HARALD HØFFDING

OPLEVELSE OG TYDNING

RELIGIONSFILOSOFISKE STUDIER

[*publisher's device*]

NYT NORDISK FORLAG
(OTTO HALLING & CHR. NIELSEN)
KØBENHAVN

KROHNS BOGTRYKKERI 1918

[5]

FORTALE

Den Afhandling, som har givet denne Bog Navn, blev udarbejdet paa Foranledning af, at min udmærkede Ven og Kollega Théodore Flournoy i Genève i sine »Archives de Psychologie« i Aaret 1915 udgav Optegnelser af en Dame, i hvilke hun beskrev sine ekstatiske Tilstande og den Indflydelse, de havde paa hendes religiøse Liv. Denne Skildring forekom mig ikke blot at have stor psykologisk Interesse i og for sig, men ogsaa at opfordre til Sammenligning med lignende Fænomener, særlig hvad Forholdet mellem selve det Oplevede og de uvilkaarlige eller fuldt bevidste, maaske villede Tydninger angaar. Jeg genoptog derfor tidligere Studier angaaende den mærkelige spanske Nonne Santa Teresa. Som Indledning har jeg givet kortere Skildringer af beslægtede Fænomener fra forskellige Tider.

Paa Bogens andre Dele passer Overskriften »Oplevelse og Tydning« ogsaa nogenlunde. Med god Villie vil man ogsaa kunne lade den gælde for Stykket om Madvig som Filosof, da det for en Del handler om hans paa egen Erfaring grundede Stilling til det religiøse Problem. Men jeg indrømmer, at Afhandlingen om Aristoteles' Opfattelse af Venskabet kun kan indordnes under den fælles Overskrift, naar man ser den som beskrivende, hvorledes den store Græker tydede sine Oplevelser angaaende et betydningsfuldt menneskeligt Livsforhold.

Carlsberg, d. 19. August 1918. HARALD HØFFDING

INDHOLD

Side *[7]*

OPLEVELSE OG TYDNING 9
Indledning 9
I. *Det primitive Stadium.* . . . . .
1. Totemisme 17
2. Bakchantisme 22
3. Hekseprocesser og Djævlebesættelse 23
4. Spiritisme 25
II. *Profetisme og Mystik.* . . . . .
1. Israelitiske Profeter 34
2. Urkristendommen 37
3. Nyplatonismen 42
4. Augustinus 46
5. Middelalderens Mystik 48
III. *Den hellige Teresa.* . . . . .
1. De første Stadier 58
2. Det højeste Stadium 63
3. Teresa og Kirkelæren 67
4. Selvbiografi og Systematik 72
IV. *En moderne Mystiker.* . . . . .
1. Psykologi og Mystik 80
2. En moderne Mystikers Ekstaser 86
3. Ekstase og Religion 96
4. Personlighedsprincip og Menneskekærlighed 102
5. Cécile's »syvende Bolig« 107
Slutning 113

SOCIOLOGI OG RELIGIONSFILOSOFI 117

OM TRØST 142
TRÆK AF BØNNENS HISTORIE 163
TO PRÆSTER 189
MADVIG SOM FILOSOF 210
ARISTOTELES OM VENSKAB 225

[9]

OPLEVELSE OG TYDNING

EN SAMMENLIGNENDE RELIGIONPSYKOLOGISK STUDIE

INDLEDNING

Der gives i Ordets strengeste Forstand ingen ganske simpel og umiddelbar Oplevelse. Vi er aldrig nogensinde fuldstændig passive. Selv de simpleste Sansefornemmelser faar deres Beskaffenhed bestemt ved deres Forhold til andre Fornemmelser, der optræder samtidig eller er optraadte forud, saavel som ved hele vor Sindstilstand. Stærk Sindsbevægelse kan saaledes være en Hindring for Sansefornemmelsers Optræden. Afset herfra væver Genkendelsesprocesser sig straks sammen med, hvad der sanses eller føles. Baade ved umiddelbar og ved middelbar Genkendelse bringes det Oplevede straks i Forbindelse med Noget, vi forud kendte eller mente at kende. Og denne Forbindelse kan indtræde saa hurtig, at vi ikke mærker den Proces, der her gaar for sig, men mener at forholde os absolut modtagende. Dette kan være Tilfældet, baade naar Genkendelsen er gyldig, og naar den (som ved Erindringsillusion) er ugyldig. At vi i Virkeligheden har lagt noget ind deri, opdager vi først, naar Genkendelsen viser sig at være falsk. Saa kan vi skelne mellem Oplevelse og Tydning. Men de forekommer i første Øjeblik stedse i uvilkaarlig Forbindelse. Hvad der fremtræder i vor Bevidsthed, er stedse Oplevelse og Tydning paa én Gang. Hvis ved Erfaring forstaas Oplevelser, der er bragte i bestemt Sammenhæng,
[10] kan vi sige, at Oplevelse er et Grænsetilfælde af Erfaring. Tydningsmomentet er her ved sit Minimum.

Ved mere specielle og sammensatte Tilfælde er det let at skelne mellem de to Momenter. Naar en Genstand staar for en Person som lille, for en anden som stor, ligger det lige for, at Forskellen beror paa den Maalestok, enhver af dem medbringer eller anvender, uden at være sig det bevidst. Naar en Farve i et Tilfælde staar for mig som mættet, i et andet Tilfælde ikke, kan det opdages, at Forskellen beror paa, hvilken Farve jeg saa sammen med den eller forud for den. Naar en og samme historisk Person eller historisk Begivenhed bedømmes forskellig, trods lige stor Kundskab om den, maa Forskellen udspringe af Bedømmernes forskellige personlige Forudsætninger. Man er da straks rede med den Sætning, at det Sete beror paa Øjnene, som ser.

I en lille Skizze om Jordskælvet i St. Francisco (1906), som han oplevede paa nært Hold, har William James givet en Analyse af, hvad der ved denne pludselige Begivenhed er foregaaet i ham. Jordskælvet varede kun 48 Sekunder, og han kunde ved at tænke tilbage paa dette Øjeblik — hvad han gjorde, saasnart han kom til Besindelse — ikke spore

nogen egentlig Eftertanke (little thought, and no reflection); Fornemmelse og Sindsbevægelse beherskede Øjeblikket. Sindsbevægelsen var Fornøjelse og Beundring, og de forudsætter en vis Genkendelse (gleeful recognition). Sagen var, at den, der drager til St. Francisco, maa være sig Muligheden af Jordskælv bevidst. James har da straks været klar over, hvad han oplevede, og været optagen af at komme til at opleve det. Der var ingen Frygt tilstede. En af de første Tanker var den, hvor godt det lille Træhus, han boede i, havde holdt. Naar der var en Genkendelse, gik den ikke ud paa Jordskælv som en Proces, i hvilken Jordlag styrter sammen; det stod som et Noget med en vis Personification og *[11]* kom over ham som et samlet Hele. Og denne Opfattelse af Begivenheden som et Individ meldte sig aldeles uvilkaarlig og saa at sige paa uundgaaelig og uimodstaaelig Maade. Mere bestemt kunde ingen menneskelig Handling tyde paa et levende Væsen som Kilde og Udspring. Ogsaa paa Andre gjorde Begivenheden et saadant Indtryk af individuel Handling. Men ikke Alle stod saa intellektuelt interesserede overfor Oplevelsen og var saa glade ved at være med i den, som Filosofen. For Nogle stod det som et dæmonisk Væsen. For en Dame stod det som Verdens Ende og Begyndelsen til Dommen, og denne teologiske Tydning optog hendes Sind ganske, saa at det først, efter at hun var kommen ned paa Gaden, gik op for hende, at det var et Jordskælv.[*)]

Ikke mindst i vore Drømme væver Tydning og Oplevelser sig sammen. Ved Overgangen fra Vaagen til Søvn kan man undertiden iagttage, hvorledes Sansefornemmelser og elementære Hallucinationer uvilkaarlig forbindes til Genstande og Begivenheder. Saadanne hypnagogiske Tilstande giver Mulighed for at belure vort Sjælelivs Arbejde paa at forbinde sine Elementer og bringe forstaaelig Sammenhæng mellem dem. Og ved dette Arbejde virker naturligvis Erindringer fra tidligere Oplevelser med. Ogsaa indenfor selve Drømmen kan dette Arbejde undertiden spores, især i de saakaldte dramatiske Drømme, hvor vi er i Nød eller Forlegenhed og saa finder Hjælp og Trøst. En afdød Kollega fortalte mig, at han drømte at gaa nøgen paa Gaden og var meget ulykkelig derover; men saa havde han mødt mig, og jeg havde trøstet ham med, at han drømte. Denne *[12]* Trøst maa han selv have udfundet, skønt den syntes at komme til ham gennem en Anden. Under Opvaagningen (i den hypnopompiske Tilstand) foregaar der ofte et Arbejde, der bringer mere Sammenhæng i de Drømme, man har haft, end der har været. Man har herved konstateret, at naar en Drøm pludselig afbrydes ved Opvaagnen, og man saa straks noterer dens Indhold, frembyder dette en Række af Scener uden Sammenhæng. Jo længere man opsætter Noteringen, des mere Sammenhæng frembyder Drømmen, og denne Sammenhæng bliver i Reglen fremdeles større gennem de senere Beretninger. Jo

[*)] *William James: On some mental effects of the earth-quake.* (Memories and Studies. 1911).

mere man saa at sige kan overraske Drømmen, des mere kaotisk en Karakter har den.[*)]

Sindsbevægelser og Sindsændringer kan opstaa pludselig og tilsyneladende umotiverede og bliver da ofte meget pinlige for den, der oplever dem, fordi de ikke synes at hænge sammen med tidligere Oplevelser. Det viser sig da ofte, at det er en eller anden smertelig Oplevelse, maaske langt tilbage i Tiden, og længe uvilkaarlig tilbagetrængt og udestængt af Erindringen, — et »Trauma«, — som saa at sige paa underjordisk Maade øver sine Eftervirkninger gennem Forstemning og Depression. Ved indtrængende Udspørgen og Drøftelse, — saakaldt Psykoanalyse, — søger moderne Sindssygelæger at drage den skjulte Aarsag frem og at ophæve dens Indflydelse ved at stille den i Bevidsthedens klare Dagslys.

Hallucinationer, hvad enten de optræder som Visioner eller som Auditioner eller rø-
[13] rer sig paa Berøringsprocessens Omraader, gør ofte stor Virkning ved deres pludselige Optræden, og dog kan det i mange Tilfælde spores, at de har udviklet sig successivt, ikke med et Slag staar i deres fuldendte Form, men vokser fra det Ubestemte og Enkelte til bestemtere, klarere og rigere udstyrede Former. Og denne Vækst viser sig da at være betinget ved Individernes Erindringsverden og Tankeverden. Derved forklares det, at Visionerne gennemgaaende stemmer med hele den aandelige Horizont, indenfor hvilken de visionære Individer lever. Foruden de Eksempler, jeg har henvist til i min Psykologi (6. Udg. p. 192), nemlig Benevenutos Vision i Fængslet og Bernadettes Vision i Klipperiften ved Lourdes, skal jeg her henvise til en Vision i Johannes' Aabenbaring (I, 10 ff), hvor Auditionen gaar forud for Visionen, idet Seeren hører en Stemme bag sig, og Synet først kommer, da han vender sig om. Hos senere Mystikere, hvis Beskrivelse er nøjagtigere, gaar ofte den ubestemte Fornemmelse af en Nærværelse forud for Auditionen, og denne igen forud for Visionen. Den spanske Nonne Sta Teresa mærkede i ekstatisk Tilstand, at der var Nogen nærværende; den uvante Tilstand, hvor Intet hørtes eller saas, indgød hende Frygt, og hun gav sig til at græde. Men da hørte hun beroligende og trøstende Ord og blev saa forvisset om, at det var Jesus, der var tilstede. Skønt hun blev plaget af sin Skriftefader med det Spørgsmaal, hvorledes hun kunde vide, at det var Jesus, naar hun Intet saa, holdt hun dog fast ved sin Tydning. Fornemmelsen af Nærværelse holdt sig i flere Dage, og derpaa viste Skikkelsens Hænder sig for hende, nogle Dage senere hele Skikkelsen. At Jesus saaledes lidt efter lidt aabenbarede sig for hende,
[14] og ikke ligestraks helt, udleder hun af sin Svaghed og sin ufuldkomne Tro.[*)] — Hvad der fremtraadte i den spanske Nonnes ophøjede Visioner, findes der ogsaa Eksempler paa

[*)] Smlgn. *Foncault*: L'évolution du rêve pendant le réveil. (Revue philosophique. 1904).
[*)] *Vie de Ste Terèse écrite par elle-même.* Trad. Bruix. Chap. 27-28.

i mere vulgære Hallucinationer.[*)] Og hvad der især maa mærkes, de Forestillinger, der indvæves i Oplevelserne, behøver ikke at være Genstand for Genkendelse, selv om de kan paavises at skyldes Individets tidligere Erfaringer. En Dame blandt Morton Prince's Patienter saa sin afdøde Husbond for sig og hørte ham tale trøstende Ord til sig. Det viste sig siden, at disse Ord havde hun nogle Maaneder forud hørt af en Ven, til hvem den Afdøde i sin Tid havde udtalt dem. Da de lød for hende i Hallucinationen, kendte hun dem ikke igen, men de stod for hende som nye. Da hun var bleven hypnotiseret, erindrede hun baade Samtalen med Vennen, og at det var denne, der havde hørt de trøstende Ord af den Afdøde.[**)]

Fra de nu omtalte Oplevelser adskiller de rent ekstatiske Tilstande sig ved at være i den Grad koncentrerede, at der Intet kan erindres fra dem. Enhver Sindsbevægelse har en Tendens til at hæmme eller udelukke alle Fornemmelser og Forestillinger; i Ekstasen optræder denne Tendens paa sit Højdepunkt. I den ekstatiske Tilstand kan der opstaa Hallucinationer, der maaske kan erindres senere, ligesom Drømme kan erindres. Men den rene Ekstase erklæres af dem, der have oplevet den, for ubeskrivelig, skønt den tillige erklæres at være den højeste Salighed. Som vi i Løbet af denne Undersøgelse vil se, formaar en nyere Tids Mystikere bedre end tidligere Tiders at skelne mellem selve Ekstasen og de Visioner eller Billeder, den kan føre med sig, og det er netop et Hovedøjemed med nærværende Afhandling at paavise dette. — Spørges der om den fysiologiske *[15]* Side ved Ekstasen, kan der næppe gives bedre Svar end det, der indeholdes i følgende Udtalelser af Flournoy: »Hvad angaar det, der foregaar i Nervesystemet i de faa Øjeblikke, i hvilke Krisen er paa sit Højdepunkt, maa man tilstaa, at vi Intet véd derom. At slutte fra de sjælelige Virkninger, der følge efter den, — Vished, Glæde, Fred, Mod, Følelse og Udøvelse af større Energi og Hengivelse — maa det være en Reorganisation af Hjernecentrene, Oprettelse af nye Koordinationer af sensorisk og motorisk Art, der giver Individet en ny Holdning overfor Omgivelserne.... Man kunde fremstille Sagen ved et af de anatomofysiologiske Skemaer af den Slags, man har foreslaaet for lignende Tilfælde. Men alt det er endnu saa vagt, at jeg ikke vil opholde mig derved.«[*)]

Ved sin Karakter af uvilkaarlig Koncentration[**)] træder Ekstasen i skarp Modsætning til det sædvanlige Bevidsthedsliv, der netop er betinget ved Modsætning og Skiften. Derfor egner ekstatiske Tilstande sig særlig godt til at belyse Forholdet mellem Oplevelse

[*)] Se min *Religionsfilosofi* § 57.

[**)] *Morton Prince*: *The Unconscious.* The fundamentals of human personality normal and abnormal. New York 1914. p. 40.

[*)] Th. *Flournoy*: *Une Mystique moderne.* (Archives de Psychologie. Genève 1915). p. 181.

[**)] Den ekstatiske Koncentration kan undertiden forberedes ved en med Anstrengelse forberedt og fastholdt Koncentration af Opmærksomhed og Tanke. Men dette er ikke altid muligt, og paa Højdepunktet har den en Karakter af Betagethed og Grebethed, der netop betinger det Gaadefulde ved Fænomenet.

og Tydning. Tydningen har ved saadanne Tilstande saare lidet at bygge paa. Den Maade, paa hvilken ekstatiske Tilstande bringes i Forhold til Menneskers andre Oplevelser og til deres Forestillingsliv, vil variere med den aandelige Udviklings Trin og Former.

[16] Der kan skelnes mellem tre historiske Typer, hvad dette Forhold angaar, — en animistisk Type, en dogmatisk Type og en empirisk Type.

I Animismen findes Forklaringen af ekstatiske Tilstande ved Indflydelse af, eller snarere Iboen af et fremmed Sjæleliv. Denne Tydning foretages aldeles uvilkaarlig, idet den overleverede Tro paa Forfædres Aander (eller lignende Væsener) umiddelbart behersker Sindet. Oplevelse og Overlevering smelter fra første Færd af sammen, og det er deres fælles Produkt, der kundgør sig for Bevidstheden, uden at denne formaar at analysere det.

Paa det dogmatiske Trin er der en udformet Kultus og en med Eftertanke gennemført Troslære, der af Individet anerkendes som Autoriteter, der bør lægges til Grund ved Tydningen. Forskellen mellem Oplevelse og Tydning begynder at gøre sig gældende, men ophæves igen gennem Ærefrygt for den overleverede Norm. I den israelitiske Profetisme og den kristelige Mystik haves betydningsfulde Eksempler herpaa, og vi vil især dvæle ved den hellige Teresa, hvis Mystik har stor psykologisk Interesse.

Naar Eftertanken har udviklet sig saaledes, at Forholdet mellem Oplevelse og Tydning kan blive Genstand for kritisk Prøvelse, kommer Oplevelsen til at staa med større Selvstændighed end i de to foregaaende Former, og den kan endog hævde sin Overmagt overfor ethvert Tydningsforsøg. Der finder hverken Sammensmeltning eller dogmatisk Tillempelse Sted, og det umiddelbart givne kommer mere til sin Ret. I den nyeste Tid har Flournoy i sin Afhandling »Une Mystique Moderne« (der har Undertitlen »Documents pour la psychologie religieuse«) givet el overordentlig interessant Eksempel paa denne Type.

[17]

I.

DET PRIMITIVE STADIUM

1. *Totemisme.*[*)]

Rundt om paa Jorden, hos de mest forskellige Folkeslag, finder der ved Overgangen til den voksne Alder en Indvielse af de unge Mænd Sted, der skal gøre dem delagtige i Stammens Overlevering og Tro. Hos de mest primitive Folk, man kender nærmere

[*)] Smlgn. I. G. *Frazer*: *The Golden Bough*[3]. (1913). Især Part VII, 2. p. 225—278. — Émile *Durkheim*: *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Le système totémique en Australie. (1912). p. 141—199; 223—233.

til, Centralaustralierne, staar denne Indvielse i nøje Sammenhæng med Totemismen. Et Totem er en Genstand, for det meste en Plante eller et Dyr, der staar som Udtryk for Stammens Væsen og som Betingelse for dens Velfærd. Mytologisk forklares det ved, at Stammens Urfædre i Tidernes Morgen har forvandlet sig til en saadan Genstand. Det gælder nu at føre de Unge til at føle sig Et, eller rettere blive Et med Stammens i Totem udtrykte Væsen. Dette opnaas gennem en Indvielse, efter hvilken der overrækkes den Unge et helligt Redskab, en churinga, en hellig Stok eller Sten, der er forsynet med Tegn og gælder for Menneskets og dets Totemurfaders fælles Legeme, saa at den Unge derigennem forbindes paa én Gang med Stamfaderen og med Stammens Totem, til hvilket Stamfaderen i sin Tid havde forvandlet sig.[*)] Enhedsfølelsen med Stammens Totem bli- *[18]*
ver efter Indvielsen saa stærk og inderlig, at ethvert enkelt Individ erklærer sig at være det Dyr eller den Plante, som er Totem. En Centralaustralier kan derfor sige: »Jeg er en Kænguruh!« »Jeg er en Emu!«

Forskellen mellem Væsen og Symbol eksisterer paa dette Stade ikke. Naar denne Forskel fremhæves, er Tvivlen allerede begyndt at røre sig. Den store psykologiske Kamp, der strækker sig gennem hele Religionens Historie, angaar netop denne Forskel mellem Væsen og Symbol (logisk set: mellem Identitet og Analogi). Naar Luther under Religionssamtalen i Marburg hævdede, at i Sætningen: »Dette er mit Legeme og Blod« maa Ordet »er« tages bogstavelig (som Kopula), medens Zwingli fortolker »er« som »betyder«[**)] — saa taler den oprindelige, primitive Religions Aand utvivlsomt gennem Luther. Han taler som hin Totemist, der »var« en Kænguruh. —

Et Totem er Udtryk for Stammens Histore. Urfædrene, i de gamle Dage, følte deres Skæbne knyttet til en bestemt Genstand, som derved blev Stammens Totem; disse Fædres Sjæle fødes efter Folkets Tro paany i de følgende Slægter. Men for ret at blive delagtig i Forfædrenes Væsen og blive Et med dem, er den naturlige Fødsel ikke nok. Der *[19]*
maa en ny Fødsel til, og den opnaar de Unge gennem den Indvielse, de gennemgaar ved Overgangen til den voksne Alder. Ved strænge Øvelser og Spægelser, dels Lemlæstelse (som Omskærelse og Afhuggen af Tænder), dels Savn og Selvpinsler, beredes deres Sind til at modtage den hellige Overlevering. De bringes i en Tilstand af Passivitet, som er beslægtet med Drøm og Ekstase, og derpaa bringes de, under meget dramatiske Former, i Forbindelse med det Hellige, hvorefter Overrækkelsen af de hellige Redskaber finder

[*)] Se *Strehlow*: *Die Arunda- und Loritza-Stämme in Zentralaustralien.* Frankfurt 1911. II p. 75 ff. Churinga skal betyde »det egne Hemmelige«. — Den fortræffelige Missionær, hvem nogle af de bedste Efterretni ger om Centalaustralierne skyldes, bevidner den Alvor, med hvilken Indvielserne foretoges. Ceremonierne betragtes som en Art Gudstjeneste, ligesom de Kristne betragter deres egne Religionsøvelser. »Dette,« føjer han til (III p. G.), »forsikredes mig baade af kristne og hedenske Indfødte.«

[**)] Se om Diskussionen mellem Luther og Zwingli: *Eduard Zeller*: *Das theologische System Zwingli's.* Tübingen 1853. p. 129.

