruden vigtige grundtræk i den ”naturlige supranaturalisme” og dens begrebsbrug strukturelt også en nyorientering i forhold til den dennesidige verden og timeligheden til fælles, men at der ikke hermed er tale om en idealiseret verdslighed i modstrid med efterfølgelsen eller en sækulariseret kristendom bør på forhånd være klart og fremhæves også i dets humane perspektiv af ham selv som hans egen differens fra den romantiske idealismes tendenser til at falde for fristelser af

³⁴ Gottfried Arnold (1666-1714), tysk, reformert teolog fra Wittenberg; forfatter til et omfattende humanistisk og kirkehistorisk forfatterskab bl.a. *Die erste Liebe ...Das ist Wahre Abbildung der Ersten Christen*, 1696, ('die erste Liebe,' antyder 'Guds første kærlighed,' nemlig jøderne som det udvalgte folk) og *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, 1699; "Gottfried Arnold is arguably the most important among the theosophers." (Arthur Versluis, 'Christian Theosophic Literature of the 17th and 18th centuries,' i *Gnosis and Hermeticism. From Antiquity to Modern Times*, 1998, p. 217-237; 226) og Walter Nigg, "Gottfried Arnold: Anweisung zum inneren Leben," *Heimliche Weisheit*, p. 320-344, samt Hermann Dörries, *Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold*, Göttingen 1963.

³⁵ Der hentydes med tilbageblik til *Afsluttende videnskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, Samlede Værker Bd. 7.

denne art. Som ”Spion i høiere, i Ideernes Tjeneste” var det hans opgave, som han reflekterer derover i det sidste kapitel af *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*,³⁶ selv under opsyn, men uden myndighed, ”at vide Besked om Misligheden og Sansbedragene og det Mistænkelige.” Og det mistænkelige, som det for Kierkegaard kommer til udtryk i den sidste instans dog sammenfaldende klassisk-romantiske anskuelse i den form, hvori han ser den repræsenteret med Goethe og Hegel, er den sammenblanding mellem Gud og verden, mellem det transcendent og det immanente, der ender med at gøre denne verden til instansen og dens egen udvikling også til dens retfærdiggørelse, men på bekostning af forholdet til Gud og dermed også det enkelte menneske. Anklager man min spionvirksomhed for misantropisk forræderi mod menneskeslægten, fortsætter han, så er min forbrydelse den, ”at jeg christeligt har elsket Gud” og i al fald ikke har villet tjene menneskene ved at bruge min evne til at støtte den mening, ”at Verden er god, elsker det Sande, vil det Gode, at Tidens Fordring er Sandhed, at Slægtern er det Sande eller vel endog Gud, og Opgaven derfor (goethisk-hegelsk) at tilfredsstille Samtiden.” (*SV*, XIII, 613). –

Omvendt kunde man imidlertid måske nok gøre gældende, at når Kierkegaard imod den efterkantianske filosofi også i dens romantiske form hævder den religiøse transcendens, så griber han dog ikke hermed – eller netop ikke – tilbage til en objektiv, essentialistisk eller rent dogmatisk forståelse, men udstrækker den til det religiøse (og dermed også sandt menneskelige) forhold, der belyser den, og som samtidigt med at være et teocentrisk forhold i selve sin eksistentielle autenti dog også så at sige borger for den transcendent virkelighed som det sted, hvor denne kommer frem og er gældende. Her er Kierkegaard selv en fornyer, der finder en moderne form for den indre vej (den nyplatonisk-augustiniske *eidos eis eisō*) i dens gamle, i den romantiske inderlighed fornyede form. Ligesom han kan siges at være det på det humane plan, i den måde han unddrager den menneskelige eksistens de objektive kriterier og forankringer og knytter dem sammen med selve troen.

12. Den kontemplative tradition – og den protestantiske mystik

³⁶ *Samlede Værker*, Bd. 13, p. 564-624.