Sted. Undertiden efterlignes ved Indvielsen, saa godt som muligt, en virkelig Fødsel. Fra de Paroxysmer, Indvielsen og Forberedelserne til den har fremkaldt, vaagner Individet op til nyt Liv, og der kan gaa nogen Tid, før Erindringen om det, der ligger forud for den hele Prøve, vaagner igen.

Ikke altid er den Enkeltes Totem det samme som Stammens. I de Visioner, der kan opstaa hos en ung Mand under den ved strenge Øvelser og Selvpinsler vakte Exaltation, ser han maaske et Dyr eller en Plante, der kommer til at staa for ham som knyttet til hans Væsen og Skæbne. Men saadan Totemisme er afledet af den sociale Totemisme, hvilket viser sig ved, at en ældre Slægtning vejleder den unge Mand under den Forberedelse, der fører ham til at vælge sit Totem.

Paa lignende Maade, kun endnu mere voldsomt, gaar det til, naar særegne Medicinmænd, Shamaner eller Præster indvies. Ogsaa her gælder det at frembringe en Tilstand, i hvilken Sindet aabnes for den hellige Overlevering. Paroxysmerne er her stærkere, antager, hvad man nu kalder en hysterisk Karakter, og det er vel ogsaa Individer med Anlæg til Hysteri, der snarest bliver Medicinmænd, og gennem hvilke de Afdødes Aander lettest kan komme til at tale.

[20] En Analogi til Centralaustraliernes Indvielsesmagi, altsaa et lignende Forhold mellem Ekstase og Overlevering, forekommer hos Eskimoerne. Angakokkerne trænes og indvies, under Vejledning af betalte Lærere, til at se Aanderne, faa Svar fra dem og faa dem til at hjælpe. Uddannelsen varer omtrent i 10 Aar. Efter en Slags Selvhypnotisering (ved i timevis at gnide en lille Sten mod en større) henleves en Tid i Faste og Spænding. Saa fortæres den unge Mand af et Søuhyre, men lever op igen, — genfødes altsaa. Ekstasen, som indtræder paa Højdepunktet af hele denne Proces, opfattes som Sjælens Bortgang fra Legemet.[*)]

Paa et Stade som det i disse Eksempler fremtrædende gør Forskellen mellem Oplevelse og Tydning sig ikke gældende. Efter sin Indvielse føler den unge Centralaustralier sig umiddelbart Et med sit Totem. Han skelner ikke mellem sin Tilstand og det, der i denne Tilstand fremtræder for ham. En saadan Skelnen vilde forudsætte, at han kunde opleve lignende Tilstande uden at tyde dem, og at han paa den anden Side kunde staa overfor Stammens Overlevering som en særlig Kendsgerning. Men ingen af Delene er Tilfældet. Jo mere tilbøjelig til Ekstase han er, des hurtigere melder de overleverede Forestillinger sig, og des mere er han overtydet om, at hans egen Sjæl har været borte, og at hans Stamfaders Sjæl har indtaget dens Plads. Ekstatiske Tilstande betragtes ikke blot som særlig modtagelige for Aanders Indgriben, men saadanne Tilstande staar som

[*)] W. *Thalbitzer*: *The Heathen Priests of East Greenland* (10. Amerikanistkongres. Wien 1909).

uforklarlige, naar man ikke antager en saadan Indgriben. Selve Ekstasen er Tegn paa en Aands Virken.[**)] I Grønland udvælger ældre Angakokker til deres Elever særlig Drenge, *[21]* der har vist sig at være synske.[*)]

Der er jo noget hemmelighedsfuldt baade med de ekstatiske Tilstande og ved de overleverede Forestillinger, der anvendes til at tyde dem. Hverken Ekstasen eller Overleveringen synes at kunne føres tilbage til bestemte Aarsager. Man véd ikke, og man spørger ikke, hvorfra de kommer. De virker begge ved deres Hemmelighedsfuldhed, peger begge ud over Individets begrænsede Erfaring og øver derved en gensidig Tiltrækning paa hinanden, umærkelig for de enkelte Individer. Gennem den højtidelige Indvielse de Unge gennemgaar, forenes de to Elementer en Gang for alle for dem.

Det er fuldstændig konsekvent, naar det primitive Menneske betragter sine ekstatiske Oplevelser dels som Virkning af Aander, dels som Udtryk for et Fællesskab med Aander. Aandeverdenen er for ham en Realitet, en Del af hans Verden. Tvivl rører sig maaske hos Enkelte; selv hos Papuaerne skal der findes Skeptikere, som ikke deler Stammens Tro. Men gennemgaaende staar Overleveringen som hellig, d. v. s. urørlig, ubestridelig. Det er da fuldt konsekvent, naar det, der berettes om Aandeverdenen, uvilkaarlig anvendes til Forklaring af ellers uforklarlige Fænomener. —

Hvad der saaledes er karakteristisk for det Stade, vi kalder det primitive (uden derfor at forudsætte, at der ikke skulde være gaaet andre Stader forud)[**)] gør sig gældende *[22]* senere hen under andre Former, helt op i vor egen Tid, I det nærmest følgende anfører jeg nogle Eksemplarer herpaa.

2. *Bakchantismen.*

Fra Orienten er der til forskellige Tider gaaet stærke Strømninger af ekstatisk Begejstring ind over Europa. Saaledes kom Dionysosdyrkelsen fra Lilleasien gennem Trakien ind i den græske Verden paa et meget tidligt Trin af dennes Kultur. Vel undergik den orientalske Dionysos en gennemgaaende Hellenisering, og Ekstaserne bragtes, særlig ved det delfiske Orakels kloge Optræden, ind i harmoniske Former. Men det oprindelige ekstatiske Element viser sig stadig, ogsaa efterat Apollon havde indgaaet Pagt med Dionysos. I Delfi besjæles den ekstatiske Præstindes Legeme af Guden, eller hendes Sjæl

[**)] I. G. *Frazer*: *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead.* 1913. p. 15. 444.

[*)] W. *Thalbitzer*: *The Heathen Priests of East Greenland.* p. 454.

[**)] I min Kritik af den ovenfor omtale Bog af Durkheim (se nedenfor Afsnittet »Sociologi og Religionsfilosofi«) har jeg lagt Vægt paa, at den Religion, der anses for den mest primitive, vi kender, den centralaustralske, kender vi kun som fuldt færdig, saa at sige systematiseret. Den maa være naaet til denne faste Form gennem en lang Række af individuelle Initiativer og psykiske Processer (Kombinationer, Udskydninger og Forskydninger).

udløses af hendes Legeme, for at modtage guddommelige Aabenbaringer; man synes ikke skarpt at have skelnet mellem disse to Forklaringer, idet Mennesket ad begge Veje kan siges at blive Et med Guden, hævet over sin sædvænlige Bevidsthed. Det oprindelig græske Ord Entusiasme, der er gaaet over i nyere Sprog til at betegne al Art Begejstring, betyder egentlig den Tilstand at være i Gud. I Tiden fra det ottende til det sjette Aarhundrede f. Kr. opstod i Grækenland en hel Række Seere og Profeter, i Sagnene under Navn af Sibyller og Bakider. I dem fandt en Trang og Higen Luft, der ikke tilfredsstilledes ved den klart udformede græske Kultus. Det var enkelte Personligheder, som ved deres Begejstring og ekstatiske Væsen vandt Autoritet i større eller mindre Kredse og i følgende Generationer maatte give Navn til forskellige nedskrevne Spaadomsbøger.[*)]

[23] Den orientalske Aandsretning, der ytrede sig i Dionysosdyrkelsen, breder sig i Oldtidens Slutning i en Række af Former.[*)]

3. *Hekseprocesser og Djævlebesættelser*[**)]

Middelalderens Tro paa Djævlebesættelser og de dermed sammenhængende Hekseprocesser hviler, som den svenske Sindssygelæge Bror Gadelius har vist i et interessant Skrift, paa samme psykologiske Forudsætninger som det primitive Menneskes Trosforestillinger. I tidligere Tid var, hævdede han, Tendensen til Ekstase og Hallucination langt stærkere end nutildags, og de dunkle Sider af Sjælelivet spillede en langt større Rolle end nu i Forhold til Eftertanke og Selvbesindelse. Hvad der nu vilde staa som abnormt, kunde dengang meget vel stemme med normalt Sjæleliv. Vi tør ikke overføre den moderne Skelnen mellem sundt og sygt Sjæleliv paa de ældre Tider. Endnu den Dag i Dag er denne Forskel ikke let at gøre. Tilbøjeligheden til Personlighedsspaltning var forhen langt almindeligere end nu, og pludselige Tilstandsændringer, Syner og Drifter, der traadte i Modsætning til Individets sædvanlige Færd betragtedes som Udslag af Djævelens Virksomhed; fik de Overhaand betragtede baade Individet selv og Andre Tilstanden som en Djævlebesættelse.

Af Gadelius' mange Eksempler hensætter jeg følgende, som er hentet fra den svenske Adelsmand Niels Gyllenstierna's utrykte Selvbiografi og handler om hans aandelige Hjemsøgelse under et Stockholmerbesøg, da han var 22 Aar gl. (1732). Han hensattes i
[24] Ektasen i »den mørke Evighed«; »det evige Mørke, der var i hans Sjæl og udenfor den i hele den sorte Afgrund«, skjulte næsten den sædvanlige Verden for ham. Idet han saa

[*)] Erwin *Rhode*: *Psyche*[2]. II. p 59—65.
[*)] *Sam Wide*: *De græsk-orientalske Mysteriereligioner* (1915).
[**)] *Bror Gadelius*: *Tro och öfvertro i gångna tider*. Stockholm 1912—13.

beskriver, hvad han i denne Tilstand undertiden »saa, hørte, forstod, følte og erfarede«, omtaler han en Mængde mørke Aander, der var Ophavsmænd til alle Laster og Misgærninger paa Jorden. Han saa den røde Drage fra Johannes Aabenbaring o. s. v. — Gadelius bemærker, at hvad der her viste sig for Gyllenstierna, stod i umiddelbar Sammenhæng med de religiøse Bevægelser, der gennembævede Pietismens Tidsalder. »Han er en visionær Hysteriker af den folkepsykologiske Type, der er saa hyppig i Religionshistorien, og man maa bedømme ethvert saadant Tilfælde efter en særegen Maalestok, som er afpasset efter Tidsomstændighederne og andre Forudsætninger. Især er det værdt at lægge Mærke til den Lethed, med hvilken den indre Overbevisning legemliggøres af Sanseillusioner.«

Atter her foreligger altsaa et Møde af indre Tilstande og overleverede Forestillinger, uden at Individet formaar at tænke sig Muligheden af andre Forklaringer af sin umiddelbare Oplevelse, der her bestaar i Sindets Formørkelse. —

Et mærkeligt Modstykke til Gyllenstiernas »Oplevelser« danner Swedenborgs Visioner, der snarest havde en lys Karakter. »Ogsaa Swedenborg er«, siger Gadelius »et Eksempel paa den hysteriske Udvikling af underbevidste (visionære) Evner, og det er utivlsomt ikke rigtigt at betragte ham som sindssyg i moderne klinisk Betydning«.[*)] Det var lysere Tanker, tildels fremkomne under den gryende Rationalisme[*)], der her bestemte Swedenborgs Visioner. Selv hvor han skildrer Helvede, er denne Skildring abstrakt og farveløs i Sammenligning med hvad Folketroen i det attende Aarhundrede krævede. *[25]*

En saadan Modsætning viser, hvorledes Tydningen af det Oplevede, selv naar den kommer uvilkaarlig og i Visionens Form, er betinget ved den Oplevendes Karakter, hans Fortid og hans Fantasi, og tillige hvorledes Tydning og Oplevelse umiddelbart kan gaa i Et.[**)]

4. *Spiritisme.*

[*)] Ifølge (*Kleen*: *Swedenborg*. En lefnadsskildring. Stockholm 1917. I. p. XIX.) skal Gadelius senere have erkendt, at *Swedenborg* ikke blot led af Hysteri, men ogsaa af Paranoia (Forrykthed). Det karakteristiske Forhold mellem Stemningslivet og Visionernes Art bevarer sin Interesse, og Gadelius' betydningsfulde Advarsel mod uden videre at anvende den moderne Sindssygelæres Forskel mellem sundt og sygt Sjæleliv paa tidligere Tiders »folkepsykologiske Typer« staar stadig ved Magt.

[*)] Som det tydelig ses af den Swedenborgske Vision, jeg har anført i min *Religionsfilosofi*. § 57.

[**)] Først efter Affattelsen af dette Kapitel kom jeg til at læse *Henrik Schück*'s fine Skildring af Petrus de Dacia, Forfatter af den hellige Kristinas Legende *(Vår første Forfattere*. En själshistoria från medeltiden. Stockholm 1917). Den giver klassiske Eksempler paa, hvorledes ekstatiske og hallucinatoriske Oplevelser tydes med stor Inderlighed, men i Overensstemmelse med Tidens Forestillinger. Det er hos Kristina dels djævelske, dels guddommelige Kræfter, der staar bag hendes overordentlige Oplevelser. »Alle hendes Drifter legemliggjordes og antog Skikkelser af Engle og Djævle, der førte en morderisk Kamp om hendes Sjæl. De Drømme, der for et moderne Menneske fremtræder i Digtets Form, de fremtræder for hende i Virkelighedens Form.« (p. 101). — Af særlig Interesse vilde det være at sammenligne hendes ekstatiske Tilstande med den moderne Mystikers, vi siden kommer til at tale om.

Om Swedenborg siger den Mand, som i det nittende Aarhundrede stræbte at naa
[26] en videnskabelig Basis for Aandetroen,†) at han førte Filosofien tilbage til Himmelen, i Modsætning til Sokrates, der i sin Tid havde ført den fra Himmelen til Jorden. Det var Frederic Myers' Livsopgave at finde en videnskabelig Basis for Troen paa menneskelige Sjæles Evighed, hvilket hverken de hidtil bestaaende Religioner eller de hidtil forsøgte Spekulationer havde formaaet. Og Opgaven skulde løses gennem et Studium af de ekstatiske Tilstande, et Studium, der skulde gennemføres efter Erfaringsvidenskabens strenge Metode. Idet han mener at være naat til det Resultat, at de Tilkendegivelser, som forekommer i saadanne Tilstande, ikke kan forklares ad psykologisk og fysiologisk Vej, men nødvendigvis forudsætter afdøde Menneskers stadige Tilværelse og Muligheden af deres Indgriben, finder han, hvad han søger, i Spiritismen, med fuld Bevidsthed om, at han derved vender tilbage til en gammel Folketro.

»Jeg indrømmer«, siger han (II. p. 218), »saare gerne, at mine sande Forgængere ved mange af de Tanker, som hævdes i denne Bog, er Stenalderens arme Tænkere, Hexevæsenets og Shamanismens troende Tilhængere.« Og han finder her en stor Kontinuitet gennem Tiderne. »Af alle subjektive religiøse Erfaringer er Ekstasen den, som mest paatrængende og overbevisende gør sig gældende, og den er ikke begrænset til nogen enkelt Religion… Ligefra de laveste Vildes Medicinmænd op til Apostlene Johannes, Petrus og Paulus, Buddha og Muhammed ikke at forglemme, finder vi Beretninger, der i deres psykologiske Væsen er ens, hvor forskellige de end kan være i moralsk og intellektuel Henseende. Vi finder tillige paa alle Trin, at Sjælen menes at forlade Legemet, eller, om ikke forlade det, dog udvide sit Erfaringsomraade (range of perception) i en med Ekstase beslægtet Tilstand.… Medicinmanden har (naar han ikke er en ren Bedrager)
[27] ligesaavel Adgang til en aandelig Verden som Petrus eller Paulus; — kun er den Del af Aandeverdenen, han faar Adgang til, forskellig fra deres: i Stedet for at føle sig hævet op i en lysere Verden, slaas han af Rædsel ved sine taagede og mørke Syner. Men for os hjælper den blotte Kendsgerning, at vi tror paa hans Vision, til at styrke og støtte vor Tro paa Apostlens Vision af »den syvende Himmel«.« (II. p. 260).

De mediumistiske Fænomener tyder ifølge Myers paa, at Mennesker kan miste deres sædvanlige Bevidsthed (den supraliminale Sjæl), og at Underbevidstheden (den subliminale Sjæl) kan træde i dens Sted. I Underbevidstheden kan Afdødes Sjæle opslaa deres Bo og sige eller skrive, hvad Mennesket i supraliminal Tilstand ikke kunde vide eller tænke. Eller ogsaa kan den subliminale Sjæl selv gaa paa Vandring, færdes i Aandeverdenens Regioner og bringe Kundskab med tilbage. I første Tilfælde finder der en Besættelse (po-

†) *Frederic W. H. Myers*: *Human Personality and its survival of bodily death.* (1904). I. p. 6.

ssession) Sted; i andet Tilfælde foreligger der Ekstase i egentlig Betydning (II. p. 259).[*)]

Naar Myers, den »videnskabelige« Spiritismes Teoretiker, saaledes resolut stiller sig paa Linie med »Stenalderens arme Tænkere«, saa er der dog den betydelige Forskel, at medens de primitive Menneskers Aandetro beror paa umiddelbar og uvilkaarlig Sammensmeltning af Oplevelse og Tydning, af individuel Trang og social Overlevering, bygger Myers sin Tro paa, hvad han anser for en erfaringsvidenskabelig Undersøgelse. Det var hans personlige Trang til Lys og Trøst, der førte ham til at prøve, om der ikke ad Iagttagelsens Vej skulde kunne opnaas en Viden om Aandeverdenen, som hverken positiv Religion eller spekulativ Tænkning havde formaaet at bringe. Han hylder da ogsaa *[28]* paa sin Vis Erfaringsvidenskabens vigtigste Princip, nemlig at de Aarsager, ved hvilke foreliggende Fænomener forklares, selv skal kunne paavises som Fænomener indenfor vor Erfaring. Herved træder han i Modsætning til tidligere Tiders Overtro. Kun Aander, hvis Eksistens er bleven erfaret uafhængig af de Oplevelser, der skal forklares, kan betragtes som Aarsager til disse. Derfor er der i Spiritismen ikke mere Tale om Engle eller Djævle[*)], kun om afdøde Menneskers Sjæle. I hvert Tilfælde kan der ikke være Tale om Djævles Indflydelse; thi i ingen af de saare mange Iagttagelser, Myers mener at raade over, har han truffet paa nogen Forbindelse af Aand og Ondskab. Den gamle Djævletro smelter bort, jo mere man studerer det Bevismateriale, som foreligger (the evidence before us) (II. p. 78-200).

Der viser sig her en rationalistisk Tendens hos Myers, som øver en kritisk udrensende Virkning. Den skiller ham fra saadanne Spiritister, for hvem Spiritismen fra første Færd er en Religion, og som derfor udtrykkelig advarer mod metodisk Forsken i disse Sager.[**)] Myers vil forene Tro og Viden. Han og hans Tilhængere har ogsaa (ligesom saa mange Mystikere) havt at kæmpe med den Tro, at alle Aandeaabenbarelser, især saadanne, der optræde i ekstatiske Tilstande, er Djævelens Værk.[***)] Enhver positiv Religion maa begrænse Omfang og Beskaffenheden af de Aabenbaringer, der skal kunne anerkendes som saadanne. Og den nye Adgang til Aandeverdenen, der ifølge Myers og hans Tilhængere nu er aabnet, efterat den siden det primitive Menneskes Tid saa of- *[29]* te var bleven miskendt, gør jo ogsaa Fordring paa at træde i Dogmets og Kirketroens Sted, hvis Afmagt menes at staa fast. »Jeg paastaar«, siger Myers (II, 279), »at der nu er gjort Begyndelse til Anvendelse af en Metode til at vinde guddommelig Kundskab med samme Vished og rolige Sikkerhed som den, med hvilken vi stadig gør Fremskridt i

[*)] Ekstase betyder ordret det »at være ude af sig selv«.

[*)] A devil is not a creature whose existence is independently known to science. (II. p. 199).

[**)] Se om *Stainton Moses*: *Human Personality* II, 223—237.

[***)] Præsten *Sanders* var saa uheldig at have uautoriserede Aabenbaringer. (II, p. 17).

Kundskaben om jordiske Ting. Iagttagelsens og Forsøgets Autoritet vil træde istedetfor Dogmers og Kirkers Autoritet« (II. p. 279). Kristus staar her som en stor Forgænger. Men det er gaaet med hans Opdagelse af Aandeverdenen som med Nordboernes Opdagelse af Amerika. Den tilhører Legenden og kan ikke nu vise os Vej. Landet maa opdages paany, ikke af nogen Enkelt, men gennem et stort menneskeligt Fællesarbejde paa at tyde Iagttagelser, man hidtil har miskendt.[*)]

Overfor den Indvending, der ofte rettes mod Spiritismen, at de Ting, »Aanderne« meddele, i Regelen er trivielle og ubetydelige, om ikke taabelige, erklærer Myers (II. p. 202), at man ikke maa møde med for store Forventninger overfor, hvad de Afdødes Aander kan meddele. De kan naturligvis kun sige os, hvad de véd, og vi kan ikke vente, at de hurtig har kunnet indsamle Viden om de nye Forhold, i hvilke de lever. Og tillige er deres Meddelelser stedse betingede ved Mediets Opfattelsesevne og kan ikke hæve sig højt over dettes Forestillingskreds.

Medens Totemismen og Hexetroen umiddelbart beherskes af Folketroen, kommer
[30] den moderne Spiritisme til at træde i Modsætning til to selvstændige, fuldt ud organiserede aandelige Myndigheder. Den ene er Kirkens Dogmatik, den anden er den moderne Videnskab. Mod den første vender Spiritismen sig principielt, dog saaledes, at den søger at vise, at de store Personligheder, hvis Værk Kirkens Opstaaen og Bestaaen skyldes, hentede deres Tanker fra ekstatisk Forbindelse med Aandeverdenen. Overfor Videnskaben mener Spiritismen selv derimod ikke at staa i nogen Modsætning; den mener netop at gaa frem efter videnskabelig Metode. Som vi har set, mener Myers at bygge paa det Princip, at Aarsagen til et Fænomen skal søges i Noget, der selv foreligger indenfor Erfaring. Appellen til Afdødes Aander fyldestgør efter hans Mening dette Princip, thi det er jo en Kendsgerning, at de Afdøde virkelig have levet! Men — Spørgsmaalet er netop, om de lever endnu, og derom haves ingen Erfaring. Og Spørgsmaalet er dernæst, om de er, hvad de i Synerne udgive sig for at være, — om deres Identitet kan paavises. Og til begge Dele mangler Spiritismen ethvert Middel.

Hvad det sidste Spørgsmaal, Genkendelsen af Aanderne, angaar, er det allerede kommet frem i den gamle Kirke. Medens man i den ortodoxe Kirke ved Aar 200 e. Kr. var begyndt at slaa sig til Ro med, at Aabenbaringen nu engang var sket og nedlagt i de hellige Bøger, fastholdt Montanisterne, at der stadig kom nye Aabenbaringer gennem ekstatiske Oplevelser. Der blev da spurgt dem, hvorledes de kunde genkende Aanderne, være forvissede om, at det var den sande Gud eller den virkelige Jesus, der viste sig for dem. Hertil svarede Tertullian, den mest fremragende Repræsentant for Montanismen, med

[*)] *Fragments of Inner Life.* p. 86. (I »Fragments of Prose and Poetry by F. W. H. Myers. Edited by his wife Eveleen Myers«. 1904).

det Modspørgsmaal, som unægtelig rammede hans bibeltroende Modstandere: »Hvorledes har Petrus paa Forklarelsens Bjerg kunnet genkende Moses og Elias? Det maa have været i Aanden (in spiritu). Fra Billeder eller Statuer har han ikke kunnet genkende *[31]* dem, thi saadanne var forbudte i Loven. Han maa have været i oversanselig Tilstand (in spiritu, non in sensu constitutus), siden han har genkendt dem!« Altsaa Genkendelsen af, hvad der viser sig i de ekstatiske Tilstande, er for Tertullian saa langt fra at være et Problem, at han deri, at Petrus genkendte Moses og Elias, netop ser et Bevis paa, at han har været i Ekstase (amentia), overskygget af guddommelig Kraft (obumbratus virtute divina).[*)]

Men Spiritisterne kan ikke afvise Problemet paa denne Maade, naar de vil stille sig paa Erfaringsvidenskabens Grund. Det gælder i Erfaringsvidenskaben ikke mindst om at kunne identificere Fænomener. Som vi vil se, dukker Genkendelsesproblemet igen op i den katolske og i den moderne Mystik.

Hovedsagen er imidlertid den, at førend man griber til overnaturlige (eller dog overnormale) Forklaringer, maa man paavise Umuligheden af, at Visionernes Indhold kunde skyldes tidligere Oplevelser, som Individerne i deres sædvanlige Tilstande ikke kan fremdrage i Erindringen. Studiet af hypnotiske Tilstande og af Dobbeltbevidsthed har i det ene Tilfælde efter det andet godtgjort, at Forestillinger, et Individ i sin sædvanlige Tilstand ikke har til Raadighed, kan komme frem i Hypnose eller i Trance. Man vil idethele ved nøje Kendskab til et Mediums tidligere Historie meget ofte finde Nøglen til Forestillinger og Tendenser, der i Øjeblikket staar som hemmelighedsfulde, fordi de ikke synes forenelige med de forhaandenværende Tilstande og Situationer. Selv Fantasien frembringer jo ofte, især i sine højeste Former og Grader, Billeder og Tanker, der staa som uforklarlige for Individet selv og for Andre. Der er foregaaet et ubevidst Arbejde, *[32]* som dog meget vel har kunnet benytte, hvad Individet har lært at kende i sit tidligere Liv. Det Ubevidste i Sjælelivet (hvad det saa ellers er) kan altsaa ikke blot bevare Oplevelser og Forestillinger, Individet i sædvanlig Tilstand ikke vedkender sig, men ogsaa frembringe nye Tanker og Billeder, uden at der er Grund til at antage andre Kræfter virkende end saadanne, som Historie, Psykologi og Fysiologi kan paavise. Saalænge en Visions Indhold kan forklares ad »endogen« Vej, det vil sige, ud fra Individets tidligere Historie, er der ingen Grund til at appellere til de Afdøde. Myers indrømmer jo selv, at Visionens Indhold betinges ved Individets Opfattelsesevne og Forudsætninger. Men kan der sættes nogen Grænse for denne Betingethed? Hvor den endogene Forklaring ikke kan fuldendes, staa vi overfor et Problem, og Beviset for, at dette Problem kun kan

[*)] Se F. C. A. *Schwegler*: *Der Montanismus.* Tübingen 1841, p. 25.

løses ved Optræden af Afdøde, paahviler Spiritismen, ikke dens Modstandere. Deraf at Individet under Visionen mener at være aldeles passiv, kan Intet sluttes. Thi der kan gives en Aktivitet i os, som ikke bliver Genstand for vor Bevidsthed, men først i sine Resultater kommer op over Bevidsthedens Tærskel.

Det er Genferpsykologen Théodore Flournoy, som med størst Energi og med mest aaben Sans har studeret de saakaldte spiritistiske Fænomener. Han har særlig lagt Vægt paa Kundskab til Mediernes hele Fortid og har anvendt dette Princip med stort Held i sin mesterlige Studie over Sonnambulen Mlle Smith.[*)] Senere har han foruden forskel-
[33] lige nye »Documents d'Enquête« givet en fortrinlig Udvikling af de psykologiske og erkendelsesteoretiske Principer, der er af Betydning overfor de Fænomener, Spiritismen beraaber sig paa, og overfor den Tydning, den giver af dem.[*)] I den nyeste Tid har han fremdraget »en moderne Mystiker«, der i et senere Afsnit vil blive undersøgt som et karakteristisk Modstykke til tidligere Tiders Mystik.

Overfor den spiritistiske Tydning staar Flournoy afgjort tvivlende. Der er ikke en eneste Kendsgerning, der har overbevist ham, skønt han indrømmer, at flere henstaa uforklarede. Han er her kommen til samme negative Resultat, som Henry Sidgwick og William James, der efter nogle og tyve Aars Beskæftigelse med de nævnte Fænomener erklærede, at de ikke var komne videre, end de fra først af var.[**)]

[34]

II.
PROFETISME OG MYSTIK

1. *Israelitiske Profeter.*

Jødefolkets Profeter er mærkelige i Religionshistorien, ikke blot ved deres Syners Vælde, deres etiske Kraft og deres ophøjede Poesi, men — hvad der for vort Emne har særlig Interesse — ved, at Forholdet mellem Oplevelse og Tydning fremtræder hos dem med større Klarhed end der, hvor Aandetroen straks væves ind i Oplevelserne. Indenfor det gamle Testamente viser sig en skarp Modsætning mellem den dæmoniske og den egentlig profetiske Inspiration.[*)] I den dæmoniske Inspiration er det en dunkel Magt, der

[*)] *Des Indes à la Planète Mars.* Essai sur un cas de sonnambulisme avec Glossolalie. Genève 1900.
[*)] *Esprits et Médiums.* Genève 1911.
[**)] *William James: Memories and Studies*, p. 174.
[*)] Gustav *Hølscher*: *Die Profeten.* Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israëls. Leipzig 1914, p. 94, 100, 197.

betager Individet. Paa uklar Maade smelter det guddommelige Væsen og den Inspirerede des Personlighed sammen til Et. Under Ekstasen fremstammedes uforstaaelige Lyde, og ved exalterede Handlinger, Dans og Musik, virkedes der betagende paa Mængden. Den egentlige Profeti, saaledes som den i skriftlig Overlevering først fremtræder hos Amos, tolker Ekstasen som Aabenbaring af en Gud, hvis Villie Profeten kundgør. Selve de indre Oplevelser var for Profeten Vidnesbyrd om en fra ham selv forskellig Magts Herredømme i hans Sind; men uklar Sammensmeltning finder ikke Sted. Naar Profeterne bragte *[35]* Jahve's Ord til Folket, og naar de optraadte med Myndighed, var det, fordi der var sket Noget i deres Sind, som ikke var »af dem selv«, og som de maaske endog havde gjort Modstand imod. Den, der taler ud af sig selv, erklærer de for en Løgnprofet. Ofte har Profeten gjort Modstand imod, hvad han dreves til at forkynde; han ser deri (se Jeremia I, 6-11) et Vidnesbyrd om, at han virker i en Højeres Tjeneste. Vi genfinder ofte dette Træk af Modstræben, før den fulde Hengivelse til den ekstatiske Tilstand kan finde Sted, i Mystikens Historie, og ofte netop anvendt som Bevis for en overnaturlig Indgriben. Fra en senere Tids Mystik adskiller Profetismen sig derved, at det for Profeterne ikke først og fremmest er Fred og Hvile i Sindet, der skal opnaas gennem de ekstatiske Tilstande, men disse Tilstande ansporer til kraftig, ofte voldsom Optræden udadtil. Profeten staar paa en Gang midt i sit Folk og hævet over det. Dets Færd og dets Skæbne betinger hans Optræden. Han retter sin Tale baade mod Præst og mod Konge. Profetismen er en Modbevægelse mod den stivnede Kultus, især mod de Elementer af hedensk Kultus, der efter Kongedømmets Oprettelse var blandede med Mosaismen.[*)] Amos taler saaledes mod Ofre, Valfarter, Sange og Fester og kræver i deres Sted Ret og Retfærdighed (V, 21—24). Paa lignende Maade Jeremia (Kap. 7) og Jesaja (Kap. 8). Profeterne hævder, at Kultus ikke hørte med til Folkets oprindelige Religion og ikke fandtes i den Tid, da Jahve ledede det gennem Ørkenen. Overfor det Bestaaende hævder Profeterne det Oprindelige, ligesom de overfor det Ydre hævder det Indre.

Den samme Forblindelse, der lod Folket henfalde til magisk Kultus, hildede det i *[36]* Tryghed og ubegrundet Selvtillid overfor de Farer, der truede fra de store Verdensriger, der Skridt for Skridt udviklede sig paa de smaa Nabolandes Bekostning. De store Profeter stod her som »Vanheldsprofeter«, atter og atter overvældede af de Farer, der truede Land og Folk, og forgæves advarende det kortsynede Folk og dets Fyrster. Netop under saadanne Forhold krævede de af hver Enkelt Renhed og Redelighed i Sindet. Ligesom den enkelte Profet traadte op overfor de bestaaende nationale Myndigheder i Kirke og Stat og derigennem hævdede den enkelte Personligheds Myndighed til at følge, hvad

[*)] Hermann *Gunkel*: *Israëls Profeter.* (Norsk Overs.) Kristiania 1916 p. 33—37.

hans egne Oplevelser havde ført ham til at anerkende som Ideal, saaledes var det ogsaa et personligt Ideal, de krævede fyldestgjort af de Enkelte. Hvis der — som Jesaja varsler — gennem den Lidelse, Folket vil komme til at gennemgaa, kan øjnes Mulighed for Frelse, saa vil Betingelsen for hver Enkelt være den, at han i Tro og Tillid bøjer sit Sind under Renhedens og Retfærdighedens Krav. Baade i Profetens eget Sind og i det Krav, han stiller til sit Folk, kundgør sig en Frigørelse for Personligheden fra Overleveringens og de ydre Autoriteters Herredømme. Og det er det frie Forhold mellem Oplevelse og Tydning, der gør denne Frigørelsesproces mulig, hvorved Israels Profetisme betegner et stort Vendepunkt i det menneskelige Aandslivs Historie. Efterhaanden som Profetismen ebbede ud, kom Kultus og Tempeltjeneste igen i Forgrunden, og Folkets aandelige Ledere blev Præsterne, ikke Profeterne, selv om de profetiske Former endnu holdt sig længe.

Baade hos Amos, Jesaja og Jeremia fremtræder i Beskrivelsen af Synerne en frem-
[37] skridende Klarhed. Ofte kommer Anelse og Syn overvældende, uden at der kan dannes nogen Forestilling om deres Betydning. Det er da en guddommelig Stemme (Audition), der hjælper til at forstaa Visionen. Og ved nærmere Eftertanke kan saa Synets Betydning og Anvendelse gennemføres i det Enkelte. Det følger af sig selv, at naar Oplevelserne skulde nedskrives, maatte Eftertanken træde i den umiddelbare Betagetheds Sted. Hvad der saaledes gælder for den enkelte Profets Vedkommende i Forhold til hans Oplevelser, det fremtræder i Profetiens Historie, der viser en fremskridende Udvikling fra Ekstase til Eftertanke og til Poesi. »Ekstatikeren bliver Forfatter, Profeten Poet«(Hølscher p. 317). Ekstaser og Hallucinationer var jo heller ikke i sig selv Vidnesbyrd om Sandhed; de forekom hos »Løgneprofeter« saavel som hos de »rette« Profeter. Vægten kom da, især fra Jeremia's Tid (Hølscher p. 291 f), mere og mere til at ligge paa Erfaringens og Eftertankens Bekræftelse af, hvad der var forkyndt efter de ekstatiske Tilstande.[*)]

2. *Urkristendommen.*

Naar Forholdet mellem Oplevelse og Tydning skal drøftes for Kristendommens Vedkommende, særlig med Hensyn til ekstatiske Oplevelser, vil det, da Striden netop paa dette Omraade endnu er staaende, være af Vigtighed at være klar over de Forudsætninger, som lægges til Grund. De er allerede udtalte i det foregaaende, især i Anledning af den moderne Spiritisme. Den væsentlige Forudsætning for al psykologisk og historisk
[38] Forsken er, at den Tydning, som Menneskene hylder af deres Oplevelser, ikke mindst

[*)] Naar der her, foruden selve Kilderne, især er gjort Brug af *Hølscher*'s og *Gunkel*'s religionshistoriske Arbejder i religionspsykologisk Øjemed, saa har dette for en Del kun været muligt, fordi Forskere som de nævnte selv er vel orienterede i vor Tids psykologiske Forskning.

af de stærkest indgribende, stedse vil være betinget ved de Erfaringer, de har gjort før Oplevelserne, og ved de Forestillinger, der ad forskellige Veje er komne til at udgøre deres aandelige Indhold. Det er, hvad man har kaldt den endogene Forklaring. Oplevelsen og dens Tydning staa da begge som Led i Menneskets hele Liv og forstaas indenfor dette Livs hele Sammenhæng. For Kristendommens Vedkommende maa der her lægges Vægt paa Forestillingerne om en kommende Forløser, der gennem Lidelse og Fornedrelse skulde bringe Frelse og Ophøjelse, Forestillinger, der fra Denterojesaja's Tid havde udviklet sig i den jødiske Profetisme og senere indgik Forbindelse med orientalske Forestillinger om Opstandelse og Verdensafslutning, der især stammer fra den persiske Indflydelse. I Lyset af saadanne Forestillinger maatte den Enkelte, der ved usædvanlige indre Oplevelser følte sig kaldet til en stor Opgave, naturlig betragte sig selv, og i Lyset af dem maatte de, der sluttede sig til ham, naturlig komme til at betragte ham. Om Anvendelsen i det Enkelte kan der være Strid, men en endogen Forklaring maa holde sig til dette Synspunkt. Det udelukker ikke stor og maaske enestaaende Oprindelighed; ti denne ytrer sig i Maaden, hvorpaa de forskellige historisk givne Elementer forbindes — dels indbyrdes, dels med de egne Oplevelser. Og den beror særlig paa de etisk-humane Ideer, der drages frem i Lyset af den vundne Tydning og hævdes som afgørende for Livet.

Overfor det nye Testamente og Urkristendommen er der for Forskningen to Hovedproblemer, der begge beror paa Forholdet mellem Oplevelse og Tydning.

For det første: hvorledes har Jesus af Nazareth selv tydet, hvad der rørte sig hos ham og særlig kom til Gennembrud hos ham i ekstatiske Tilstande? Har han kaldt sig den be- *[39]*
budede Messias, eller Menneskens Søn, eller den menneskeblevne Gud? Han har i hvert Tilfælde følt sig som den, hvis Komme betød den nære Afslutning af Menneskelivets jordiske Bestaaen, saa at Tro paa ham og hans Betydning maatte blive et Spørgsmaal om Liv eller Død. Hans Liv, som det foreligger i Legenderne, er et Liv i Forventning, i Henblik til en nær forestaaende Forherligelse gennem Lidelse, en Forherligelse, der var Et med Indtræden af Verdenslivet i nye, forklarede Former. Derfor er ogsaa den nytestamentlige Etik en Forventningens Etik, en Spændingens og Haabets Etik, der lader alle rent menneskelige Forhold og Opgaver ligge som ligegyldige, om ikke hindrende; disse Forhold og Opgaver hører jo den gamle Tingenes Orden, ikke det kommende Rige til. I denne Tanke, som var historisk forberedt baade i Jødedommens Historie og i andre orientalske Religioner, laa et Grundlag for Tydning af de ekstatiske Tilstande, som atter og atter har fundet Sted hos Jesus selv og hans Nærmeste.[*)]

[*)] Om de forskellige Forsøg, der paa psykologisk-historisk Grundlag er gjorte paa Udredning af Jesu Liv og Personlighed, se *Albert Schweitzer*: *Von Reimarus zu Wrede*. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1906.

Det andet Spørgsmaal er, hvorledes den første Menighed har opfattet Jesus fra Nazareth, — især hvorledes den har tydet de Sindsbevægelser, de ekstatiske Oplevelser, som hans Liv og Død har fremkaldt hos dem selv. Saa meget staar fast, at hos de nytestamentlige Forfattere henføres alle indgribende sjælelige Erfaringer, alle overordentlige Oplevelser til Jesus af Nazareth som Livets Kilde, og at alt Haab og al Frygt tilsidst sam-
[40] les i Tanken om ham og hans Genkomst. — Da nu de nytestamentlige Forfattere selv hørte til den første Menighed og delte dennes Forudsætninger, er det første Spørgsmaals Besvarelse tilsidst afhængig af Besvarelsen af det andet, og derpaa beror det store og vanskelige Problem, som her er stillet for historisk Forsken. Men tilsidst er og bliver Problemet et psykologisk og angaar Forholdet mellem Oplevelse og Tydning. Og dette Problem bliver saa meget vanskeligere, som der endnu ikke bliver skelnet bestemt mellem Oplevelse og Tydning, men de smelter meget hurtig sammen. »Jesu begejstrede Diciple udsagde om ham det Højeste, som Jødedommen forstod at sige. Og det ikke for at udgrunde hans Persons Hemmelighed, som om Jesus var det først Givne og Kristologien det Andet, men de Sjæle, som længtes efter Guddommens Nærhed og følte Trang til en fra Himmelen kommen Gudssøn, overførte deres Hjerters Idealer paa ham. Saa er da den nytestamentlige Kristologi en mægtig Hymne, som Historien synger om Jesus«.[*)]

Den kristne Kirkes Troslære er, fra det psykologiske Synspunkt, en mere eller mindre systematisk gennemført Tydning af Beretningerne om Jesu og den første Menigheds Oplevelser, men saaledes, at senere Tiders Oplevelser og Bestræbelser søger at finde deres Tydning i og med Tydningen af Menighedens ældste Overleveringer. Gennem en Række af Kombinationer, ofte blotte Kompromiser, skrider gennem Dogmehistorien disse Tydningsforsøg frem. Et Hovedproblem, der stiller al Teologi overfor store Vanskeligheder, er det, hvorledes den helt nye Kultur, intellektuel, emotionel og materiel, der har
[41] udviklet sig siden den første Menigheds Tid, kan bringes i Sammenhæng med den nytestamentlige Tankekreds, for hvem hele dette Kulturarbejde dels ikke eksisterede, dels ikke kunde have nogen Værdi.