I det komplicerede forhold mellem Kierkegaard og romantikken er der slutteligt en yderligere, men tillige yderst illustrativ og central komplikation at gøre opmærksom på. Ser man nærmere til, har nemlig Kierkegaards alternativ, også i dets brod mod romantikken, historisk såvel som personligt sin rod i en af romantikkens egne hovedkilder, der inden for kristendommen i dennes bredere tradition tilmed selv fremstår som et alternativ. Det drejer sig om den særlige linje inden for den protestantiske kristendom, som de romantiske pionerer ofte på en personlig baggrund især fæstede sig ved og så som direkte forløbere for det moderne gennembrud, de søgte, og blandt hvis hovednavne vi foruden historikeren Gottfried Arnold (1666-1714) allerede har mødt den profetisk-teosofiske tænkere Jakob Boehme (1575-1624), blandt hvis romantiske fortolkere i forgrunden står Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803) og Franz von Baader (1765-1841).³⁷ Den linje eller strømning, som disse tilhører, er den man kalder den spiritualistiske, der med rod i senmiddelalderlig mystik og ofte også i renaissanceplatonismen og delvis fortsat i tilknytning til katolsk fromhed, skiller sig ud fra den kirkelige reformation og danner en radikalprotestantisk retning af ”sværmere,” som Luther benævnte dem, med historikernes generelle betegnelse den radikale reformation.³⁸ Mange af de moderne særkirker, fra baptister og kvækere f.eks. op til moderne vækkelsessamfund har her deres udspring, men en gruppe for sig danner de normalt ikke menighedsdannende spiritualister. Som en understrøm, men oftest som en korrigerende og fornyende alternativ til de fremherskende kirkelige, filosofiske og kulturelle positioner møder man denne op gennem den nyere tids åndshistorie.

Om nogen homogen, samlet eller organiseret bevægelse er der dog ingenlunde tale, men snarest om en lang række af differentieringer om en fælles kerne, der kan give sig de mest forskellige udslag. I centrum var her det indre personlige liv, i fromhed såvel som i tanke og i *ethos*, og med dette et umiddelbart og åndeligt gudsforhold, der båret af det indre lys eller ord var ubundet af alle ydre autoriteter, det være sig kirkeligt-konfessionelle, filosofisk-teologiske eller sociale, men som for hver

³⁷ Jf. hertil, som nævnt i note X, Walter Nigg, *Heimliche Weisheit*, 1959, og ikke mindst de vægtige artikler om bl.a. de her nævnte forfattere i *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, ed. Antoine Faivre og Rolf Christian Zimmermann, Erich Schmidt Verlag, Berlin 1979.

³⁸ Grundig artikel og ny forskningsoversigt hos James M. Stayer, ”The Radical Reformation,” i *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, eds. Thomas A. Brady, Heiko A. Oberman og James D. Tracy, Vol. I-II, Brill, Leiden 1995; II, p. 249-282 samt ”The New Religious Orders, 1517-1648,” af John Patrick Donnelly, *ibid.*, II, p. 283-315.

enkelt var kilde til al sandhed såvel som til fælles menneskelig fornyelse. Vel inspireredes heraf også de frie menighedsdannelser samt – i forventning om tusindårsriget – også forskellige radikale bevægelser, pacifistiske såvel som revolutionære. Men fremherskende var, som vi i denne sammenhæng særligt må fremhæve, kategorien ”den Enkelte,” der virker i større eller mindre distans fra samfundet og de accepterede kulturstrømninger, som oppositionelle fortalere for en fornyet kristendom (som Arnold med *Die erste Liebe*) eller som stille mystikere i og uden for kirken ved siden af kulturelt engagerede humanister, der tenderer mod at identificere det indre lys med den menneskelige fornuft, og af spekulative, ofte teosofiske og visionære grublere. Trods megen og fortsat modstand mærkbar op til vore dage (den såkaldte nyreligiøsitet har også nogle rødder her) prægedes allerede fra Johann Arndts og Johann Gerhards dage også den kirkelige ortodoksi af disse strømninger,³⁹ der tillige var en væsentlig impuls til pietismen, men på den anden side også til oplysningen.⁴⁰ Og indflydelsen var ikke begrænset til den kirkelige sfære. Midt i det 18. århundrede, hvor man ellers var tilbøjelig til at bekæmpe al entusiasme, som det hed, finder vi under forskellige navne *die Erleuchteten, die schönen Seelen, pansoffer,* swedenborgianere m.v. og ikke mindst den fortsatte indflydelse fra Boehme, hvis placering Novalis digt har gjort nærværende for os, og med hvis *Morgenrøde* foran sig Oehlschlæger ved det berømte møde fandt Steffens.⁴¹ Også Martensen, som hørte til Boehmes læsere og udsendte så sent som i 1881 sin bekendte bog om denne.⁴² Blandt dem, der mest kyndigt har interesseret sig for denne specifikke traditionsarv i dens særlige forbindelse med romantikken er Ernst Benz, generelt i bogen *Les sources*

³⁹ Johann Arndt (1555-1621), tysk teolog, der knyttede den lutherske reformation til senmiddelalderens mystik – og omvendt; Johann Gerhard (1582-1637), påvirket af Arndt, luthersk teolog og kirkeleder. Arndts indflydelse for dansk romantik nævnes også, og to illustrationer analyseres, hos Klaus P. Mortensen, *Spejlinger. Litteratur og refleksion*, Forlaget Spring, København 2000, p.24-26 samt kortfattet i *Himmelstormerne*, Gyldendal, København 1993.