Men hvad Forholdet mellem Oplevelse og Tydning angaar, bliver der en afgørende Forskel mellem Kirkens Grundlæggelse og det kirkelige Livs Fortsættelse, efterat den kirkelige Overlevering og den dogmatiske Tydning havde fæstnet sig. Hos de store Profeter, hos Jesus og endnu tildels i den første Menighed kunde Livet endnu paa afgørende Maade gribe ind og sætte nye Begyndelser, saa at Valget af Tydning, af Forbilleder og Symboler, betingedes ved Oplevelserne. Men for dem, der anerkender Kirken og de af Kirken hævdede Normers Myndighed, bliver selve Oplevelsen bestemt ved de norme-

[*)] *Hermann Gunkel*: *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neuen Testaments* (1903), p. 94.

rede Tydninger. Der tør ikke lægges Vægt paa Oplevelser, som ikke falder indenfor de en Gang for alle givne Tydningers Ramme. Man anvises til at gøre visse bestemte Erfaringer, faa visse Oplevelser, helst i en bestemt Orden (ordo salutis). Derved er religiøs Erfaring i kirkelig Betydning forskellig fra den Art Erfaring, der ellers i Liv og i Videnskab faar Indflydelse paa Menneskers Tanker[*)].

Der stod i den gamle Kirke en lang Kamp mellem nye Oplevelser og overleverede Tydninger. De ekstatiske Tilstande, Visioner og Aabenbaringer hørte ikke op, fordi visse Bøger anerkendtes som Normer. Montanismen, som ovenfor er omtalt, var et af de stærkeste Indlæg i denne Brydning, som vel for en Tid lagde sig ved den katolske Kirkes Konsolidering, men som — hvad der i det følgende vil blive omtalt — fortsattes i Middelalderen i Modsætningen mellem Mystik og Skolastik. Det var nu ikke blot indenfor Kirken, at ekstatiske Tilstande optraadte, ogsaa efter Apostlenes Tid. Ogsaa *[42]* Kristendommens Modstandere og Kætterne kunde beraabe sig paa Tilstande, der tolkedes som Virkninger af Aanders Indgriben. Et gribende og rørende Eksempel er den saakaldte fjerde Esra Bog, som er skreven af en from Jøde, hvis Syner bestemmes ved Rædslen over, at Jerusalem ødelagdes, før Messias kom. Naar nu saaledes Aander talte paa begge Sider, maatte der være Trang til et Kriterium til at afgøre, paa hvis Side Retten og Sandheden var. Ekstasen er i og for sig væsentlig af samme Natur, hvorsomhelst den optræder, og indeholder derfor i sig selv ingen Vejledning til at afgøre, hvilken Tydning der er den rette. Det gjaldt om at »prøve Aanderne«, og Kriteriet, der anvendtes ved denne Prøvelse maatte tilsidst blive de etiske Virkninger, som de ekstatiske Tilstande voldte. Man sluttede da, som Weinel, der meget klart har belyst dette Punkt, bemærker, ikke fra det Hemmelighedsfulde eller Underfulde til, at det er en hellig Aand, der virker; men man sluttede fra det etiske Indhold, fra den Handlen, der fremkaldtes, til, at Tilstandene var af overnaturlig Karakter[*)]. Det er da ikke Intensiteten, men Kvaliteten, som bliver afgørende. Og Intensiteten tabte sig da ogsaa efterhaanden, og med den den levende Forventning, som bar den urkristelige Etik.

3. *Nyplatonismen.*

I Mystikens Historie blev det af stor Betydning, at den sidste store Tankeretning, der udviklede sig paa græsk Grund, Nyplatonismen, lagde stor Vægt paa ekstatiske Oplevelser.

[43]

[*)] Se nærmere herom *Religionsfilosofi*, § 29 og 59—60.

[*)] *Heinrich Weinel*: *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter* (1899), p. 149.

Allerede hos Platon er der et mystisk Element, i ejendommelig Forening med den intellektuelle og etiske Bevægelse, der stammede fra Sokrates. Det synes at have været orfisk Indflydelse, som saaledes er gaaet ved Siden af den sokratiske. Platon henviser ofte til Mysteriekultusen, dens Udtryk og dens Ceremonier. Selv om han afgjort tydede disse paa symbolsk Maade, — saaledes at f. Eks. »Renselse« (Katharsis) hos ham ikke betyder Frigørelse for liturgisk Urenhed, men for Tankens og og Sindets Hildethed i lav Sanselighed, — saa er det dog karakteristisk for ham, at han føler Trang til Mysteriernes Billedkreds, netop naar hans Tanke naar sine Højdepunkter. Naar Tanken under sin Opstigen fra de endelige og sanselige Fænomener kommer til de afsluttende Begreber, de sidste Forudsætninger og søger at samle dem i én Idé, saa afløses Dialektiken af Entusiasme, og i et pludseligt Syn afsløres det Guddommelige for den (Fajdros 249, Symposion 210 E). Og da er det Højeste naat; da først er Livet værdt at leve. Men Platon bliver dog ikke selv paa disse Højder. Straks tager han paany Tankearbejdet op, uden hvilket hint Syn ingen Betydning vilde have, skønt det selv staar over al Tænken og Videnskab (Symp. 211 A). Det Højeste er ikke blot det, der gør Erkendelse mulig, men er tillige det, der gør, at de erkendende Væsener eksisterer, altsaa den sidste Grund for al Tanke og for al Væren (Staten VII p. 508 E; 509 B).

I Forhold til, hvad der saaledes kan fremtræde paa Tankelivets Højdepunkter, skønt det selv ligger ud over al Tænken, er Troen paa Guder for Platon noget underordnet. Gudernes Guddommelighed beror kun paa deres Delagtighed i det, der ogsaa for Mennesker er det Højeste. Den sande Tænker lever i »det, som det er Guds Guddommelighed at leve i« (Fajdros 249 C); Forskellen

[44] er kun, at hvad der for Guderne er en stadig Besiddelse, er for Mennesket Genstand for stadig Stræben (Fajdros 278 D).

Naar vi gaar fra Platon til Plotinos, fremtræder det mystiske Element afgjort i større Fylde, optager og fyldestgør Livstrangen paa en langt stærkere Maade end hos Platon. Metoden er den samme: Opstigen ad Tankens Vej til det Højeste, der er mere end Tanke. Plotins Biograf Porfyrios siger udtrykkelig om ham, at han fulgte den Vej, Platon havde anvist i Symposion. Men skønt denne Vej kunde være lang, var dog det Maal, der naaedes, ikke et fjernt og hinsidigt; Maalet, »Enhed med og Nærhed ved den i alt virkende Gud«, var stedse nært (Vita Plotini. Cap. 23). Denne umiddelbare Nærværelse, som er langt værdifuldere end Videnskab (παρουσία κρείττων. Ennead. VI 19, 4), kan der kun naas til gennem Tankearbejde. Den er altsaa paa én Gang fjern og nær. Men Nærheden, den umiddelbare Enhed med det Guddommelige, forudsætter en sjælelig Tilstand, der er hævet over det sædvanlige Bevidsthedsliv, — en Ekstase.

Den ekstatiske Tilstand beskrives af Plotin, ikke blot, som af Platon, som Begejstring, Entusiasme, men som Stilhed og Hvile. Paa Højdepunktet er der ikke mere, som hos Platon, Tale om Skuen. Sjælen er »ude af sig selv« (ἔκστασις), og den kommer i en Tilstand, der paa én Gang er Enfold (ἅπλωσις) og Udfoldelse (ἐπίδοσις). Modsætningen mellem Seende og Syn falder bort. Det er ligesom to Centre, der falder sammen, og det er, som om Mennesket er blevet til en anden. Derfor er det saa vanskeligt at give en Beskrivelse af, hvad der opleves i saadanne Tilstande (Ennead. VI, 9, 10—11—11).

Af stor Interesse er den Konsekvens, Plotinos drager af den Omstændighed, at det Højeste ikke naas gennem Videnskab, men kundgør sig gennem umiddelbar Oplevelse *[45]* af ubeskrivelig Karakter. Naar vi vil meddele Andre saadan Oplevelse gennem Tale eller Skrift, saa kan vi kun middelbart lede dem til den. Saalænge vi er paa Vejen, kan der være Tale om Belæring; men selve Maalet forudsætter personlig Trang, uden hvilken Sjælen ikke gennemstraales af det højeste Lys (Ennead. IX, 6, 41). Det viser sig her allerede, hvorledes Mystiken fører til at lægge Vægt paa individuelle Erfaringer, i Modsætning baade til videnskabelig Forsken og overleveret Dogmatik. Da en af Plotin's Venner, som var en ivrig Deltager i Tempelfesterne, vilde have Plotin til at følge med til en saadan Fest, svarede denne: »Det er Guderne, der skal komme til mig, ikke mig, der skal gaa til Guderne«. (Vita Plotini. Cap. 10). Plotin er enig med Platon i, at Mennesker kan have Adgang ad deres egen Vej til det, hvorpaa Gudernes Guddommelighed beror, eller, som han udtrykker det (Ennead. IX, 1, 2), »Aarsagen til, at Guder er Guder, maa være en Gud, der staar over dem i Værdighed«. Begrebet Guddommelighed fremtræder i saadanne Ytringer tydelig som en Værdibestemmelse.

Grunden til, at den højeste Oplevelse ifølge Plotin faar Ekstasens Karakter, og ikke kan være Genstand for Beskrivelse, er for det første, at det, som skulde erkendes, ligger ud over alle Modsætninger, medens Erkendelsen kun bliver til ved, at Tanken gaar fra det ene til det andet. Den absolute Enhed kan kun erfares gennem Ro og fuldstændig Samling. Men for det andet er det, fordi selve denne Enhed i sig indeholder en uendelig Fylde. De to Bestemmelser hører nøje sammen, ti hvis der var Noget udenfor Guddommen, vilde den være begrænset og kunde ikke være en absolut Enhed. (VI, 9, 4—6). Af begge Grunde er det Højeste uudsigeligt. Ved ethvert Prædikat, man vilde anvende paa *[46]* det, vilde man gøre det til noget enkelt bestemt og begrænset. (V, 3, 13). Plotinos opstiller her en Hovedsætning i al Mystik[*)].

Nyplatonismen bliver grundlæggende for Middelalderens Mystik, som den faar Indflydelse paa dels gennem Augustinus, dels gennem Dionysius Areopagita. Medens Mid-

[*)] Se herom min *Religionsfilosofi*, § 21 og Note 57.

delalderens Tænkning væsentlig støttede sig til Aristoteles' encyklopædiske Produktion, hvad Verdenserkendelsen angaar, blev det nyplatoniske Ideer, der betingede det afsluttende Aandsindhold. Den middelalderlige Mystiks Forhold til Skolastiken betinges ved, at den energiske Fordybelse i og Betagethed af dette Aandsindhold kom til at danne en Modsætning til den skolastiske Dialektik. For at bruge Plotin's Udtryk: det Guddommeliges umiddelbare Nærværelse (Parusi) stilledes over Videnskaben (Episteme) om Guddommen.

4. *Augustinus.*

Ogsaa den store Kirkefader har haft ekstatiske Oplevelser, og selv om de ikke fremkaldes ved nyplatonisk Indflydelse, saa har han dog, hvad der i denne Sammenhæng er af særlig Interesse, tydet dem i nyplatoniske Former. Fra denne Tid af brydes idethele to Tydningsmaader overfor overordentlige, især ekstatiske Oplevelser, — den animistiske (i videste Forstand), der finder Forklaringen i Sjæles eller personlige Væseners Indgriben, og den platoniske, der paa Højdepunktet antager en Aabenbaring af noget, som ikke kan finde Udtryk i noget Billede eller noget Begreb. Vendepunktet betegnes med Plotinos og Augustinus.

[47] Augustinus skylder, det har han gentagne Gange selv erklæret, Plotinos som Repræsentant for Platonismen, overordentlig meget. Platonismen førte ham bort fra materialistiske Forestillinger. Efter en haard Kamp opgav han at forestille sig Gud i legemlig Form. Dernæst førtes han ved sine platoniske (nyplatoniske) Studier til Selverkendelse, til Studiet af sit eget Indre. Og endelig førtes han i Plotin's Fodspor Trin for Trin bort fra de tilvante Forestillinger og fra Sansningens Verden op til det Uforanderlige, det sande Væsen, der kun kan gribes i mystisk Skuen, — eller, som han selv udtrykker det, »i et skælvende Syns Glimt« (in ictu trepidantis aspectus). Fastholde dette Syn kunde han ikke, og da han igen var i sin daglige Tilstand (redditus solitis), var det kun en »elskende Erindring« (amans memoria), en Stemning af Glæde og Tak, han beholdt tilbage — en Trang til Duften af den Føde, han ikke formaaede at tilegne sig[*)]. J efter hans Omvendelse, oplevede han igen i Samtale med sin Moder paa hendes Dødsdag en Ekstase, idet Moder og Søn efterhaanden førtes i Tale og Tanke ud over alt Sanseligt — og de opnaaede en sagte Berøring med det Evige under Hjertets fulde Begejstring (attingimus [sapientiam] modice toto ictu cordis); men den Aandens Førstegrøde, de var blevne delagtige i, maatte de forlade og atter vende tilbage til, hvad det sædvanlige Sprog kunde

[*)] *Confessiones* VII, 23 (17). — Ved Udtrykket amans memoria kan ikke forstaas Erindring i egentlig Forstand, men den Stemning, der bliver tilbage efter et Syn, hvis Indhold ikke kan fastholdes.

udtrykke. Og han forsøger en Oversættelse deraf, der, naar man ser nærmere til, viser sig at være en Oversættelse af Steder hos Plotin: Naar Alt tier, inden i os og udenfor os, og selve Sjælen tier og skrider ud over sig selv ved Ikketænken, saa aabenbarer Gud sig ved sig selv, uden Røst og uden Syn, og der kommer et Forstaaelsens Øjeblik (momen- *[48]*
tum intelligentiæ), i hvilket en hurtig Tankeakt berører den evige Visdom. — Augustinus føjer til, at omtrent saaledes havde han talt, skønt ikke med de samme Ord. Og han føjer fremdeles til: skulde det, der opleves i et saadant Øjeblik, ikke være det, der udtrykkes i de Ord: »Gaa ind til din Herres Glæde?«[*)] — Dette Sidste er karakteristisk for den Sammensmeltning af Platonisme og Animisme, hvorpaa al Teologi beror, saavel som for Mystiken, saaledes som den under Indflydelse af Augustinus udviklede sig i den middelalderlige Kirke. Til Belysning af Forholdet mellem Oplevelse og Tydning er de her benyttede Afsnit af Augustin's Konfessioner af stor Interesse.

Naturligvis identificerer Augustin ikke Platonisme og Kristendom. Platonismen kunde kun se Maalet, men ikke gaa Vejen til Ende[**)]. Paa sine gamle Dage bebrejdede han sig i sine »Retractationes«, at han havde stillet Platonisme og Kristendom for nær hinanden.

Men Plotin har, foruden meget andet, lært ham at skelne bestemt imellem den umiddelbare Oplevelse og dens Tydning. Helt glemt blev denne Lærdom ikke i Mystikens Historie, skønt den strengere Udformning af Dogmerne under kirkelig Autoritet baade af indre og ydre Grunde kunde gøre det vanskeligt at fastholde den.

5. *Middelalderens Mystik.*

Skønt Middelalderens Teologi søgte at optage Oldtidens Viden, særlig som den var bleven sammenfattet i Aristoteles', Galenos' og Ptolemaios' Værker, laa det Maal, den *[49]*
tilstræbte, dog ud over al Viden og Tænken i den umiddelbare Forening med Guddommen. Man har derfor med en vis Ret kunnet sige, at ikke Aristoteles, men Plotinos er de middelalderlige Filosofers sande Lærer[*)]. Den middelalderlige Organisation af Studierne, der begynder med Encyklopædi og Filosofi og ender i Mystik, foreligger egentlig allerede i den nyplatoniske Skole i Alexandria, der benyttede Aristoteles' Skrifter som Indledning og Forberedelse til Studiet af Platon, hvis Tankegang fortolkedes i mystisk Retning[**)]. Mystiken stod ikke nødvendigvis i Modsætning til Skolastiken, men kunde staa som dennes Afslutning. Det er jo ogsaa blevet paavist, at den dristigste af de

[*)] *Confessiones* IX, 23—26 (10). Smlg. *Plotinos*: *Ennead.* V, 1, 2 og III, 8, 9. — Se *Religionsfilosofi*, § 61.
[**)] *Confessiones* VII, 27 (21).
[*)] Fr. *Picavet*: *Esquisse d'une Histoire comparée des philosophies médiévales.* Chap. 5.
[**)] Smlgn. *William Norvin*: *Olympiodoros fra Alexandria.* (1915). Kap. 1.

middelalderlige Mystikere, Eckehart, selv har forfattet skolastiske Værker[***]. Men der var hos mystiske Aander en Tendens til at bygge paa det indre Liv og dets Oplevelser og sætte dem langt over den analyserende og distingverende Tænken, en Tendens, der let kunde føre til Strid med den kirkelig sanktionerede Skolastik. Og i det indre Livs Skole lærte Mystikerne, hvad der blev endnu farligere, at skelne mellem Oplevelse og Tydning. Ofte var det kun paa krampagtig Maade, at de formaaede at forene deres personlige Erfaringer med den kirkelige Tydning. Modsætningen mellem Mystikere og
[50] Skolastikere beror, som jeg har paavist i min Religionsfilosofi[*], i erkendelsesteoretisk Henseende paa, at disse hævder Gyldigheden af de Analogier, ved hvilke Guddommen ene kan tænkes, medens hine nægter denne Gyldighed. Modsætningen mellem Mystik og Skolastik hænger altsaa ikke blot sammen med Modsætningen mellem Oplevelse og Tydning, men ogsaa med Modsætningen mellem Kriticisme og Dogmatisme.

Nogle enkelte Eksempler fra den middelalderlige Mystiks Historie skal her fremdrages til Belysning af vort Emne.

Af Hugo a St. Victore (i Begyndelsen af det 12. Aarhundrede) beskrives Ekstasen paa følgende Maade. Efter at have gennemgaaet forskellige Trin gaar Sjælen ligesom ud af sig selv og rives bort, uden at vide hvorhen. »Saa bliver jeg«, siger den, »pludselig fornyet og forvandlet og føler en Glæde, jeg ikke kan beskrive. Samvittigheden opklares; al Sorg over udstaaet Lidelse forglemmes; Hjertet jubler; Forstanden bliver klar, Sindet oplyst. Længselen tilfredsstillet;… og der er noget, jeg holder inderlig fast paa med Kærlighedens Arm, uden at vide, hvad det er«. Dertil svares: »Det er din Elskede (dilectus tuus), der besøger dig; men han kommer usynlig, skjult og ubegribelig. Han kommer for at berøre dig, ikke for at ses af dig«. Tydelig skelnes her, ligesom hos Plotin, mellem ekstatisk Oplevelse og visionær Skuen. Og den kirkelige Lære om en personlig Gud
[51] bruges, med Antydninger af »Højsangens« erotiske Sprog, til at tyde det Ubeskrivelige, der opleves. — Som Trin, der fører op til det Højdepunkt, hvor den ekstatiske Oplevelse bliver mulig, nævner Hugo fire: Læsning (til Andagt) (lectio); Eftertanke (meditatio); Bøn (oratio); gode Handlinger (operatio). Højdepunktet kaldes Kontemplation (contemplatio), der er et med Ekstasen; den er forskellig fra Eftertanken og betyder ikke noget

[***] *Denifle*: *Meister Eckehart's lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre* (Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters) (1886). — Allerede tidligere (1838) havde *Engelhardt* i sin Bog om Richard a St. Victore og Johannes Ruysbrook (p. 97) vist, at Mystikere og Skolastikere ikke hørte til to helt forskellige Verdener.

[*] *Religionsfilosofi* § 21 (med Note 37). — Ogsaa paa dette Punkt staar *Plotinos*, og efter ham *Augustinus*, som Forgænger, idet de hævder, at de videnskabelige Grundbegreber (Kategorierne) kun har Gyldighed for den sanselige Verden, ikke for Guddommen, hos hvem der ikke kan skelnes mellem Væsen og Egenskab eller mellem Egenskaber indbyrdes. Se herom *Den menneskelige Tanke*. p. 143.

intellektuelt[*]. — Denne Trinrække viser gennem mange Mellemled tilbage til Platon's Symposion og kommer med forskellige Nuancer igen hos andre Mystikere. Saaledes særlig hos Richard a St. Victore (i Midten af 12. Aarhundrede), der ikke blot beskriver de forud for »Kontemplationen« gaaende Trin, men ogsaa selve det højeste Trin mere indgaaende og med flere Distinktioner. Af Interesse for vort Emne er den Forskel, der gøres mellem »Spekulation«, i hvilken vi se gennem et Spejl, og »Kontemplation«, i hvilken vi skue Sandheden uden Dække. Men det er netop denne Umiddelbarhed, der gør Kontemplationstilstanden til Ekstase[**]. Denne Tilstand optræder, efter at der er følt *[52]* Længsel, Angst og Anger, og den har Karakteren af en fredelig Stilhed, en blid Luftning, i hvilken Mennesket føres ud over sig selv og ser den højeste Visdoms Lys uden Dække. Men hvad der saaledes er skuet i Henrykkelsens Tilstand, det skal siden overvejes og gennemtænkes, for at det kan forstaas, og for at det ved Hjælp af Grunde og Sammenligninger kan bringes til almindelig Forstaaelse. Og Troens Hemmeligheder, som kendes af Aabenbaring eller læres af Teologer, dem skal man føre ind i Kontemplationen, saa at de kan blive Genstand for Beundring og Nydelse[*].