⁴⁰ Jf. nyere danske fremstillinger: Erik A. Nielsen, *Solens fødsel. Seks tekster om kristendommens hemmeligheder*, Anis, Frederiksberg 1998, og Thomas Bredsdorff, *Den brogede oplysning. Om følelsernes fornuft og fornuftens følelser i 1700-tallets nordiske litteratur*, Gyldendal, København 2003.

⁴¹ *Morgenröhte im Aufgang*, Böhmes første skrift fra 1612.

⁴² H. Martensen, *Jacob Böhme. Theosofiske Studier*, Kjøbenhavn, Gyldendalske Boghandels Forlag, 1881. Ligeftrem bekendt er denne bog nu ikke, fuldstændigt ignoreret i dansk filosofi og teologi som den er, skønt den internationalt stadig regnes for betydningsfuld (jf. I. Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, E. J. Brill, Leiden 1967). Bogen afrunder og fuldfører den underlinje (i Martensens ellers teologisk-dogmatiske forfatterskab), der indledtes med *Mester Eckhart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*, Kbh. 1841.

mystiques du romantisme allemand (Paris 1968) og mere specielt i afhandlingen *Schellings theologische Geistesahnen* (Wiesbaden 1955).⁴³

At Kierkegaard – på sin måde, men mere end de fleste i sin tid – delte denne særlige tilknytning, det viser foruden væsentlige elementer i hans tænkning samt adskillige direkte henvisninger især i *Papirer* rent faktisk hans bibliotek, der foruden Augustins, Bernhard af Clairvaux' og Bonaventuras (men vel at mærke ikke Thomas Aquinas') samlede værker at dække dens middelalderlige baggrundsperspektiv, rummede et flertal af de herhenhørende store navne, fra Suso og Taler og fremover op til hans egen tid.⁴⁴ To af de senere skal særligt fremhæves, fripietisten og mystikeren Gerhard Tersteegen (1697-1769) og den omtalte Boehmefortolker Franz von Baader (1765-1841), der med sin "religiøse filosofi" og sin teocentrisk-eksistentielle orientering i forhold til den romantiske idealisme virkede dels som en tilskyndelse og dels som et korrektiv.⁴⁵

Til detaljer herudover bliver der ikke her plads, men når Kierkegaard gerne med understregning taler om de gamle opbyggelsesskrifter, så er der nok ikke meget tvivl om, at det er inden for hele denne sammenhæng, at vi især skal lokalisere disse, og heller ikke om, at det er til denne sfære, vi skal henføre hans nære, men ikke uforbeholdne relationer til pietismen såvel som til mystikken, ja vel også hans interesse for, hvad han kalder middelalderens klosterbevægelse. Også på disse sidste områder finder han positive impulser og markeringer, men dog ikke definitive ståsteder – ikke uden analogi til, at romantikerne som engagerede i en moderne bevægelse i det hele taget ikke reprimenterende⁴⁶ identificerer sig med de forskellige sider af den traditionsarv, de genoptager, men søgte egne og nye standpunkter. Fra den religiøse romantiks område er Schleiermacher et eksempel og Kierkegaard selv et andet. Den

⁴³ Ernst Benz (f. 1902) tysk teolog og Schellingforsker; den franske titel om mystikkens bidrag til den tyske romantik er oversat til engelsk; jf. også "Theogony and the Transformation of Man in Schelling," i *Man and Transformation. Papers from the Eranos Yearsbooks Vol. V*, ed. Joseph Campbell, Routledge, London 1964, p.203-249 om Schellings sene, religionsfilosofiske forfatterskab.

⁴⁴ Dette tema om Kierkegaards forhold og forbindelse til mystikken har Jørgen Pedersens behandlet i en separat artikel: "Bekræftelsen i det indvortes menneske. En opbyggelig tale af Søren Kierkegaard, belyst ved grundtræk i hans tænkning," i *Fra Augustin til Johs. V. Jensen*, 1991, p. 269-295.

⁴⁵ Om Tersteegen, se Walter Nigg, "Von der dreifachen Gegenwart Gottes," *Heimliche Weisheit*, 1959, p. 345-368; Baaders betydning i denne sammenhæng er emne for Jørgen Pedersens indgående studium: "Traditionsarv og hovedanliggender i romantikken med særlig henblik på to mindre skrifter af Franz von Baader og dennes indflydelse i Danmark," i *Fra Augustin til Johs. V. Jensen*, 1991, p. 204-268, hvor også Bøhme inddrages.