I disse sidste Sætninger antydes det for al Mystik skæbnesvangre Forhold mellem Oplevelse og Tydning. Mystikeren er overbevist om, at det er Gud, han har været i Berøring med under Ekstasen; men naar ingen Analogier slaar til, hvorledes saa forklare sig for andre, og hvorledes erkende Forholdet mellem det Oplevede og det, som Kirken lærer? Richard raader ganske vist Bod paa Vanskeligheden ved at opfordre til at lægge Bibel- og Kirkelære ind i selve den ekstatiske Tilstand for at kunne beundre Læren saa meget des mere (idet den jo saa nyder godt af Entusiasmetilstanden). Men denne Indlægning kan ikke betyde andet end en hurtig Tydning. I selve Ekstasen er man ikke istand til at lægge Noget ind, skønt de Forestillinger, man ellers lever i, naturlig vil komme til at bestemme de Visioner, der kan knytte sig til Ekstasen.

Hos Mester Eckehart (omkring Aar 1300) træder Forskellen mellem Oplevelse og Tydning tilbage, ikke fordi han følger Richard's Raad at lægge Teologi ind i den umid-

[*]A. *Liebner*: *Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit* (1832) p. 270—276. — De forskellige Stadier, som Hugo angiver, findes allerede i lignende Karakteristik hos tidligere Tiders Mystikere, ikke blot hos Nyplatonikerne, men ogsaa i den indiske Mystik (Yoga og Buddhismen). *Friederich Heiler (Das Gebet.* 1918 p. 253—258) giver en (vel skematisk og paa løsrevne Citater bygget) Sammenstilling (Tafel der Gebets- und Versenkungsstufen), der viser, hvorledes alle Tiders Mystikere tilnærmelsesvis kender de samme Trin af Fordybelse. Meget beror vel her paa Tradition; men at Traditionen er bleven mere end død Overlevering, kan kun forklares ved ny, selvstændig Oplevelse. Og dette bliver klart, naar man fra de enslydende Udtryk og Ytringer gaar tilbage til den Maade, hvorpaa de motiveres hos de enkelte Mystikere.

[**]Træffende taler H. O. *Taylor (The Mediaeval Mind. A History of the development of Thought and Emotion in the Middle Ages* (1911 II p. 363) om den »irrational immediacy of conviction«, ved hvilken Mystikeren føler og kender sin Genstand.

[*]*Engelhardt*: *Richard von St. Victor und Johannes Ruysbrook.* p. 81.

[53] delbare Oplevelse, men netop omvendt, fordi han straks og bestemt tolker de dogmatiske Forestillinger ud fra den mystiske Oplevelse. Saalænge Sjælen er optagen af det i Tid og Rum fjerne, og saa længe overhovedet Forskelle og Modsætninger gør sig gældende for den, saalænge er den ikke, som den skal være, ikke hævet over al Sorg. Det gælder om i et evigt Nu at opleve Tilværelsens hele Fylde. At Gud sender sin Søn til Verden, er ikke en fjern Begivenhed, men det er noget, der sker i Sjælens Inderste, hvor Guds Væsen og Menneskets eget Væsen er Et. Salighed beror hverken paa Erkendelse eller paa Kærlighed, men paa det, hvoraf baade Erkendelse og Kærlighed udspringer, og hvor der hverken gives et Forbigangent eller et Tilkommende. For den, der blot en eneste Gang har anet dette Dyb, taber de største materielle Goder deres Værdi, og der er idethele intet ydre Formaal for Handling, end ikke Gud eller den evige Salighed; der handles ud af Sjælens inderste Dyb, hvor Gud bor — nærmere ved Sjælen end denne ved sig selv. Man skal ikke her spørge, om det er gennem Naade eller gennem Natur, at Gud virker i Sjælen, begge er Et. Beviset for, at Gud virker i Sjælen, bestaar i den Lykke og Hvile, der opstaar. Der gives en umiddelbar Vej til Enhed med Gud, og Mestrene i Skolen gør sig med Urette store Betænkeligheder over, hvorledes det kan blive muligt for Mennesket at blive Et med Gud. Det kræver Afkald og Afholden; men Gud er i os; det er kun os, der ikke er hjemme hos os selv[*].)

Det var intet Under, at man fra Kirkens Side blev betænkelig ved saadanne Udtalelser. Eckehart blev anklaget for Kætteri, og 28 Sætninger, der var uddragne af hans
[54] Skrifter, blev fordømte. Eckehart selv oplevede dog ikke Domfældelsen. I den katolske Verden sætter man ikke Eckehart højt. Denifle søger at reducere ham til en Prædikant for fromme Damer og udleder hans Mystik af hans Ukyndighed i Dogmatiken.

Eckehart er paavirket af Augustinus og (gennem Dionysius og Erigena) af Nyplatonismen. Men der ligger tydelig en oprindelig sjælelig Oplevelse til Grund. Han har haft Øjeblikke, der var opfyldt af den Fred og Hvile, som kun er mulig gennem Fordybelse i sit Indre og i det Liv, som dér uvilkaarlig kan fremvælde. Og saa vidt man kan se, har disse Øjeblikke for en væsentlig Del været betingede ved en intellektuel Interesse for at arbejde sig ud over de Forskelle og Modsætninger, som det mod Erfaringen rettede Tankeliv har at brydes med. Men denne intellektuelle Interesse er for Eckehart gaaet i Et med Stræben efter Tilknytning til, eller rettere Forening med noget, der er hævet over Strid og Delthed. Og naar han uden videre bruger Ordet »Gud« om det, der inderst inde rører sig hos ham, fremtræder tydelig Gudsbegrebet som et Prædikatsbegreb. Oplevelsen er af den højeste Værdi; derfor er den at kalde guddommelig; og derfor maa den

[*]) I denne Karakteristik har jeg benyttet den Oversættelse af udvalgte Skrifter af Eckehart, som *Aage Marcus* har givet. (*Mester Eckehart; Prædikener og Traktater*. Oversat og indledet. 1917).

betyde Guds Iboen. Vi møder her den nyplatoniske Tanke, der ovenfor (p. 46) blev kaldt Grundlaget for al religiøs Mystik.

Iøvrig vil det stedse vise sig, at naar Spørgsmaalet om, hvad Gud er, for Alvor opkastes, er det stedse den indre eller ydre Erfaring, Mennesket har, der dikterer Svaret[*)]. Men fra det uvilkaarlig givne Svar er der igen

en Afstand til det Svar, den religiøse Tradition, indenfor hvilken den Enkelte bevæger sig, vil give. *[55]*

Hvad Kirken fordømte hos Eckehart, var den strenge Gennemførelse af Enhedstanken paa Grundlag af, hvad der i ekstatiske Tilstande var erfaret om Frihed for alle Forskelle og alle Skranker. Hans Discipel Suso paadrog sig ogsaa en kirkelig Domfældelse; men da han var mindre dristig i sin Tankegang, og mere omhyggelig for at blive i Overensstemmelse med Kirkelæren, undgik han større Ulemper. Og han faar netop ved denne Stræben efter kirkelig Udtydning Interesse for vort Emne, idet han derved føres til at skelne bestemt mellem Oplevelse og Tydning.

I 54. Kapitel af sit Levned beskriver han ekstatiske Tilstande, som en Tidlang indtraf hver Morgen og hver Aften. »Han hensank da saa ganske i Gud, den evige Visdom, at han ikke kunde tale derom. Undertiden havde han en kærlighedsfuld Samtale med Gud; til andre Tiden henfaldt han i Jamren og Sukken eller i længselsfuld Graad eller i stille Latter, ofte var det ham, som om han svævede i Luften eller svømmede mellem Tid og Evighed i Guds uudgrundelige Underes dybe Hav. Undertiden var hans Hjerte saa fuldt, at han lagde Haanden paa det og sagde: Ak, kære Hjerte, hvorledes skal det gaa dig!« — Denne Ekstase har nærmest Karakteren af en Vision. I en tidligere Ekstase, den første, han havde, træder det Visionære mere tilbage fra det Emotionelle. I 3. Kapitel af sit Levned fortæller han, at som han lidende og trøstesløs en Dag stod alene i Kirken, blev hans Sjæl henrykt — hvad enten den var i Legemet eller udenfor Legemet — og han saa og hørte, hvad ingen Tunge kan udsige: »Det var uden Form og Skikkelse og voldte dog en saa stor Lyst, som alle Former og Skikkelser tilsammen volde. Hjertet higede og var dog mættet; Sindet var glad og tilfreds; ethvert Ønske og alt Begær var tilfredsstillet. *[56]* Han gik helt op i Stirren mod et straalende Lys, der lod ham glemme sig selv og alle Ting. Var det dog ikke Nat? det vidste han ikke. Det var et lifligt Frembrud af det evige Liv i nærværende, stille Modtagen. Han sagde da: Er dette ikke Himmerige, saa véd jeg ikke, hvad Himmerige er!… Da han igen kom til sig selv, var han tilmode som et Menneske, der kommer fra en anden Verden«. Eftervirkninger af denne Oplevelse holdt sig længe,

[*)] Sml. *Upanishad.* Übers. v, Deussen. p. 204 f, 395, 799 f. — *Augustinus*: *Confessiones.* 10. Bog. — *Luther*: *Catechismus Major.* (Forklaringen af det første mosaiske Bud). (Libri Symbol. ed. Hase p. 403). — *Spinoza*: *Tract. theol. polit.* Cap. 14. (Deus: veræ vitæ exemplar).

som en »himmelsk Smag«, ligesom en Æske, i hvilken man har haft et kosteligt Stof, beholder Smagen deraf. Det er Augustinus's »elskende Erindring« (amans memoria) (se ovenfor p. 47), vi her træffe igen.

Ligesom Augustinus erfarede Suso en stor Modsætning mellem de ekstatiske Øjeblikke og de sædvanlige Forhold. Og der var en stor Forskel mellem hvad han skrev i sin sædvanlige Tilstand, og hvad der blev ham givet i de ekstatiske Tilstande. Men selv dette Sidste underkastede han en indgaaende Kritik, for at der ikke skulde findes noget deri, der afveg fra de hellige Fædres Udsagn, men at det, den guddommelige Visdom indgav ham gennem aandelig Oplysning, kunde støttes ved den hellige Skrifts Autoritet, helst saaledes, at det baade i Ord og i Mening var Et med dens Udsagn[*)].

Denne Udtalelse (som jeg allerede har benyttet i min Religionsfilosofi § 62) er af
[57] klassisk Betydning, hvad Forholdet mellem personlig Oplevelse og kirkelig Autoritet angaar. Den belyser klart Forskellen mellem den psykologiske og sociologiske Opfattelse af Religionens Væsen.

Socialt og kirkelig lægger man Vægt paa Regelmæssighed og bestemte, genkommende Former, og her trues de ekstatiske Oplevelser med Fare, naar de ikke omhyggelig tydes efter kirkelig Dogmatik eller idetmindste udtrykkes overensstemmende med den kirkelige Sprogbrug. Der rører sig i saadanne Tilstande et uroligt, og i hvert Tilfælde et afgjort individuelt Element. Kirken maa fastholde, at alle Livserfaringer kan indgaa under dens en Gang for alle udformede Billed- og Forestillingskreds, og den maa se en Fare i, at de værdifuldeste Oplevelser ikke skulde kunne tydes udtømmende ved Hjælp af den. —

Jeg gaar nu over til denne Afhandlings Hovedemne, en Sammenligning mellem Mystiken, som den i det sekstende Aarhundrede optræder hos en spansk Nonne, og Mystiken, som den i det tyvende Aarhundrede optræder hos en protestantisk Lærerinde. De foregaaende Karakteristiker skulde kun tjene som Indledning hertil.

[58]

III.

DEN HELLIGE TERESA

1. *De første Stadier.*

[*)] Et quum ea, quæ data erant, ad tabulam concepisset, ad se reversus studiose rimatus est, ut nihil in iis esset, qvod a dictis sanctorum Patrum discreparet, sed hoc, qood divina tradente Sapientia sibi per spiritualem illustrationem infundebatur, auctoritate sacræ scripturæ… fulciretur, quum idem in sensu, aut etiam idem in verbis et sensu… reperiretur esse. (*Heinrich Suso's Leben und Schriften.* Herausg. von Diepenbrock 1829. p. VIII f.)

Teresa de Cepeda blev født i 1515 i Byen Avila i Spanien, af en adelig Slægt. I sin Selvbiografi, som hun skrev efter sin Skriftefaders Befaling, fortæller hun om sin religiøse Udvikling. Meget tidlig rørte religiøs Romantik sig hos hende; syv Aar gammel vilde hun sammen med sin Broder drage til Maurerne for at blive Martyr og derved hurtigere komme i Himmelen. Hun hørte til en strengt katolsk Familie; men hun bekender, at hun havde megen Lyst til at pynte sig og stor Lyst til at læse Ridderromaner. Fra sit fjortende Aar af blev hun opdragen i et Kloster, men følte i Begyndelsen stor Uvillie mod Klosterlivet, og hun valgte det kun, fordi de Afsavn og Lidelser, det medførte, var mindre end de, Skærsilden vilde bringe. Men efterhaanden kom hun i et inderligere Forhold til det Liv, der levedes i Klosteret, og da hun blev indviet til Nonne, nitten Aar gammel, følte hun sig som omstraalet af et guddommeligt Lys. Meget tidlig traadte Modsætningen mellem hendes indre Liv og hendes Skriftefaders kirkelige Fremstillinger frem. Hun havde her en lang Kamp at føre, ti hendes ekstatiske og visionære Oplevelser blev ofte af Skriftefædrene opfattede som Indskydelser af Djævelen, der burde bringes for Inkvisitionens Domstol. Men afset fra Anfægtelsens Tider følte hun sig saa sikker paa, at *[59]* hendes indre Oplevelser var af guddommelig Oprindelse, at hun ikke lod sig rokke ved de Advarsler, hun fik i Skriftestolen. Hun blev ved at skifte Skriftefader, indtil hun fandt en, som forstod hende. Hun taler skarpe Ord om halvlærde, om det indre Liv uvidende Skriftefædre. En Skriftefader ansaa hun for nødvendig, ti hun var Katolik i sin inderste Sjæl og vilde leve og dø i Overensstemmelse med den ene saliggørende Kirkes Lære. Og hun følte sin Mangel paa Lærdom, naar det gjaldt om at finde den rette Tydning af, hvad hun oplevede. Der var her, mente hun, en Fare, der især kunde true Kvinder. De maa have en Autoritet at støtte sig til for ikke at komme paa gale Veje, men det maa være Mænd, som af egen Erfaring kende »de aandelige Veje«. Og man skal derfor vælge sin aandelige Fører med Omhu og efter Prøvelse. Det var hos Jesuiterne, hun fandt, hvad hun søgte. Deres Mester havde selv haft Ekstaser og Visioner, og dog havde Ingen som han virket til den katolske Kirkes Befæstelse.Teresas jesuitiske Skriftefader var forvisset om, at hendes mærkelige Oplevelser var af guddommelig Oprindelse. Kun mente han, at hun manglede Selverkendelse og Ydmyghed, og han lod hende gennemgaa St. Ignatius' »aandelige Øvelser«. Denne Skole øvede Fantasien i at forestille sig Himmelens Salighed og Helvedes Rædsel og at leve sig ind i Jesu Liv i Fornedrelse og Højhed, men gik især ud paa at styrke Lydigheden mod den hellige Kirke og Villien til at følge det Livsmaal, den satte[*)].

Det var gennem Bønnen, at Teresa fik Adgang til den aandelige Verden, der stedse

[*)] En indgaaende Karakteristik af Ignatius' *Exercitia spiritualia* giver *Boehmer*: *Les Jésuites.* (Trad. frane. par Monod. p. 25—38). Kfr. ogsaa *Henri Joly*: *St. Ignace de Loyola.* (1899).

[60] udfoldede sig rigere og inderligere for hende, indtil hun i Løbet af 2 eller 3 Aar (fra hendes 44. Aar af) gennemlevede en Række af Ekstaser og Visioner, der utvivlsomt betegner hendes aandelige Livs Højdepunkt.

Der er tre Hovedkilder til Teresas indre Oplevelser, — hendes Selvbiografi, som hun nedskrev og omskrev i Aarene fra 1562 til 1566[*)], hendes Breve[**)] og hendes Skrifter[***)], især Bogen om »Sjæleslottet« (Château de l'âme 1577). —

Teresa bekender, at hun i den første Tid i Klosteret havde stor Lyst til Adspredelse, især til Samtale med Besøgende. Hun passede sine Øvelser og bad de reglementerede Bønner, men det var kun Munden, ikke Hjertet, som bad, og naar hun laa i Bøn i Kirken, tilsyneladende fuld af Andagt, længtes hun dog i sit Indre efter at høre Klokkens Slag, der bebudede Bedetimens Ophør. Hun har da i denne Periode hørt til dem, om hvem hun senere i sin Bog om »Sjæleslottet« siger, at de kun kendte det Slot, deres egen Sjæl er, paa samme Maade som Vagten, der gør sin Ronde udenom Slottet, men aldrig kommer ind i det. Døren til Sjælens Slot er den Bøn, der ikke blot bestaar i Ord, men hvor Tanken er med, og hvor hele Sindet er med: oraison mentale, i Modsætning til oraison verbale.

Den første Bolig i Sjæleslottet er Selverkendelsens Hjem. Men sig selv lærer man bedst at kende ved at kende Gud; hans Storhed faar Mennesket til at erkende sin egen Ringhed. I de to næste Boliger taler Gud til Mennesket, ikke blot gennem Bønnen, men
[61] ogsaa gennem gode Menneskers Ord, gennem Bøger og gennem Sygdom og Sorg. Trangen til Bod opstaar, og Kærligheden til Næsten vaagner. For at undgaa falsk Sikkerhed bør selv de, der ikke gaar i Kloster, have et Menneske, hvis Villie de underkaster sig, saa at de ikke handler efter deres egen Villie, men lærer fuld Ydmyghed. Og da først kommer — i Slottets fjerde Bolig — det Stadium, da Bønnen ret faar en inderlig Karakter og gennem Eftertankens Bøn (oraison de méditation) gaar over til at blive Hvilebøn (oraison de quiétude). Saalænge Eftertanken endnu raader, er fuld Samling og Fred ikke naaet. Men midt under Betragtning eller Læsning kan det ske, at Sjælen føler sig greben af Guds Nærværelse, hensynker i ham som i en guddommelig Afgrund. Under saadan Fordybelse arbejder hverken Tanken eller Fantasien; Erindringen er næsten forsvunden; Villien gaar op i Kærlighed, og Forstanden er betagen af den Storhed, der aabenbarer sig.

Til en Tilstand som denne kan man ikke selv hæve sig op. Man maa vente, til man drages opad. Deri bebestaar netop Forskellen mellem Hvilebøn og Meditationsbøn. Meditationen er at ligne med den Vanding af en Have, der sker ved, at Vandet ledes gennem

[*)] *Vie de Sainte Térèse* écrite par elle même. Trad. Brouix 14. éd. Paris 1896.
[**)] *Lettres de Sainte Térèse.* Trad. Brouix. 2 éd.
[***)] *Les Oeuvres de Sainte Térèse.* Trad. Arnauld d'Andilly. Paris 1670.

Rør ind over Havens Vækster, eller ved, at man møjsommelig trækker Vandet op af en Brønd. Kilden, hvorfra Vandet hentes, er Gud selv. Men i Hvilebønnen sker den aandelige Vanding umiddelbart som naar en liflig Regn strømmer ned over vor Have. Det sker ganske stille; men naar vor egen Eftertanke og Stræben virker med, gaar det ikke af uden Larm. —

I Bogen om »Sjæleslottet« siger Teresa, at hun nu ser klarere paa disse Ting end 15 Aar forud (det vil sige, end da hun begyndte at skrive sin Selvbiografi). Hun tænker vist især paa den psykologiske Beskrivelse af sine mærkelige Tilstande. Hun havde tidligere sørget over, at endog i Tilstande, i hvilke alle hendes Evner burde være koncentrerede *[62]* om Gudstanken, kunde hendes Forestillinger flagre om i højst forskellige Regioner, ofte blandt de urene og giftige Dyr, der tumlede sig udenfor Slottet, i hvis indre Boliger hun mente, at hendes Sjæl nu havde taget Ophold. Hun forstod nu, at der var to Slags Tanke. Den ene gaar fra Emne til Emne ligesom Fantasien gaar fra Billede til Billede; den anden bestaar i Koncentration om et eneste Punkt og er i Grunden Et med Villien til at fastholde en bestemt Retning i Higen og Stræben. Al Tanke er derfor ikke, som hun forhen havde sagt, forsvunden i »Hvilebønnen«. Det er Forskellen mellem diskursiv Tænken og instinktiv Koncentration, der nu staar tydeligere for hende. Efterat hun havde faaet det bekræftet af »en meget lærd Mand«, lod hun sig ikke mere anfægte af, at der kunde være Larm og Uro i Sjælens indre og ydre Regioner, medens hun i sin inderste Higen samlede sit Sind om den ene, store, guddommelige Tanke.

Andre psykologiske Erfaringer, der ogsaa synes at stamme fra en senere Tid end Selvbiografien, er ligeledes af Interesse for de mystiske Tilstandes Psykologi.