⁴⁶ Dvs. de søger ikke tilbage for at genetablere ældre tankemåder.

inderlighed og den totalitet i gudsforholdet, han som før nævnt hos mystikerne kunde føle sig i berøring med, mangler for ham dog paradokset, ”Guden i Tiden” eller det absolutte i dets timelige komme udefra, samt i timeligheden fastholdelsen af den eksistentielle opgave, hvori evigheden skal bekræftes. Og trods hans særlige rodfæstelse i den romantiske arv, gjorde også hos Baader produktive nyorienteringer og tilskyndelser sig gældende. Kierkegaard var hans flittige læser og anskaffede sig ikke mindre end 27 af hans skrifter. – En detaljeret eftervisning af reminiscenser og direkte påvirkninger fra den særlige traditionshorisont, der her er peget på, især i dens mystiske og teosofisk-eksistentielle aspekter, vilde uden tvivl være et specielt *desideratum*⁴⁷ og i høj grad komplettere billedet af Kierkegaards forhold til sin historie og tillige af den arv han også til moderniteten har videregivet. Her er det med dette særforhold i erindring, at vi blandt de problemstillinger, det generelt her angår, opsummerende eller blot kursorisk til sidst skal opholde os ved to: Romantikkens grundforståelse af de *modsatninger*, der som frugtbar basis indgår i dens tænkning, men negativt også gjorde sig gældende i de splittelser, hvorunder den led, samt af de *synteser*, den i sammenhæng hermed gjorde gældende, og som vi herhjemme kender ikke alene fra [Oehlenschlägers] *Aladdin*, men især fra Kierkegaard og Grundtvig.⁴⁸

13. Om begrebet dynamisk uendelighed

Hvad vi i det foregående til karakteristik af romantikken især i dens historiske perspektiv er med det subjektiverede evighedsforhold først og fremmest dens opdagelse af den levende, dynamiske uendelighed, i Gud og i universet i dets fortsatte tilblivelse og udvikling, en uendelighed, der primært er nærværende og så at sige verificerer sig i menneskets egen bevidsthed og dets poetisk-produktive erfaringer, der også udadvent fastholder den indre referens, om end på forskellige og ikke altid afklarede eller entydige måder, idet tværtimod mangfoldigheden selv indgår i fuldkommenheden. Idet

⁴⁷ Dvs. et ønske.

⁴⁸ Om netop *Aladdin* i denne idéhistoriske sammenhæng skriver Mogens Brøndsted: ”Her har Schlegelernes forjættede orient, Tiecks regelsprængende universalspil og Novalis’ bjergværkspoesi kunnet mødes på dansk grund og være med til frembringe hovedværket i vor hjemlige højromantik.” (Bemærk den sprogtone, Jørgen Pedersen også herfra har tillagt sig –); Mogens Brøndsted og Svend Møller Kristensen, *Danmarks Litteratur* bd. 1: *Fra Oldtiden til 1870*, København (Uglebog), 1973, p. 115.

den verden, hvori uendeligheden åbenbarer sig og afbildes, og som sin egen fuldbyrdelse selv er uendelig og i uendelig vækst, rummes, om end ikke nødvendigvis, i dette perspektiv faren for en reduktion eller endog en udskydelse af det absolutte, der drager evigheden ind i timeligheden, transcendensten i immanensen, mens på sin side evighedserfaringen uden denne sin kilde og forankring til gengæld selv kan synes hjemløs i verden eller kun kan vinde i flugt eller i hvileløs vandring i drøm og i fantasi. Set fra den ene side kan vi i et sådant syn se roden til en undertiden og særlig i eftertidens øjne uvirkelig dyrkelse af det poetiske og den organiske harmoni, ja af idyllen, hvis glansfuldhed og indre bærekraft dog fortaber sig i en bleg retorik, men hvis poetiske gehalt dog i nogen grad reddedes over i realismen og i naturalismen – samt i de mere magnifikke aspekter af modernismen, som man nok må tilføje. Men over for denne den første og også i dekadencens primære side af romantikken som livstotalitet står som allerede antydnet den anden, den fortabthed og desillusion, som de højspændte og oftere irreelle forventninger fremkaldte, og som resulterede i tungsind og fortvivlelse, i dæmoni og tomhed, ja i den dyrkelse af livets natsider, som ikke er fremmed for Kierkegaards æstetiker, og hvori nogle (som Mario Paz) har villet se det centrale i den romantiske ånd. Kierkegaards æstetiker og allerede hans afsporede ironiker vilde for så vidt høre hjemme her.