Det hjælper ikke at øve Selvtvang for at fremkalde den Tilstand, som kaldes »Hvilebøn«. Denne Bemærkning er rettet mod nogle »Kontemplative«, som hævder, at man med Opmærksomhed skal vende sig mod, hvad Gud vil virke i os, medens man ikke maa lade Eftertanken arbejde. Saadan Forberedelse hjælper ifølge Teresa slet ikke. Førend vi har vendt Sindet i Retning af Gud, kan Gud allerede have ført os ind i Sjæleslottet, uden at vi vide, hvorledes vi er komne derind. Og naar Forberedelse ikke hjælper, hvorfor saa ikke bruge vor Eftertanke til noget nyttigt, istedetfor at anstrenge sig for at lade være at tænke! Brug dine Evner paa bedste Maade, indtil Gud selv fører saa høje Emner frem for dig, *[63]* at Tanken synker hen i hellig Betagethed! — Ved disse Bemærkninger sættes der aabenbart en større Forskel mellem Eftertankens Bøn (oraison de méditation) og Hvilebønnen (oraison de quiétude), end hun forhen havde sat. Dette Punkt er af saa meget des større Betydning, som alle Tiders Mystikere og Ekstatikere netop i den pludselige, uforberedte og uvilkaarlige Maade, paa hvilken deres højeste Oplevelser opstod, saa et Bevis for, at

de havde et overnaturligt Udspring, — hvad enten saa Gud eller Djævelen var denne overnaturlige Aarsag.

»Hvilebønnen« er, trods dens Liflighed, ikke den højeste aandelige Tilstand. Og den kan indeholde en Fare, idet den kan efterlade en Periode af Passivitet, af Hensynken, der især for melankolske Naturer har en særlig Tiltrækning, saa at de svælge i saadanne Tilstande og søge at fremkalde og vedligeholde dem ved lang Tids Bøn, Vaagen og Spægelse. De mener derved at opnaa en Fortsættelse af den »Hvilebønnen«s Tilstand, der er Guds Værk, og er maaske endog tilbøjelige til at forveksle, hvad de paa denne Maade oplever, med de højeste (endnu ikke omtalte) ekstatiske Tilstande. Nydelsen ved en naturlig Tilstand forveksles med Glæden ved en overnaturlig Titstand. Og Djævelen har sikkert sin Finger med i Spillet, idet han frister svage Naturer til gennem Spægelse at naa det, der maa komme som en Gave. Spægelser med dette Formaal bør derfor forbydes af Skriftefaderen eller Priorinden.

2. *Det højeste Stadium.*

Den højeste Form for Bøn er Enhedsbønnen (oraison d'union). I Hvilebønnen var
[64] Sjælens Higen vel koncentreret om et eneste Emne, men alligevel var der endnu Mulighed for, at Erindring og Eftertanke kunde tumle sig. Denne Mulighed er forsvunden i Enhedsbønnen. Enhedsfølelsen bliver her til Ekstase, der snart beskrives som Opløftelse (élévation), snart som Henrykkelse (ravissement). Ekstasen forholder sig til den blotte Enhedsfølelse, som et Baal forholder sig til en sagte Ild. I den sagte Ild ligger Jernet endnu som en sort Masse, men i Baalet bliver det glødende. — I Bogen om »Sjæleslottet« beskrives Ekstasen paa lignende Maade som i Selvbiografien; den hører der hjemme i den femte Bolig.

Beskrivelsen af denne fører Teresa ind paa nogle interessante Bemærkninger. Man mærker, at hendes Opmærksomhed for Nuancer og Overgange er bleven skærpet i Oplevelsernes Skole.

a. Ved sin pludselige Indtræden, saavel som paa sit Højdepunkt, er den ekstatiske Tilstand ganske simpel og enkelt. Sjælen har ingen Følelse og ingen Villie; og den véd ikke, hvad den er opfyldt af, — véd ikke, hvad den elsker. Der kundgør sig en umiddelbar Nærværelse, uden at der ses eller høres noget. Tilstanden er derfor ubeskrivelig. Og dog er den en Tilstand af umiddelbar Vished. Hvis man vil spørge, hvorledes der kan være Vished, naar der hverken ses eller høres noget, er Svaret, at det er en af Almagtens Hemmeligheder. Det er som en Føde, vi mærker i os, uden at vi har spist den. Bagefter, naar den stærkeste Ekstase er forbi, kan der opstaa Visioner og Auditioner, som kan

være Genstand for Beskrivelse. Og senere igen kan man forsøge gennem udtrykkelig Sammenligning at gøre sig Oplevelsen klar.

Den simple Vished om en Nærværelse kan kaldes en Vision, men man maa saa skelne mellem aandelig Vision (vision intellectuelle) (og Audition), som er uden Billeder og uden Ord[*)], og de egentlige Visioner (visions imaginatives) (og Auditioner). Ofte op- *[65]*
staa Hørehallucinationer før Synshallucinationer. Da Teresa spurgte, hvem det var, der kundgjorde sig for hende i en intellektuel Vision (Nærværelseshallucination), gav Jesus sig tilkende ved at tale til hende. Hun havde dog i Forvejen (ved den blotte Nærværelse) været vis paa, at det var ham.

b. De egentlige Visioner (de imaginative), i hvilke der ses eller høres noget, udvikler sig ofte successivt. Saaledes lod Jesus, efter forud at have virket ved sin blotte, ubestemte Tilværelse, hende først se hans Hænder, og derefter hans øvrige Legeme.

Hvad selve disse billedlige Visioner angaar, skelner Teresa mellem saadanne, i hvilke hun saa Jesus selv, og saadanne, i hvilke hun kun saa et Billede af ham. — Denne Forskel synes at svare til den, man har gjort mellem Hallucination og Pseudohallucination. I Pseudohallucinationen staar Genstanden ligesom med symbolsk Karakter, uden direkte Realitet. —

Den successive Opstaaen af Visioner er af stor Interesse, fordi der — som allerede ovenfor bemærket — derved aabnes større Adgang for Forestillinger, Individet tidligere har haft, til at faa Indflydelse paa Indholdet af Visionerne. Derved forstaas, hvorfor Visionerne gennemgaaende stemmer med de Visionæres hele Erfarings- og Forestillingskreds. Allerede hvor der ingen Billedvision er, men hvor, som ved Teresa's »intellektuelle Vision«, den umiddelbare Fornemmelse eller Følelse af en Nærværelse udfylder hele *[66]*
Tilstanden, begynder en Tydning i Form af Genkendelse: Teresa var jo vis paa, at det var Jesus, der var nærværende, skønt hun endnu intet hørte eller saa! — Vi vil siden se et Eksempel paa umiddelbar Fornemmelse eller Følelse af en Nærværelse, der beholder sin ubestemte Form, uden nogen Genkendelse. Det kommer an paa, hvor nær og hvor fast de tydende Forestillinger ligger.

c. Den begejstrede og begejstrende Henrykkelse kan være forbunden med Smerte, fordi den kommer saa overvældende, og fordi den guddommelige Indvirken er som en fortærende Ild. Under selve Husvalelsen kan der lides Smerte — ogsaa fordi Trangen er saa dyb, at den stedse paany gør sig gældende. Engang, da Teresa var sunken hen,

[*)] I et Brev fra 1576 beskriver Teresa vision intellectuelle som Opfattelse af en Nærværelse, uden at noget indre eller ydre Syn er forbundet dermed. Man mærker, paa hvilken Side Genstanden er, tydeligere, end om man saa den. Ogsaa den umiddelbare Genkendelse omtales i dette Brev. *Lettres de Sainte Térèse*[2]. Trad. par Brouix. 1882. I p. 366.

betagen af Savn og Længsel, saa hun ved sin Side en Kerub, der gennemborede hende med en glødende Jernpil, der stødtes gennem hendes Hjerte ned i hendes Indvolde, som syntes at følge med, da Pilen blev dragen ud. »Smerten ved dette Saar var«, siger hun, »saa levende, at den fremkaldte Stønnen; men dette uudsigelige Martyrium lod mig til samme Tid føle den lifligste Fryd, og jeg kunde ikke ønske, at den skulde holde op. Det er ikke en legemlig Lidelse, men helt aandelig, skønt Legemet er med deri.«

Det vilde vistnok være urigtigt at opfatte denne Beskrivelse som Vidnesbyrd om religiøse Ekstasers erotiskseksuelle Udspring. Den Freud'ske Skole kan ikke uden videre tage sig det til Indtægt. Forholdet er snarere det, at den voldsomme Betagethed er ligesom strømmet ud over de centrale Organer og har taget hele Legemet i Beslag, saa at ogsaa »Indvoldene« er komne med. Jeg har i min Psykologi kaldt dette Fænomen Følelsernes Diffusion. I en saadan Diffusion, der kan iagttages ved alle stærke Sindsbevægelser af
[67] inderlig og gennemtrængende Art, ligger en af Grundene til, at det erotisk-seksuelle Sprog ligger saa nær, naar Mystikerne søger Udtryk for deres Oplevelser[*)]. Spørgsmaalet er dog indviklet, og et andet mystisk Fænomen vil i et senere Afsnit give Anledning til at komme tilbage til det.

3. *Teresa og Kirkelæren.*

Kun enkelte Gange antyder Teresa en Forskel mellem Oplevelse og Tydning. Som Regel var der med Henrykkelsen forbundet en umiddelbar Vished, der stod for hende selv bagefter som et Under. Og ligeledes gjorde der sig, selv om intet saaes eller hørtes, en umiddelbar Genkendelse gældende, som nærmere kunde udfoldes og motiveres gennem Auditioner og Visioner. Naar hun kommer til at opkaste Spørgsmaalet om, hvad der rørte sig hos hende i de ekstatiske og visionære Tilstande, var det snarere et psykologisk end et teologisk Problem, hun stillede. Det angik de indre Oplevelser i Sjælen i saadanne Tilstande (les sentiments intérieurs dans cet état), — det, som Sjælen tog sig til, medens de varede (ce que l'âme pouvait faire pendant ce temps). Spørgsmaalet stillede sig for hende, naar hun, efter at Ekstasen var ophørt, og hun havde kommuniceret, beredte sig til at skrive derom. Men hun kunde ikke blive klar derover og erklærede det for en guddommelig Hemmelighed. Især var Oplevelsen af en Nærværelse uden Syn og Hørelse gaadefuld. Men — føjer hun til — noget maa hun dog have kunnet gribe fra disse Tilstande, ellers havde hun end ikke kunnet udtrykke sig om dem ved Hjælp af Sammenligninger.

[*)] Smlgn. *Religionsfilosofi* § 62.

For at udtrykke, hvorledes Sjælen undertiden kan hæve sig over sig selv uden dog at ophøre at være sig selv, siger hun, at det er ligesom en Arneild, der flammende hæ- *[68]*
ver sig i Vejret: jo voldsommere Ilden er, des højere hæver Flammen sig over Arnen, uden dog at ophøre at være Arnens Ild. Dette Billede, der skal anskueliggøre Forholdet mellem »Sjælen« og »Aanden«, bærer, saaledes som det fremkommer i ottende Kapitel af Selvbiografien, Præget af et uvilkaarligt Symbol. Derimod fremtræder en mere vilkaarlig Sammenligning i det Billede, der udføres baade i Bogen om »Sjæleslottet« og i Selvbiografien, med Haven og de forskellige Maader, paa hvilke den kan vandes. Det er en vidt udspunden Allegori. En anden Allegori er den, der er udtrykt i Titelen paa Bogen om »Sjæleslottet«. Sjælens forskellige Udviklingstrin i Retning af Fordybelse i og Enhed med Guddommen sammenlignes med de forskellige Boliger i Slottet. Der skelnes mellem syv saadanne Boliger, og der kan raade Fred og dyb Stemning i et Værelse, skønt der høres Støj og Uro fra et andet.

Som Allegorien forholder sig til Symbolet, den vilkaarlige Sammenligning til den uvilkaarlige, saaledes forholder — naar hun saa at sige gaar over fra Psykologien til Teologien — den bevidste teologiske Tydning af Oplevelserne sig til den umiddelbare Forvisning om guddommelige Væseners Nærværelse eller Aabenbarelse i Ekstasen. Skønt hun ydmygt indrømmer, at hun ikke er Teolog, er hun dog overbevist om, at hun i nogle af sine Visioner har skuet Treenighedens Hemmelighed — og det netop saaledes, som den atanasianske Bekendelse fremsætter den! Alt stod klart og anskueligt for hende. Jesus viste hende, hvorledes én Gud kan fremtræde i tre Personer. Men hun var (desværre) ikke istand til bagefter at give en nærmere Forklaring af, hvad hun havde skuet. Den højere Oplysning, der i saadanne Tilfælde blev hende tildel, kommer undertiden gennem Ord, hun hører, men undertiden ogsaa »paa en ubegribelig Maade, der *[69]*
uden Ord gav hende en endnu klarere Forstaaelse end den, mange Lærde i Forening vilde have formaaet at bibringe hende«. Saaledes saa hun i en Vision, hvorledes alle Ting er i Gud; men hun kan ikke beskrive, hvorledes dette blev vist hende. »Jeg saa dem ikke i deres særegne Skikkelser, og dog var det Syn, jeg havde, af en overordentlig Klarhed.«

Naar hun teologiserede med fuld Bevidsthed, drog hun undertiden Slutninger af sine Oplevelser, der forargede hendes Skriftefædre. At Gud er nærværende i alle Væsener, blev hende klart derved, at hun i »Enhedsbønnen« opdagede Guds Nærværelse i hendes Sjæl. »Nogle Folk, som ikke var lærde«, sagde til hende, at Gud kun gennem Naaden bliver nærværende i os; men en lærd Dominikaner forklarede hende, at Gud i Virkeligheden var nærværende i alle Ting, hvad der var hende en stor Trøst. — Den »lærde Dominikaner« Mester Eckehart havde ogsaa denne Tro, der hos ham hang nøje sam-

men med meget kætterske Anskuelser (se ovenfor p. 53), som sikkert vilde have vakt Teresa's Forargelse.

Teresa følte sig, som man ser, sikker i sin Sag, men det var hende dog en Trang at faa en kirkelig Bekræftelse paa sine Tydninger. Ved dette dobbelte Forhold til religiøs Autoritet bestemtes særlig Forholdet til hendes Skriftefædre, der allerede er berørt ovenfor, men fortjener en nærmere Udredning.

I 20 Aar havde hun, siger hun, forgæves søgt en Skriftefader, der forstod hende. En Skriftefader skal have en god Dømmekraft, personlig Erfaring og grundig Lærdom. Der er stor Fare ved at blive ledet af en Mand, der er ukyndig i Kirkelæren. Hellere opgive den aandelige Bøn end fra Begyndelsen af komme paa Afveje! Men de Skriftefædre,
[70] der vel har teologisk Lærdom, men ikke kender de indre Oplevelser, er tilbøjelige til at mene, at Ekstaser og Visioner stammer fra Djævelen. Teresa selv blev en Tidlang af alle, med Undtagelse af hendes jesuitiske Skriftefader, betragtet som et Offer for Djævelens Indskydelser. Man raadede Skriftefaderen til at have Mistro til hende, saa hun frygtede, at hun tilsidst ingen Skriftefader vilde kunne faa. Skriftefædre maa være ydmyge, ikke bilde sig ind at forstaa, hvad der nu engang er en lukket Verden for dem. Teresa har den største Medlidenhed med ekstatiske Sjæle, der lider under ukyndige Skriftefædre, som ikke forstaar dem. Og hun klager over, at naar man beretter om Visioner, Djævelen har indskudt, har Skriftefædrene ingen Tvivl, hvorimod de straks er betænkelige, naar man beretter om Visioner, der har Gud til Ophav. (Fondation de Medine des Champs. chap. 8). Hun blev ofte truet med Inkvisitionen paa Grund af sine Visioner.

Saavidt man kan se af Teresas Fremstillinger, stammede Skriftefædrenes Betænkeligheder ikke fra Indholdet af hendes Visioner. Hun var ogsaa for katolsk præget og sindet fra Barndommen af til at indlade sig paa Kætterier. Hun siger om sig selv: »Hun er saa urokkelig knyttet til Trosbekendelsen, at alle tænkelige Aabenbaringer, selv om de viste hende Himlene aabne, ikke vilde rokke hendes Tro, end ikke paa den mindste af de Artikler, Kirken lærer. Dersom det sker, at Sjælen vakler i sin Tro angaaende en kirkelig Lære, eller dersom den blot et lille Øjeblik stanser ved den Tanke, at naar Gud har sagt noget til den, saa kan dette være lige saa sandt, som det, han har sagt Helgenerne, — saa vilde denne Vaklen eller denne Tanke stamme fra Djævelen… Naar et Menneske ikke finder denne mandige Styrke i sin Tro, og naar de fromme Stemningers Inderlighed
[71] og de Visioner, der bliver det tildel, ikke bidrager til at styrke Troen, saa maa det ikke betragte dem som tilforladelige… Jeg ser klart, og jeg véd af Erfaring, at man ikke bør være sikker paa, at noget stammer fra Guds Aand, uden forsaavidt det stemmer med den hellige Skrift. Var der den mindste Afvigelse, vilde jeg tro, at Visionerne stammede

fra Løgnens Fader.« (Selvbiografi. Kap. 25)[*)].

Betænkelighederne maa have skrevet sig fra, at hun overhovedet havde anden Adgang til at komme i Forhold til Gud end gennem Kirke, Præster og Sakramenterne. Hun er ogsaa selv undertiden betænkelig ved det umiddelbare Forhold, der er blevet hende tildel. Fra et kirkeligt Synspunkt ligger der en Fare i ethvert saadant umiddelbart Forhold, i hvilket Individet bliver uafhængigt af Overlevering og Kultus. Denne Fare søgte Kirken at afværge ved sin Fordømmelse af to saa fremragende Mystikere som Eckehart og Suso; men hos dem var det jo heller ikke blot Kilden, men selve Indholdet, der østes af Kilden, man vilde tillivs. Hos en Mystiker i det tyvende Aarhundrede vil vi se Modsætningen mellem Oplevelse og Overlevering træde meget skarpt frem. —

En Tvivl om den objektive, reale Karakter af, hvad der rørte sig i Ekstasen og kundgjordes i Visionerne, spores ikke hos Teresa, ligesaa lidt som hos hendes betænkelige Skriftefædre. Den Mulighed, at de store Oplevelser blot skulde skyldes hendes egen Indbildning, afvises straks, dels paa Grund af den Modstand, Sindet prøver at gøre mod at *[72]* hengive sig til dem, dels endelig paa Grund af deres Virkninger til at skaffe Sjælen Fred og vække Trang til Kærlighedsgerninger. Der gør sig intet Enten—Eller mellem Indbildning og Virkelighed gældende, men derimod et Enten—Eller mellem to Virkeligheder, en, der udspringer fra Gud, og en anden, der udspringer fra Djævelen. Kriteriet til Afgørelse mellem disse to Ophav var for Teresa de Virkninger, de store Oplevelser førte til: Glæde, Mod, Afsky fra Verden, Følelse af egen Intethed. Teresa staar her paa samme Stade som den gamle Kirke (se ovenfor p. 42).

4. *Selvbiografi og Systematik.*

Hidtil har vi i denne Fremstilling kunnet benytte Selvbiografien og »Sjæleslottet« Side om Side. Men paa det Punkt, hvortil vi nu er naaede, gør der sig en Forskel gældende mellem den biografiske og den systematiske Fremstilling.

I Selvbiografien fortæller Teresa, hvorledes der efter de høje Oplevelser, hun har beskrevet, er opstaaet en usigelig smertelig Lidelse, som hun ikke kan frigøre sig for, og som hun har stor Vanskelighed ved at beskrive. Hun tilføjer: »Det er denne Tilstand af usigelig Lidelse, hvori jeg nu befinder mig. Den ligger altsaa efter den Periode, da jeg, trofast i Bønnen, modtog saa store Glæder og Naadesbevisninger af Herren. Af og til

[*)] Teresa havde undertiden Visioner af Djævelen, i nogle Tilfælde »intellektuel Vision«, i andre Tilfælde »imaginativ Vision«; desuden havde hun Anfald af Tomhed, Frivolitet og Ligegyldighed, som hun var vis paa, direkte vaktes af Djævelen. Ogsaa Helvede viste sig undertiden for hende, ganske stemmende med de Beretninger, hun havde læst og hørt om det. Ja, hun saa i en saadan Vision endog den Plads i Helvede, der stod beredt til hende, hvis hun ikke skulde blive frelst! (Vie de Sainte Térèse. Chap. 30—31).

er han saa naadig at ødsle saadanne paa mig; men min Sjæls sædvanligste Tilstand er at føle sig knuget af den Smerte, jeg nu skal tale om.« Den Beskrivelse som nu følger, støtter sig først til en Sammenligning med den Smerte, der — paa Grund af Sjælens uendelige Trang og ringe Evne — føltes midt under selve Henrykkelsen. Forskellen er, at nu føler Sjælen sig forladt — »som den ensomme Spurv paa Taget«. Gud synes at
[73] være langt borte. Og bliver der Sjælen et Glimt tildel af Herligheden, saa virker det kun til, at Forladtheden føles saa meget des stærkere. Sjælen spørger sig selv: Hvor er nu din Gud? (Selvbiografien Kap. 20—21).