14. ... *det dynamiske i menneskets åndelige liv*

Det er imidlertid i en dybere forstand, at dette det andet træk i en underordnet samhörighed med det første indgår i det romantiske syn i dets sammensatte egenart og i dets oprindelse. Ejendommeligt er det nemlig, at det er med sine karakteristika – og her kan vi med Kierkegaard nævne angsten og fortvivlelsen – ikke blot fremstår som det blot negative, men som det, hvorpå det positive er kendeligt, negativt kun i form af den mislykkede længsel eller den uforløste stræben, der har tabt sin vej, for det er nemlig, om vi søger ned i tankegangen, de samme kræfter selv, som vi her møder i deres strid og brydning og dunkelhed, der i livsfylden og inden for dennes helhed repræsenterer dennes dynamiske kraft og gælder som substratet for udfoldelsen og åbenbaringen af det ideale. Den tilstræbte helhed er derfor heller ikke uniform eller blot hvilende, i givet

fald den panteistiske væren af spinozistisk art, men et liv der forener hver for sig gyldige modsætninger og udvikler sig gennem dem. Den oprindelige enhed såvel som den endelige rummer i sig således modsætningerne i deres dobbelthed og er samtidig, som resultat af en stigen, en åndens sejr over spaltningen, mere end disse; betegnelsen tese, antitese og syntese er i denne forbindelse ikke alene forbeholdt Hegel og hegelianerne. Med rette og med gode eksempler fremhæves ikke mindst denne fællesstruktur af Paul Kluckhohn i hans højst læseværdige bog fra 1941, *Das Ideengut der deutschen Romantik*.⁴⁹ ”Solche Idee des Lebens als einer dauernden Bewegung in einem triadischen Rhythmus (’alles Leben ist Rhythmus,’ han Novalis gesagt und ähnlich A. W. Schlegel) als einer Bewegung, der sich polaren Gegensätzen vollzieht und immer erneut nach deres Überwindung in einem höheren Dritte strebt, als einer Einheit die darum alles zu umfassen imstande ist, steht im Zentrum romantischer Denkens.” (s.10). Og i god og ufravigelig tysk tradition kan også Kluckhohn henvise til Goethe himself og hans farvelære: ”Das Geeinte zu entzweien, das entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind.” (s. 8)⁵⁰ – en grundstruktur, der som Baader og romantikerne er ivrige for at fremhæve, vel at mærke gælder også for det åndelige, det religiøse og det etiske liv, for det åndelige elementarliv, der modsvarer naturens.

Man vil næppe nægte, at man med en betragtningsmåde som denne står over for en tankemodell af vidtspændende betydning, og hvis ruiner i al fald vi stadig genkender i vore egne kløfter og splittelser, vore egne ufortalte *Entzweigungen* og *Scheidungen*, som vi uden synteser kan være endog alt for tilbøjelige til at idealisere. Men reducerer vi modsætningsvis denne modell til dens elementer og ønsker vi at se den i dens uskyldighed og dens optimale udfald, som den endnu i 1840’erne kunde fortolkes for borgere og studenter, også som en romantisk polaritet, så har vi hvad man fra et hjemligt synspunkt kunne kalde St. Kannikestræde-modellen, smukt formuleret i

⁴⁹ Paul Kluckhohn (1886-1957), tysk litteraturforsker; *Das Ideengut*, ny udgave Tübingen 1966.

⁵⁰ (”Sådanne ideer om livet som en vedvarende bevægelse i en triades (treheds) rytme (’alt liv er rytme,’ har Novalis sagt og lignende hos A. W. Schlegel), som en bevægelse, hvor polare modsætninger forener sig og vedvarende fornyer sig gennem deres overvindelse og stræber efter et højere Tredje, som en enhed, de er i stand til at omfatte dem alle, står i centrum af romantisk tænkning. (s. 10). ... At dele enheden, at forene det delte, er naturens liv; dette er den evige systole (sammentrækning) og diastole (udvidelse; faglige udtryk om hjertets pumpebevægelser), den evige synkresis (fælles brug; om vokalers sammentrækning til en diftong) og diakresis, den verdens ind- og udånding, i hvilken vi lever, røres og er. (s. 8).” Bemærk det skjulte Paulus-citat i sidste sætning (ApG 17,28).

slutningen af Hostrups *Genboerne*.⁵¹ Gaden, hvorover domkirketårnet i sin højere enhed opløftende hæver sig, er her kløften, *die Entzweiung*, den kontrære, men i virkeligheden polare deling mellem åndens idealitet, Regensens studenter og naturens kræfter (hos smedefamilien). Men over bygger den forenende kærlighed, livets fylde, sin bro, og syntesen fremkommer når stud. theol. Basalt får smededatteren Rikke,

Saa har han jo
byggt sig en Bro,
Der knytter Livet til Ideen.⁵²

15. Om modsætningsforholdet hos Kierkegaard

Samtidig er Kierkegaard midt i sit forfatterskab. Modsætningerne erkender og fremhæver også han, men i sine analyser tillige de kritiske implikationer, de indebærer, hvor der som i den kristne eksistens og dermed i menneskets evighedsforhold er tale om modsigelser, der ikke tillader de umiddelbare eller immanent objektiverbare synteser; de ”goethisk-hegelske” løsninger, den spekulative ”forsoning” inklusive, er illusoriske og falder ud i karikaturen (sammenlign *instar omnium*-stedet, *SV*, XI, 119).⁵³

I sit eget sigte tager han imidlertid problemet op, med nye og egne resultater for så vigtige spørgsmål som eksistensen i dens kontinuitet i tiden og dens forankring i evigheden og for den selvets egen syntese, der for ham hermed er forbunden. Erkender vi på vor siden, med de angivne eksempler, heri en ny og særegen udformning af et specifikt romantisk problemkompleks, karakteriseret ved de polare modsætninger og der ternare synteser, der såvel forudsætter som betinger den fulde

⁵¹ Jens Christian Hostrup (1818-1892); dansk digter og dramatiker; *Genboerne* (1844).

⁵² Citatet er fra slutvisen af *Genboerne*, der bl.a. lyder: ”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 Gjenbovinduet 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.” Jørgen Pedersen anvender også eksemplet i ”Et møde med perspektiver,” *Kirkehistoriske Afhandlinger*, 1976, p. 173-174 og i sin afskedsforelæsning som æresdoktor den 29. september 1989, optrykt i Tidsskriftet *Fønix* XIV, 3 (1990), hvor det indgår også i titlen.

⁵³ *Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel*, 1847; *Samlede Værker* Bd. 11, p. 109-127; en kompliceret tekst af Kierkegaard om forskellen på Gud og menneske i eksistens mellem immanens og transcendens, evighed og timelighed.

enhed, så er det samtidigt i forholdet til en fælles kilde, at vi til en nærmere belysning kan søge oprindelsen til dette kompleks og møde det i dets originale relevans og dets første uskyld. Og hermed er vi tilbage til, hvad vi kaldte den særlige arv, som den repræsenteredes af den protestantiske spiritualisme i dens teosofiske form og som endnu nærværende, og stadig med Boehme og med Baader som hovedskikkelser, derfra indgik i romantikken. Et om end begrænset tilbageblik vil her være belysende og kunne pege på præcisere historiske sammenhænge, der kan berige også de moderne fortolkninger. Og flere af de hidtil omtalte anliggender og grundforestillinger vil man her kunne genkende.

16. *Antydning af den kristne teosofis syntese – hos Böhme*

I sit eget historiske perspektiv kan retningen betragtes som et betydningsfuldt og i hvert tilfælde højst interessant forsøg på i forhold til den nyere tids matematisk-fysiske videnskab, der truede med at gøre mennesket selv hjemløs i verden, i nye former at fastholde middelalderens religiøst-metafysiske tolkning af tilværelsen og ved på ny måder at fortolke den undgå splittelsen mellem natur og tanke og mellem transcends og immamens. Men det opbrud, som dette forsøg således også betyder, og som på sin side gør det *moderne* i forhold til middelalderen, kan karakteriseres ved to sammenhørende træk, en ændring, men ikke ophævelse af det teocentriske gudsbegreb, hvis dogmatiske basis tværtimod forstærkes, og et nyt, gensidigt afspejlende, forhold mellem Gud og verden, hvortil som et tredje og næsten som syntese kommer mennesket i dets centrale stilling i denne sammenhæng. I modsætning til den mekaniske naturopfattelse med dens adskillelse mellem materie og tanke og til en blot rationalistisk, spinozistisk eller deistisk gudsbegreb opfattes alvirkeligheden her som en på alle planer levende og bevægelig helhed og udfoldelse, der ikke udskiller eller bortforklarer de modsætninger, den omfatter, men i stedet forvandlende integrerer dem, som væsentlige og sammenhørende. Her er det netop, at polariteten og synteserne kommer ind, horisontalt såvel som vertikalt. Som det for Boehme i hans visionære intuition med mange detaljer er magtpåliggende at anskueliggøre, er Gud selv ikke alene som livskimen i den forskelsløse urgrund, men også dens udfoldelse, og dette ikke