Denne Skildring svarer til, hvad der i »Sjæleslottet« anføres som karakteristisk for den sjette Bolig. Opholdet her betyder en Tilstand af store Lidelser. Udefra møder Miskendelsen, og Gud er fjern. Og Smerten ved at være skilt fra Gud er des større, jo herligere Visionerne var i fordums Tid. Hvad er der da at gøre? Fremtvinge de høje Oplevelser kan man ikke, og derfor bør man i de mørke Tider fordybe sig i Betragtninger af Jesu Menneskelighed, af Madonna og Helgenerne, — Betragtninger, man ikke skal kaste Vrag paa, fordi de ikke naa op til Kontemplationens Højder. Vi er nu engang ikke Engle, i hvem Kærligheden aldrig slukkes! — Der hører stort Mod til at udholde en saadan Tilstand.

I »Sjæleslottet« er dette Stadium, der i Selvbiografien er det afsluttende, Indledning til et sidste Stadium, den syvende Bolig, om hvilken Intet meldes i Selvbiografien, der jo ogsaa er 15 Aar ældre end det mere systematiske Værk.

To Ting siges at være karakteristiske for Opholdet i den syvende Bolig, nemlig for det første en inderligere Fordybelse i de religiøse Forestillinger, ikke længere blot Forstaaelse, men aandelig Skuen af Mysteriet, — og for det andet en større Kontinuitet mellem de forskellige Tilstande, der i den sjette Bolig stod i saa pinlig Modsætning til hverandre; Ekstase og Aandsflugt er sjeldne, men den aandelige Udtørrethed er forbi; naar Gud undertiden overlader Sjælen til den selv, er det kun, for at den saa meget mere skal skønne paa, hvad det betyder at være i Samfund med Gud. —

[74] Af disse to Ejendommeligheder er det nu kun den sidste, der er afgørende. Ti, som ovenfor (p. 68) omtalt, kunde Teresa allerede paa tidligere Stadier — 15 Aar før Affattelsen af »Sjæleslottet« — i ét Syn opfatte Treenighedens Hemmelighed. I et Brev fra Aarene 1560—1562 (de samme Aar, i hvilke det første Udkast til Selvbiografien udarbejdedes) meddeler Teresa sin Skriftefader en imaginativ Vision af Treenigheden, som stemmer med, hvad hun havde hørt lærde Mænd sige. Og denne Vision er aabenbart den samme som den, der berettes i sidste Kapitel af Selvbiografien, og som den, hvis

Virkninger paa Sindet beskrives ved »Sjæleslottet«s syvende Bolig[*)]. Det er derfor ikke rigtigt, naar man har ment, at Teresa først i den sidste Periode af sit Liv har formaaet at forene Bibelens og den mystiske Oplevelses Gud. Denne Evne har hun — hvad hele den foregaaende Fremstilling viser — allerede tidligere besiddet, og paa intet af sine Stadier har hun haft den mindste Tvivl om Kirkelærens Sandhed, saa imprægneret som hun fra først til sidst har været af Katolicismens Aand.

Beskrivelsen af den syvende Bolig i »Sjæleslottet« angaar altsaa ikke et Stadium, paa hvilket der opnaaedes Intuitioner, der ikke tidligere skulde have været mulige. Derimod gengiver den en Periode, hvor de store Modsætninger paa det indre Livs Omraade var faldne bort og afløste af en Kontinuitet, indenfor hvilken der vel kunde fremkomme Stigen og Falden, men hvor dog Billedet med den ensomme Spurv paa Taget ikke paa noget Punkt kom til at gælde. Der forekommer ikke mere de overvældende Ekstaser, heller ikke den smertelige Længsel, den brændende Tørst efter at føle sig Et med Gud. Der raadede gennemgaaende en Ligevægt, — en Ligevægt, som Afbrydelserne lærte at skønne saa meget des mere paa. Dette Karaktermærke skiller den sidste af de Tilstande, *[75]* der beskrives i »Sjæleslottet«, fra den Tilstand, med hvilken Selvbiografien slutter.

I en interessant Diskussion om Teresa's Mystik i det franske filosofiske Selskab hævdede Delacroix, at Ekstasen ikke betegner Højdepunktet i Teresa's mystiske Liv, men at det maa søges i »Sjæleslottet«s syvende Bolig, hvor Modsætningerne overvindes, og hvor en rolig og kontinuerlig Harmoni raader, — en Syntese eller Systematisering af tidligere Perioders Modsætninger. »Vi ser,« siger han[*)], »den hellige Teresa naa til den syvende Bolig, denne sidste og definitive Tilstand, en Syntese af de foregaaende. Den er Ækvivalent til Ekstasen, idet den over hele Sjælen og over hele Livet udbreder det, som Ekstasen havde samlet i et evigt Øjeblik, der saa at sige levedes højt over Livet. Den syvende Bolig er Livets Apoteose.« — En lignende Opfattelse er fra katolsk Side gjort gældende af Abbé Pacheu i en Bog, i hvilken han søger at forene psykologisk Metode øg skolastisk Teologi i sin Teori om Mystiken. Forskellen mellem Pacheu og Delacroix er den, at medens Delacroix vil gennemføre en rent psykologisk Metode paa alle Punkter, hævder Pacheu, at hvor de naturlige Aarsager ikke slaar til, maa der appelleres til Guds Indgriben, saa at den psykologiske Mekanisme bliver et Instrument, paa hvilket Gud spiller, — og han gør meget hurtig Overgangen fra Instrumentet til den guddommelige Organist. Men deri er Pacheu enig med Delacroix, at Ekstasen ikke er Højdepunktet i Udviklingen af Teresa's Mystik; Højdepunktet er en Skuen, som medfører Fred i Sindet,

[*)] *Lettres de Sainte Térèse.* I p. 37 ff. (med Udgiverens Noter).

[*)] *Bulletin de la Société Française de Philosophie.* 26. Oktober 1905. (Le développement des états mystiques chez Sainte Térèse).

[76] idet de mystiske Oplevelser og den teologiske Lære smelter sammen i en Slags Krystallisation[*]. Men for at begrunde denne Teori maa den katolske Forfatter gøre Vold paa Psykologien. Han paastaar nemlig, at der er en Erindringssammenhæng mellem Ekstasen og den senere Besindelse, der fører til Tydning; derved skal Ekstase være forskellig fra Hypnose. Naar man er kommen til sig selv efter Ekstasen, skal Mystikeren, mener Pacheu, have en fuldkommen Viden af, hvad der er gaaet for sig[**]. Men at dette altid skulde være muligt, strider mod de udtrykkelige Vidnesbyrd af Paulus, Plotinos, Suso og Teresa. Ekstasen udelukker paa sit Højdepunkt enhver Tydning, ogsaa enhver egentlig Skuen. Som vi har set, er Teresa henvist til uvilkaarlige og vilkaarlige Sammenligninger, til Symboler og Allegorier for at udtrykke, hvad hun har oplevet. Og selv de imaginative Visioner udfolder sig i Regelen successivt, saa at der bliver Mulighed for tidligere vundne Forestillingers uvilkaarlige Indflydelse. Endelig er Teresa, ligesom Suso, meget omhyggelig for at udelukke alle ikke-ortodoxe Elementer fra den Tydning, hun fastholder. Der foregaar her et kritisk Arbejde, der ikke bygger paa Analyse af selve Oplevelserne, men skal sikre Overensstemmelsen med Overleveringen. —

For at vende tilbage til Teresa selv, saa staar utvivlsomt Ekstaserne for hende som de højeste Tilstande, og hun jubler over den Herlighed, der i dem er bleven hende tildel, saa lidet hun end kan tydeliggøre den for andre. Med Vemod erkender hun i Selvbiografien, at deres Tid er forbi, og at hun nu lever i Længselens og de aandelige Svingningers Tid — svarende til, hvad hun 15 Aar efter kalder at leve i den sjette Bolig. Alligevel er Skil-
[77] dringen af Livet i den syvende Bolig i »Sjæleslottet« næppe en ren Konstruktion. Den hviler paa den Kendsgerning, at Teresa har forsonet sig med, at de store Oplevelsers, de mægtige Syners Tid er forbi, og at hun nu paaskønner den Harmoni og Kontinuitet, som hendes Liv har vundet paa hendes gamle Dage. Om der, som Delacroix paastaar, er Ækvivalens mellem Ekstasernes mægtige momentane Bevægelse og den senere Tilstands dæmpede Harmoni, er et meget vanskeligt Spørgsmaal at afgøre. Det er i Grunden det samme Problem som det, hvorvidt der i Sindelagets Form kan komme fuld Erstatning for, hvad der oplevedes i Sindsbevægelsens Form. I min Psykologi har jeg drøftet dette Problem. Men hvad Teresa angaar, saa hævder hun ikke nogen Ækvivalens her. Hun anstiller ingen Sammenligning mellem det Stade, paa hvilket hun skrev Selvbiografien, og det, paa hvilket hun forfattede »Sjæleslottet«. Ellers kunde det ikke være undgaaet hende, at hun allerede i, hvad der svarede til den femte Bolig havde kunnet skue de teologiske Mysterier i fuld Klarhed, saa det ikke var nogen Ejendommelighed for

[*] *L'expérience mystique et l'activité subconsciente.* (1911). p. 76.

[**] Après être revenu à soi ou sait parfaitement ce qui c'est passé. *L'expérience mystique et l'activité subconsciente.* p. 142. cfr. p. 176.

»den syvende Bolig«. Hun siger selv flere Gange, at naar praktiske Hverv havde afbrudt hendes Fremstilling, læser hun ikke det foregaaende igennem, før hun fortsætter.

I et Brev fra Maj 1884 (Aaret før hendes Død) gør hun Rede for sin aandelige Tilstand. Denne Beskrivelse svarer til Skildringen af »den syvende Bolig«, som hun forfattede fire Aar forud. Der er dog et vist Vemod tilstede, og Modsætningen til de foregaaende Perioder betones meget stærkere end i »Sjæleslottet«. Hun føler sig nu i Sikkerhed og har ikke mere Trang til stærke legemlige Spægelser. Imaginative Visioner er hørte op, medens intellektuelle Visioner stadig kan komme; Treenigheden bor til Stadighed i hendes Sjæl. Saadanne flammende Bevægelser, som hun tidligere kunde stedes i opstod nu ikke, *[78]* men heller ikke saa stærke Smerter. Det er en rolig og forsonet Alderdomsstemning, der her raader, — men ingen »højere Enhed«, ingen Ækvivalens i Forhold til, hvad de store Oplevelsers Tid havde bragt. Og at det er »den syvende Bolig«, hun nu mener at leve i, fremgaar af et Brev fra November s. A. Hun beder her en Veninde læse Kapitlet om »den syvende Bolig« for Pater Rodrigo og sige ham, at »den, han véd nok«, er naat til den beskrevne Tilstand og nyder den fuldkomne Ro og Fred, hvorom der tales i det nævnte Afsnit[*]. —

Ak, Alderdommen kan bringe sin Fred og sin Resignation; men den bringer ikke altid, vel endog meget sjælden, fuld Erstatning for, hvad der i sin Tid rørte sig mægtig i os. Selv om der med dette kraftigere Liv ogsaa fulgte Uro, Tvivl og Spænding, saa var dog ogsaa dette Vidnesbyrd om Livets Kraft. Hvor man tror at have faaet fuld Ækvivalens, end sige at have naat en højere Enhed, beror det ofte paa en Illusion. — Dog havde den hellige Teresa en lykkeligere Alderdom end de to danske Præster, der paa deres gamle Dage bekendte deres Fattigdom for hinanden[**].

Den Tid, hvor Livet rører sig kraftig, og hvor det egentlige Arbejde gøres, skal have sin Ret, og beholde den. —

Sammenligner man Teresa med Middelalderens Mystikere, faar man Indtrykket af større psykologisk Evne ved Beskrivelsen af de mystiske Oplevelser i deres successive Udvikling, mere rent historisk i Selvbiografien, mere systematisk og paavirket af Alderdommens Ro i andre Skrifter (især »Sjæleslottet«). Derved er det for en undersøgende *[79]* Betragtning lettere at opdage Forholdet mellem Oplevelse og Tydning. Hos hende selv er naturligvis dette Forhold ikke kommet til klar Bevidsthed, dertil er hun fra først af for indlevet i den kirkelige Overlevering, skønt hendes Selvstændighed viser sig i den kritiske Holdning overfor Skriftefædrene. Selv ved de mest ubestemte, uartikulerede og usædvanlige Tilstande optræder umiddelbar Genkendelse og tillidsfuld Forklaring. Hos

[*] *Lettres de Sainte-Térèse.* III p. 367.
[**] Se nedenfor min lille Studie *To Præster.*

moderne Mystikere var det at formode, at det paa dette Punkt vilde stille sig anderledes, og der foreligger et højst interessant Eksempel paa, at det ogsaa er Tilfældet.

[80]

IV.
EN MODERNE MYSTIKER

1. *Psykologi og Mystik.*

Den udmærkede Psykolog Théodore Flournoy i Genève, som vi allerede ovenfor (p. 32f) har haft Lejlighed til at omtale, fik i December 1910 Besøg af Forstanderinden for et i ortodox protestantisk Aand ledet Opdragelsesinstitut for unge Piger, Mlle Cécile Vé, som han kalder hende i sin Beretning[*]. Hun kom for at spørge ham tilraads om sin hele psykiske Tilstand. Denne var en egen Art Dobbeltbevidsthed. Hun følte sig delt mellem to Jeger. Det ene var sanselig-lidenskabeligt og ytrede sig i stærke erotiske Impulser, der antog en dæmonisk Karakter og gjorde hendes Nætter urolige og pinlige. Det andet fremtraadte i hendes Stræben efter at arbejde i sin Lærervirksomhed, besjælet af positiv-religiøse Forestillinger, saaledes som de raadede i den Kreds, indenfor hvilken hun virkede. Hendes Tilstand faldt dog hverken ind under egentlig Dobbeltbevisthed,
[81] hverken den simultane eller den successive, ti hun oplevede begge Tilstande som sine egne, og hendes to »Jeger« havde gensidig Bevidsthed om hinanden. Spaltningen var ikke fuldstændig, og den blev netop derved saa meget des pinligere. »Je suis à la fois A et B, et l'une aussi sincèrement que l'autre.«

De to »Jeger« viser tilbage til de Modsætninger, mellem hvilke hun havde været omtumlet i sit tidligere Liv. Hun var 47 Aar, da hun henvente sig til Flournoy. 18 Aar gammel var hun pludselig bleven reven ud af sin barnlige Enfoldighed om seksuelle Forhold gennem brutal Voldtægt. Denne Episode kunde hun aldrig glemme. Erindringsbilledet dukkede atter og atter op med en Blanding af Rædsel, Afsky og Vellyst. Senere havde hun følt Tilbøjelighed for en gift Mand, men havde brudt med ham. Forholdet synes at have haft en legende og letfærdig Karakter. Men dette, at hun ikke havde faaet Tilfredsstillelse for sin erotiske Trang, og ikke mindst for sin Trang til at opleve Moderforholdet, fremkaldte voldsomme Kriser hos hende, i hvilke hun syntes, at dæmoniske

[*] *Une Mystique Moderne.* Dcouments pour la Psychologie religieuse. (Archives de Psychologie. Ed. Flournoy et Claparède. Tome XV. Mai 1915.) — Det er Cécile's egne Oplevelser og Meddelelser, der her foreligger, for største Delen fra Tiden, før hun vidste, at Flournoy tænkte paa at udgive dem. Jeg har i det følgende paa Grundlag af dem forsøgt en Karakteristik af hendes mærkelige Oplevelser og sammenligner den senere med den Opfattelse, Flournoy har gjort gældende.

Kræfter overvældede hende. Hvad hun oplevede, betegnede hun selv som »natlige genitale Hallucinationer«, »Mareridt«, »Halvsonnambulismer«, »Besættelse af en lavere Personlighed«. Flournoy siger med Rette, at hvis hun havde levet i tidligere Tider, vilde hun være bleven betragtet som besat. Den »Halvsonnambulisme«, hvoraf hun led, kom til at staa i et saa meget grellere og mere afskrækkende Lys for hende, som hendes Religiøsitet, efter hendes Hjemkomst fra et Ophold i Udlandet, havde lagt sig til Hvile i den ortodoxe Protestantismes Overleveringer. I Tilslutning til dem virkede hun med Alvor og Energi som Leder og Lærerinde ved et Institut for unge Piger. Modsætningen mellem, hvad der rørte sig hos hende i »Besathedens« Tider, og hvad der baade var hendes *[82]* personlige Tro og besjælede hendes Undervisningsarbejde, blev hende tilsidst utaalelig.

Det er betegnende, at hun gik til en Psykolog og ikke til en Præst. Hun havde ikke blot psykologisk Sans, men var heller ikke ubekendt med moderne Psykologi. Hun saa idethele paa Forhaand anderledes paa sine Oplevelser, end hun vilde have gjort, hvis hun havde levet i tidligere Tider eller var mødt med andre Forudsætninger. Hun blev ikke skuffet ved at henvende sig til Flournoy. Han forestillede hende ikke blot, at selv meget troende Mennesker ikke slap for Anfægtelser, og at selv Paulus af egen Erfaring kendte en »Satans Engel«, men han indskærpede ogsaa, at seksuelle Synder ikke er af saa væsentlig Betydning som Synd mod Retfærhed og Kærlighed. Og især udviklede han for hende, at Kønsdriften har saa dyb en Grund i alt Levendes Natur, at den stedse paany rejser sig mod de Skranker, det sociale Liv sætter for den, medens den paa den anden Side hænger saa nøje sammen med Energi i Livsførelsen, at dens Udryddelse ikke vilde medføre Renhed, men Sløvhed. Endelig raadede han hende til nøjagtig Iagttagelse og Undersøgelse af sine Tilstande, idet Studiet af vore urolige og ubændige Tilstande ofte er det bedste Middel til at forminske deres Indflydelse. Disse Belæringer supplerede han med klog Benyttelse af Hypnose til at befæste Indsigten og styrke Villien til at anvende den. — Flournoy's Maade til at tage hele denne Sag paa minder i høj Grad om de Midler, Spinoza, (Ethica V. 1—20) anviser overfor »Affekterne« (remedia affectuum). Cécile har selv udtalt, hvor velgørende Anlæggelsen af det psykologiske Synspunkt var for hende. Det befriede hende fra de mange Selvanklager og fra »protestantiske Skrupler«. »Min *[83]* virkelige guddommelige Inspiration«, siger hun, »kom til mig den Dag, da jeg bestemte mig til at betragte hele den endeløse Kamp fra et medicinsk Synspunkt, og da psykologiske Forklaringer bragte mig flot (m'ont mise au large), idet de i høj Grad lettede min moralske Ansvarlighed… De sygelige Tilstande kan og bør jeg kæmpe imod, men de angriber ikke min moralske Renhed«. »Det, at jeg er bragt flot, straaler ud i hele mit Liv. Hvis jeg i en vis Forstand er bleven mere overbærende overfor mig selv, saa kan

jeg sige, at jeg ogsaa er bleven det overfor andre, og at jeg formaar at elske dem paa en bedre Maade«. —

Kampen var dog ikke forbi. Men godt halvandet Aar efter, at hun havde henvendt sig til Flournoy, fik hun en indre Hjælp, der gjorde, at hun kunde undvære Hypnosen. Naar de halvsonnambule Oplevelser, som hun kaldte dæmoniske, havde en Tendens til at personificere sig som uhyggelige Væsener, saa optraadte der nu som Modvægt ogsaa en begyndende Personification af de modstaaende Tendenser i hendes Natur. Hun havde ofte en ubestemt Fornemmelse af en usynlig Vens Nærværelse. Alt hvad der foregik hos hende og pinte hende, kunde hun betro ham. Synsfornemmelser var der ikke forbundet med den »Nærværelse«, hun mærkede. Og naar »Vennen« talte, kunde hun ikke afgøre, om Ordene klang i hendes Indre eller kom til hende udefra. En af disse Oplevelser beskriver hun saaledes: »Jeg mærkede, at han kom fra den anden Kant af Værelset og nærmede sig min Seng, saa at jeg havde Fornemmelsen af, at jeg kunde naa ham, naar jeg udstrakte min Arm. Men den materielle Fornemmelse spillede den mindste Rolle ved denne Aabenbaring (apparition); det herskende Indtryk var det af venlig Nærværelse,
[84] og Nærværelse af noget, som var mægtigere end jeg selv. Hele mit Liv igennem har jeg følt en stærk Trang til at støttes, til at være beskyttet, ja, til at lyde en Villie, der er stærkere end min egen. Og det er denne saa ofte følte Trang, der nu har personificeret sig«. Undertiden kunde den usynlige Gæst minde hende om hendes Fader, som hun i høj Grad havde set op til og i høj Grad savnede. Maaske ogsaa hendes Hypnotisør og psykologiske Skriftefader har afgivet Elementer til Skikkelsen.

Naar hun talte til »Vennen«, fik hun ikke altid Svar; men hun kunde mærke, om han billigede eller misbilligede, hvad hun sagde. Naar han svarede, kom Svaret langsomt, automatisk, og Indholdet var kun, hvad hun ofte selv havde tænkt paa, men ikke tænkte paa i Øjeblikket. Et Digt, hun havde lært i sin Ungdom og holdt meget af, men af hvilket hun kun kunde huske det første Vers, reciterede han for hende næsten fuldstændig.