alene i fylden af de rene ideer eller i sine muligheds udtømmelighed, men som i sig omfattende også den natur eller det naturprincip, hvori det ideale tager form og bliver til, som det skænker skikkelse, klarhed og værd, men dermed også selv – i en særlig betydning af begrebet essens – finder væsen og virkelighed.⁵⁴ Set separat er naturen selv vel *det andet*, modsætningen, men primært og i sin virkelighed er den ikke uden for Gud eller fremmed for ham, for ensbetydende er den hans egen vilje og kraft. Først som egenvilje, uden for Gud og med sit livscentrum (midten i dens syntese) i sig selv, afsondres og materialiseres naturlivet som en selvstændig modsætning, her overvældet af dunkelhed og behersket af sine egne afgrænsninger og indre konflikter, hvori (med spil på det tyske *quellen*) det oprindelige livsvæld forvandles til kval og angst. I Gud derimod forbliver modsætningerne overvundet, og i gudslivet, i dets absolutte syntese, forener naturen som den samlede og fastholdende kontraktion sig med ekspansionen, ånden i dens frihed. Naturen i Gud bliver med dette på én gang næring for det lys, der forvandler og forklarer den og samtidig det medium, hvori Guds himmelske herlighed, hans *doxa*, i sin hele fylde, sin primære enhed og sin uendelige realitet, åbenbarer sig. (Om det i det 17. og 18. århundrede så betydningsfulde begreb *doxa* kan man i øvrigt læse en helt fundamental fremstilling i W. Philipp, *Das werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957).⁵⁵

17. Baggrund i den europæiske teosofi

I det guddommelige er således bevægelsen indført, Gud er, som Schelling gentager, et liv, *Leben*, og ikke et *Sein*,⁵⁶ en bevægelse og et liv imidlertid, der ikke endeløst, umætteligt og blindt fortsætter, for Gudslivets udfoldelse og Guds selvmanifestation i sine modsætninger er en bestandig fuldbragt proces – den samme som også forbliver skabningens grund og virkelighed, dens oprindelse og centrum for dens beståen, dens fornyelse og dens frigørelse. Forskellen mellem Gud og skabningen, deriveret fra ham,

⁵⁴ Jf. Jan-Erik Ebbestad Hansen, *Jacob Böhme. Liv, tenkning, idéhistoriske forutsetninger*, Oslo 1985, p. 93-216.

⁵⁵ Hugo Wolfgang Philipp (1883-1969), tysk-jødisk forfatter og litteraturforsker. Den nævnte titel er af hans mindre kendte værker.

⁵⁶ Forfatteren hentyder sikkert til *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit* (1809); "... weil Gott ein Leben ist, nicht ein blosses seyn." (p. 493). Det nævnte skrift af Schelling findes i øvrigt i dansk oversættelse (Gyldendal, Kbh. 1995).

er før det første, at hvad der i Gud er et selvvirkende og uopløseligt liv, *secundum virtutem vitae insolubilis* (Heb. 7,16), der i denne forbindelse ofte citeres, bl.a. af Oetinger),⁵⁷ det fremtræder uden for ham i en differentieret mangfoldighed, der dog aldrig har bestand i sig selv uden forbindelse med sin kilde og uden deri at bevare sit eget centrum. Som hos skolastikerne, især af den augustinske skole, men på en ny måde, kan det derfor hævdes, at Gud på én gang forbliver uden for skabningen, men også i den og som det inderste i dens liv, der i sin udfoldelse tillige ikke blot afbilder den evighed, hvoraf den bæres, men i tiden, i den differentierede natur, også udtrykker og manifesterer den – om en *expression-incarnation* taler i denne forbindelse A. Koyré i sin bog *Mystiques, spirituels et alchimistes du seizième siècle allemand* fra 1955 (Om Schwenckfeld, Frank, Weigel og Paracelsus).⁵⁸ Men med skabelsen i dens gudsforhold er tillige dens eget drama givet. Skabelse er udsondring og opdeling, den primære *Entzweiung* [splittelse], siger Baader, egenviljens og modsigelsens mulighed eller *Entzündbarkeit* [antændelighed, fængelighed, opblussen]. Synden og dermed det onde opstår, når den i sig selv uforløste spænding i livsrytmen i dens kontraktion og dens ekspansion, der uden guddommelig hjælp, uden en genfødsel eller en genskabt ligevægt, fænger og slår ud i konflikter eller som det med et yndet billede fra Jakobsbrevet hedder ”sætter livshjulet i brand” og resulterer i angst og fortærende kval. Forløsningen, den nye syntese, beror på en ny åbenbaring fra oven, Guds egen forening med tiden, *Menschwerdung Christi*, som Boehme betoner det, der optager og forvandler de destruktive kræfter, formidler og frugtbargør dem og fylder dem med liv og lys.

Variert på forskellige måder går dette syn igen i Baaders værker, men særlig udpræget findes det formuleret i det lille skrift fra 1815, *Vom Blitz als Vater des Lichtes*, der kulminerer i en konfrontation mellem på den ene side angstens stigning og på den anden side åndens og frihedens gennembrud, lysets og livets sejr.⁵⁹ Kun en passant bemærket ser vi i én sammenhæng forbundet temaer, der hver for sig er karakteristiske for henholdsvis Kierkegaard og Grundtvig.

⁵⁷ Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), tysk filosof og teosof.

⁵⁸ Alexandre Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIIe siècle allemand*, Librairie Armand Colin, Paris 1955.

⁵⁹ Dette tema behandles grundigere af Jørgen Pedersen i afhandlingen ”Traditionsarv og hovedanliggender i romantikken. Med særlig henblik på to mindre skrifter af Franz von Baader og på denne indflydelse i Danmark,” i *Fra Augustin til Joh. V. Jensen*, 1991, p. 204-269. Oprindeligt skrevet ca. 1984.

Og spørger vi i det universelle og spirituelle syn, der her er tale om, om antropologien og den tydning af den menneskelige eksistens, der her står i centrum, så er det som et jordisk mikrokosmos i dets evighedsforhold, som en sammenfatning af alvirkeligheden skikkelser og kræfter, af ånden og naturen og evigheden og tiden, at mennesket ikke alene forstår sig selv i sin helhed, men også bliver sig selv eller rettere bliver et selv, netop i den fra Kierkegaards *Sygdommen til Døden* kendte syntese af legeme, sjæl og ånd, der gennemsigtigt grunder i den magt der satte det (SV, XI, 162). Oplægget til dette tema findes allerede hos Boehmes forløber Valentin Weigel (1533-1588)⁶⁰ og er med dets eksistentielle perspektiver analyseret af Baader i et særligt lille skrift fra 1829, *Über den Begriff des gut- oder positiv- und des nichtgut- oder negativ-gewordende endlichen Geistes*, også at finde i Kierkegaards bibliotek.

18. Afslutning

Med centrale anliggender som disse skal vi omsider standse. Når vi i den her omstændeligt nok, men dog i al ufuldstændighed omhandlende traditionsarv til sidst især har peget på den protestantiske spiritualisme og inden for dennes brogede mangfoldighed igen på den teosofisk-mystiske, så er det på grund af dennes særlige betydning for den romantiske idealisme og samtidig for, hvad man i det større perspektiv, hvori også denne indgår, også kunde betegne som den ideale og eksistentielle realisme, der når alt kommer til alt stadig må erkendes som en dominerende hovedstrømning i den europæiske åndshistorie. Specielt inden for den teosofiske bevægelse forener sig den religiøst-spirituelle holdning med impulser for tanken, der heri fandt sin opgave, en ny rækkevidde, men også sit korrektiv. Om en direkte identifikation mellem hele denne særretning og de romantiske digtere og tænkere er der naturligvis ikke tale, heller ikke for Kierkegaards vedkommende, men umiskendeligt er det, at vi her står over for en sfære, hvori ansatser og oplæg til de kierkegaardske holdninger, begrebsdannelser og strukturer, herunder også hans korrektiver og alternativer, direkte såvel som indirekte er genkendelige. Specielt i modsætning til den teologiske udvikling og de fremherskende religiøse anskuelser

⁶⁰ Jf. Koré, *Mystiques*, p. 81-116 samt Jan-Erik Ebbestad Hansen, *Jacob Böhme. Liv, tenkning, idéhistoriske forutsetninger*, Solum, Oslo 1985, p. 246-253.

bevarede her i autentisk, om ikke uden videre ortodoks forstand en gammelkirkelig, til dels førreformatorisk teocentrisk og kristocentrisk orientering, for hvilken de dogmatiske og religiøse kategorier stadig stod som gyldige tydninger af tilværelsen. Gudsforholdet og sandhedsforholdet hører her sammen, og en særlig vægt fik den centrale fremhævelse af det forhold mellem evigheden og tiden, der genspejles og så at sige reproduceres i mennesket selv. De kierkegaardske spændinger mellem paradokset og tanken og mellem på den ene side angsten og fortvivlelsen, dæmonien og onskaben og på den anden side ånden, friheden, inderligheden, det gode og salighedens glæde finder her en for forståelsen og tilegnelsen berigende baggrund og sammenhæng.

ISSN 0902-901X (paper)
ISSN 1902-293X (online)