Fænomenet havde udviklet sig gradvis, ligesom det efter Flournoy's Erfaring ofte sker hos Sonnambuler. Cécile kunde ikke angive nogen bestemt Datum for dets første Indtræden, men hun kunde genkende det, naar det kom, allerede før det havde antaget en bestemtere Skikkelse. Undertiden kunde hun mærke Gæsten, før han virkelig kom; det syntes hende da, som om der hinsides Tærskelen til hendes Bevidsthed var noget, der ikke kunde trænge ind, fordi hvert af hendes Øjeblikke var optaget af hendes Arbejde eller dets Forberedelse. Hun kunde da prøve paa at skaffe Plads til den skjulte Erfaring (l'expérience latente), omtrent som man prøver paa at fremkalde noget i sin Erindring, der er flygtet bort. —

Den Bevidsthed om en Nærværelse, Cécile her beskriver, kender vi allerede fra Teresa. Den er, hvad den spanske Nonne har kaldt intellektuel Vision (i Modsætning til imaginativ Vision). Det er et Fænomen, som er vel kendt, ogsaa udenfor det religiøse *[85]* Livs Psykologi. Og ligeledes foreligger der Eksempler udenfor denne Gren af Psykologi paa, at Nærværelsesfornemmelse gaar over til visuel Hallucination, ligesom det ovenfor viste sig hos Teresa[*)]. Selve Nærværelsesfornemmelsen beskriver Flournoy som en Hallucination paa Livsfornemmelsernes Omraade (hallucination cénéstétique), i Regelen forbunden med organisk Velbefindende (Eufori), Ro og Hvile, og undertiden forbunden med Muskelsøvn (engourdissement musculaire) og med kolde Ben og Arme, — Symptoner, han ofte har fundet ved Undersøgelse af Sonnambuler (Medier).

Hos Cécile udviklede Nærværelseshallucinationen sig ikke videre, som hos Teresa. Hun kom aldrig til at se sin Ven. I det højeste havde hun, hvad hun selv kalder en Berøringsillusion, foruden Nærværelsesfornemmelserne, men saaledes, at hun var fuldstændig klar over, at intet berørte hende. Hun tilføjer, at alligevel var Overbevisningen om en Nærværelse utvivlsom; hun vidste, naar »Vennen« kom, og naar han gik, og Besøget fremkaldte stedse en Følelse af moralsk Hjælp, af Ro og af Renhed. Hun vil nødig indrømme, at »Vennen« kun skulde være et Produkt af hendes Indbildningskraft, og støtter sig til, at hun ikke er Herre over hans Kommen og Gaaen. Men hun er klar over, at det er en dyb Trang i hendes Væsen, der her finder Udtryk og Tilfredsstillelse. Hun vilde ønske, at hun ikke var saa sikker paa, at der kun forelaa en Fordobling af noget i hendes egen Personlighed — ligesom andre Elementer i hendes Natur tenderede til Personifikation gennem seksuelle Hallucinationer. Hun vilde, mener hun, tage Fænomenet med større Alvor, naar hun ikke var saa vis paa dets mystiske Udspring; nu ser hun *[86]* altfor tydelig de Traade, ved hvilke Dukken ledes (je vois trop les ficelles).

Den betydningsfuldeste Virkning af »Vennen«s Besøg er ifølge Cécile den, at der kommer Sammenhæng i hendes splittede Væsen. Skønt hans Besøg er en Illusion, hjælper de hende dog fremad; hun mener at kunne konstatere større Enhed i sin Natur (plus d'unification)[*)]. Denne Enhed kunde hos hende arbejde sig frem med større Lethed, end hvis hun havde lidt af egentlig Dobbeltbevidsthed. Det var ikke nødvendigt (som hos Morton Prince's Patient B A C) at fremelske en ny Personlighed, der kunde fortrænge begge de to stridende Jeger. Det Jeg, der hos hende rørte sig i begge de modsatte Tilstande, blev ved »Vennen«s Hjælp klaret og styrket.

[*)] Smlg. *William James*: *Varieties of Religious Experience*. Chap. 3.

[*)] Smlgn. hermed *Hannah Joël*'s Beskrivelse af, hvorledes Overgangen for hendes Vedkommende fra sjælesyg til sjælesund Tilstand erfaredes som en Kamp for Enhed og Sammenhæng. (Se mine *Mindre Arbejder*. III. p. 81.)

Det er sandsynligvis en Reaktion mod den dæmoniske Side i hendes Natur, der arbejder sig frem i »Vennen«. Det er hendes Idealer fra forskellige Tider og paa forskellige Omraader, der her danner et ejendommeligt Kompleks. Cécile ser, trods sin stærke Betagethed og trods den Fred, hun skylder Fænomenet, rent psykologisk paa det. »Vennen« identificeres hverken med Jesus eller med nogen anden bibelsk Personlighed, heller ikke med hendes afdøde Fader eller med hendes psykologiske Skriftefader. Hun mener ikke, som en Spiritist vilde, at have Besøg af en Afdøds Aand. Hun frygter ikke, at Fænomenet ved en rent psykologisk Tydning skulde miste sin Værdi for hende.

2. *En moderne Mystikers Ekstaser.*

Efter at Cécile et halvt Aar igennem havde haft sit aandelige Tilhold hos »Vennen«,
[87] blev der hende en ny Art Oplevelse tildel gennem ekstatiske Tilstande. Medens hun ved »Vennen«s Aabenbarelser havde haft et sanseligt Grundlag i Nærværelseshallucinationen, faldt i Ekstasen ethvert saadant Grundlag bort. Der var intet at beskrive. I hendes Beretninger betegnes derfor de Øjeblikke, i hvilke Ekstasen indtræder, kun ved Tankestreger. Medens Teresa's højeste Tilstande (se ovenfor p. 64) var Nærværelseshallucinationer, har Cécile kendt Tilstande, som var endnu mere ubestemte. Teresa kunde straks genkende, hvad der var nærværende for hende, og til den blotte Nærværelsesvision (den »intellektuelle Vision«) sluttede sig snart andre Visioner (»imaginative«), der gjorde udførligere Beskrivelse mulig. Hvad der stod saa gaadefuldt for Teresa, var blot Sjælens egen Tilstand under Visionerne; det er for denne Tilstand, at hun leder efter Symboler og Allegorier.

Ligesom for Teresa Nærværelsesvisionen kunde gaa kontinuerlig over til imaginativ Vision, saaledes hævder Cécile, at der — saa forskellige end Oplevelserne med »Vennen« syntes at være fra de ekstatiske Oplevelser — var en kontinuerlig Overgang mellem dem. Overgangen foregik gennem Tilbagetrængen af den Tendens til Personifikation, som ytrede sig i »Vennen«; den satte en Grænse, som der var Trang til at overskride. Med »Vennen« kunde hun endnu tale; men hun mærkede en dybere Trang, en Trang til noget, der kunde faa alt til at tie i hende. Deraf udsprang, hvad hun kaldte den guddommelige Oplevelse (l'expérienec divine).

Gjorde Forskellen mellem Oplevelse og Tydning sig allerede gældende hos Cécile ved »Vennen«s Aabenbarelser, maatte den — for hendes intellektuelle Redelighed og psykologiske Blik — gøre sig endnu mere gældende overfor de ekstatiske Oplevelser, der slet ingen egentlige Erindringer efterlod.

[88]

I de Beretninger, Cécile sendte sin psykologiske Skriftefader, optræder Ekstaserne som Lakuner. Kun de foregaaende og de efterfølgende Tilstande kunde beskrives. Forud kan der gaa Længsel og Forventning med uvilkaarlig Koncentration, Hjertebanken, Muskelsøvn og Kulde i Hænder og Fødder. Naar den ekstatiske Tilstand er ved at bryde frem, kan der rejse sig en vis Modstand mod den; Sjælen klamrer sig ligesom om sit Jeg og vil ikke hengive sig, ikke blive helt passiv, — alt imedens den dog længes efter at blive greben af en mægtig, fremvæltende Bølge. Hvad der i selve Ekstasen oplevedes, stod siden for hende som en Oplevelse af en Inderlighed, en Dybde, en Uendelighed og en Simpelhed, der stillede den i Modsætning til alle andre Oplevelser, ogsaa til den Halvsonnambulisme, i hvilken »Vennen« optraadte, og som nu forekom hende kun at have bevæget sig i mere overfladiske Lag af hendes Personlighed. Ekstasen kom hvergang som noget Oprindeligt, Elementært; først senere kunde hun genkende den som Ekstase, som noget, hun ikke oplevede for første Gang.

Først efter Ekstasens Ophør var Overvejelse, Analyse og Dom mulige. Og spørges der, hvorledes det var muligt at tænke over den, naar den var forsvunden og ikke kunde genkaldes, svares der, at der efter Opvaagningen gik en Flodbølge af Undren og glad Begejstring gennem Sjælen. »Jeg følte«, siger hun engang, »at jeg havde været gennemtrængt af det Guddommelige, — at jeg havde været ude over Sansernes og Eftertankens Verden, ude over al Tid, og at jeg nu igen var mig selv, uvidende om, hvad der var foregaaet, men bevarende en Art Udstraaling (rayonnement), der gjorde mig Livet lettere.« Det er, hvad jeg har kaldet Følelsens Ekspansion, der her gør sig gældende. Den gør sig uafbrudt gældende i højere eller lavere Grader, idet vor Sindstilstand ikke blot be- *[89]*
stemmes ved, hvad vi oplever i Øjeblikket, men ogsaa ved, hvad vi mere eller mindre umiddelbart forud har oplevet, selv om vi ikke mere tænker paa det eller kan tænke paa det. Efter Ekstaser og Visioner, der ikke kan genkaldes, er den den eneste paaviselige Eftervirkning. Det er, hvad Augustinus (se ovenfor p. 47) kaldte amans memoria, det eneste, der blev tilbage efter den store Vision. I sidste Sang af »Paradiset« siger Dante, efterat det sidste store Syn er endt, at medens Synets Minder er svundne, vedvarer »Virkningen den søde«. Hvad der gælder Visioner, gælder endnu mere Ekstasen i snevrere Betydning.

Men Cécile kalder Oplevelsen »guddommelig«, og expérience divine bliver i den følgende Tid et teknisk Udtryk for hende. Det er karakteristisk for hendes Skarpsindighed, saavel som for hendes Redelighed, at hun udtrykkelig søger at blive klar over, hvorfor hun kalder Oplevelsen guddommelig. Det er en Værdibestemmelse, men det er dog et Prædikat. Og med hvilken Ret bruges dette Prædikat her? Hun gør straks den

Bemærkning, at hun havde tænkt sig det Guddommelige anderledes. Hun var vant til at forestille sig det i personlig Form, altsaa som en Genstand. Naar hun nu brugte Ordet guddommelig, var det, fordi det, der havde gjort sig gældende i hende under den ekstatiske Oplevelse, stod for hende som en Norm, som det, der skal være, og som man ubetinget maa anerkende. Eller, som hun nærmere forklarer det: »Denne Oplevelse virker paa mig som en Kraft, der driver mig frem, og som tillige holder mig oppe paa et Niveau af Tanker og Forudsætninger, der er højere end det, jeg forud indtog. Jeg mærker dens Indflydelse selv paa Omraader, der ikke synes mig at have noget at gøre med
[90] den Region, hvori Oplevelsen udfolder sig. Derfor er det, tror jeg, at den for for mig er guddommelig, d. v. s. gennemtrængende hele mit Væsen og overtydende mig om en Realitet, der staar over den, i hvilken mit daglige Liv foregaar.« Undertiden kalder hun ligefrem det højere Liv, der omslutter hende i de ekstatiske Øjeblikke, for Gud: cette vie-là, c'est dieu! — Faust's Trosbekendelse, der jo ogsaa fremtræder som Udslag af en entusiastisk Tilstand, passer godt til hendes Skildring, skønt hun ikke henviser til den. — Ogsaa andre Udtryk fra hendes vante religiøse Forestillingers Kreds finder hun Anvendelse for, f. Eks. Naade. (Ce n'est que maintenant que je comprends le sens du mot »Grâce«). —

Det er karakteristisk, at det første og vigtigste Prædikat, der melder sig for den moderne Mystiker, er en Værdibestemmelse, Udtryk for en Følelsesvurdering. Mystikeren beskriver her noget, som vi alle kan kende i andre Former og Grader, og som Livet ikke kan undvære. Vore Oplevelser staar i personlig Værdi ikke paa lige Trin. Vi skelner mellem vore bedste Øjeblikke, Højdepunkterne i vort Liv, og det jævne Forløb, der optager største Delen af Livet, afset fra de Øjeblikke, vi kalder tørre, lave, maaske bestialske. Og vi betragter hine første som »Norm«, d. v. s. som den Realitet, vi vil give saa stor en Plads som muligt i vort Liv. Vi finder i de jævne og lave Øjeblikke — saa snart vi kan hæve os over dem — en Trøst i, at vi have haft Oplevelser af den høje Art. Saaledes staar de ekstatiske Øjeblikke for Mystikerne. Jeg ser her bort fra de psykologiske og fysiologiske Betingelser for de høje Øjeblikke, som ogsaa vi med Rette kalder det en Naade at have, fordi de kommer uvilkaarlig, selv om vi kan stræbe at gøre os værdige til at have dem. Disse Betingelser synes mere gaadefulde ved Ekstase end ved almindelige Menneskers
[91] høje Øjeblikke; og dog er det et Spørgsmaal, om vi vide mere om disse end om hine. — Et Spørgsmaal for sig er det, om den Vurdering, der ligger i Udtryk som »guddommelig« eller »høj« kan begrundes rationelt. Dette Spørgsmaal er der her ingen Grund til at gaa ind paa[*)]. Selve Vurderingen, der faar Udtryk i disse Prædikater, er et Faktum, og det

[*)] Se herom *Den menneskelige Tanke* § 145—146. — *Totalitet som Kategori.* (Vid. Selsk. Skrifter 1917). Kap. 5.

er, som sagt, betegnende, at den moderne Mystiker klart ser, at et Værdiprædikat er det første Prædikat, der kan bruges om de mærkelige Oplevelser. —

I Teresa's Forsøg paa at udtrykke sine ekstatiske Oplevelser findes der egentlig intet, der svarer til Cécile's Forklaring af, hvorfor hun kalder sin Oplevelse guddommelig. Hun kender ikke til rene Værdibestemmelser. Derimod er der noget beslægtet mellem de to kvindelige Mystikere i deres Benyttelse af Analogier til at udtrykke, hvad de har oplevet. Ligesom hos Teresa opdukker uvilkaarlig Sammenligning ogsaa hos Cécile. Ogsaa hun trænger til Symboler. Der er et Billede, som atter og atter trænger sig frem hos Cécile, og som skyldes en Erindring fra et Ophold ved den skotske Kyst i hendes unge Dage. Hun havde der en Aften set en sort Planke ligge i Strandkanten. Bølgerne rokkede stadig ved den, indtil den tilsidst blev reven med og ført ud paa Havet, hvor den blev gennemstraalet af Aftensolens Glans. Dette Erindringsbillede kom uvilkaarlig frem hos hende straks efter den første Ekstase: »Det forekommer mig, at ogsaa jeg er bleven greben af Strømmen og ført ud i Solen, af hviken jeg nu er helt gennemstraalet«. Senere kommer dette Billede ofte frem efter hendes Ekstaser, og det staar for hende, som det eneste, der i nogen Grad svarer til, hvad hun mente at have oplevet. En enkelt Gang ændres Billedet saaledes, at en lille Baad optræder istedetfor Planken, og det optræder ogsaa *[92]* før en Ekstases Indtræden, hvor da Baadens eller Plankens Modstand mod Bølgernes Forsøg paa at rive den med symboliserer den Modstand, der uvilkaarlig gjordes mod at overvældes af den ekstatiske Betagelse.

Hos Teresa svarer til dette Symbol Billedet om Jernet, der i sagte Ild ligger som en sort Masse, men i et Baal bliver glødende (ovenfor p. 64), ligesom Planken gennemstraales af Aftensolen. I den uvilkaarlige Brug af et beslægtet Billede lægger Ligheden mellem de to Mystikeres Oplevelser sig for Dagen trods al den Forskel, der ellers fremtræder mellem dem[*)]. —

En anden Kreds af Symboler trænger sig frem hos Cécile, Billeder, der dog ikke blot har Betydning som Analogier, men efter hendes Forvisning peger hen paa en virkelig Sammenhæng. Ekstasen belyses ved Sammenligning med den seksuelle Hengivelse. Hvad der opleves under denne kan ligesaa lidt som den ekstatiske Oplevelse beskrives. Cécile finder Slægtskabet mellem Erotik og Religion at bestaa i, at paa begge Omraader tilfredsstilles Trangen til inderlig og umiddelbar Forbindelse og fuldstændig Gennemtrængen. Begge er Udtryk for Livets stærke Trang, og at Livets store Kræfter udtrykkes paa samme Sprog, hvad enten der er Tale om guddommeligt eller menneskeligt Liv, har for hende intet forunderligt. Mystikerne bruger atter og atter den menneskelige Elskovs

[*)] Et Eksempel paa, hvorledes et og samme Billede paa højst forskellige Kulturtrin kan bruges som Udtryk for samme religiøse Type, har jeg anført i min Religionsfilosofi § 36 (Fisken paa Landjorden).

Sprog for at udtrykke deres høje Oplevelser (Smlg. ovenfor p. 66f).

Det var dog for Cécile mere end billedlig Tale og psykologisk Analogi, her forelaa.
[93] Hun maatte jo selv den ene Gang efter den anden erfare, hvor dybt Kønsinstinktet er rodfæstet i vor Natur, og hendes psykologiske Skriftefader havde jo ogsaa søgt at styrke og trøste hende over hendes Kampe med Mareridt ved Henvisning til de uundgaaelige Naturdrifter, vi tager med os, selv om vi stiger nok saa højt i aandelig Kultur. Deraf følger, som Cécile klart har set, at jo dybere en Oplevelse, endog af helt anden Art, griber ind i vort Sjæleliv, des mere vil ogsaa den seksuelle Side af vor Natur blive sat i Bevægelse. Ofte maatte hun erfare, at ekstatiske Oplevelser æggede de seksuelle Drifter frem. Hvad der for Eftertanken kom til at staa i den grelleste Kontrast, havde saaledes en real, underjordisk Sammenhæng. Selve Modsætningen forudsætter Kræfter, der virker i samme Plan. Efter paany at have erfaret den grelle Modsætning mellem det Høje og det Lave siger Cécile: »J'ai peine à réaliser que je suis la même qu'il y a 24 heures, alors que mon être tout entier vibrait encore de t'attouchement du divin… Pourtant c'est bon d'arriver à voir quelques-unes des ficelles de notre pantin, comme cette connexion, qui semble si étrange, entre l'émotion religieuse très pure, très haute, et l'excitation sexuelle«.

Forholdet mellen Seksualitet og Religion er nu ikke blot det, at den af religiøse Motiver vakte Sindsbevægelse formedelst organisk Diffusion forplanter sig til det seksuelle Omraade, men ogsaa det omvendte, at seksuel Trang kan undergaa en Metamorfose, idet den Energi, den har udløst, overføres til psykiske Processer af helt anden Art, Muligheden af en saadan Metamorfose ligger i det Hengivelsesmoment, som er tilstede, saasnart Kønstrangen og Kønsforholdet har mere end en øjeblikkelig og isoleret Karakter. Vendepunktet er der, naar den Genstand, der skal tilfredsstille Trangen, staar som
[94] mere end blot Middel, saa at der kan danne sig et Billede af den, der peger ud over det enkelte Øjeblik og den isolerede Nydelse. Drift og Interesse begynder da at være knyttet til noget, der har Værdi ud over den momentane Tilfredsstillelse, og som maaske endog kan kræve Opofrelse af denne. Det er en saadan Metamorfose, eller Række af Metamorfoser, Platon lader Sokrates skildre i »Symposion«. Ad denne Vej kan Erotik gaa over til Religion, især naar den hele Idealiseringsproces støttes ved den ophøjede Karakter af religiøse Forestillinger og Billeder, der træder Individet imøde gennem Overlevering og Kultus. Erotik kan ikke fra først af have frembragt Religion, men den Trang, der rører sig i hin, kan — især gennem Skuffelse — omformes til religiøs Trang, idet Hengivelsen nu rettes mod noget mere Omfattende, maaske et Uendeligt. Energien kan bevares gennem Forskydningerne.

For Cécile's Vedkommende var det »Trangen til at være elsket og blive Moder«, der krævede Tilfredsstillelse, og hun mente selv, at hvis denne Trang var bleven tilfredsstillet, havde hun fundet Ro indenfor den Kreds, som da havde dannet sig omkring hende. Hun kunde oprøres over, at saadan Lykke var nægtet hende. Men saa havde netop den Kamp med utilfredsstillet Trang, hun førtes ind i, givet hendes Liv større Værdi. »Vilde Menneskesjælen,« spørger hun, »uden Lidelse mærke den Tørst, som kan pine, men som betinger dens kongelige Værdighed? Hvad véd de i Grunden, de, som ikke har lidt?« Det er gennem Lidelsen, at Trangen idealiseres, selv om der bliver Slakker tilbage. Og her har Ekstasen, »den guddommelige Oplevelse«, bragt hende positiv Hjælp: »Hvergang den guddommelige Oplevelse har udfoldet sig hos mig, har det glødende Jern berørt min Sjæl og har renset den.« Allerede det, at hun kunde opleve begærfrie Tilstande, som dog betog og begejstrede hende, maatte være af stor Virkning. Og hvad hun oplevede i Ekst- *[95]*
aserne, var for hende en Fortsættelse af, hvad hun havde oplevet i de halvsonnambule Tilstande, i hvilke hun mærkede »Vennen«s Nærværelse. I den første af hendes Ekstaser gik de to Oplevelser ligefrem over i hinanden. Ogsaa i de halvsonnambule Tilstande havde hun erfaret, at der var andre Elementer i hendes Natur end den ustyrlige Trang.

Under alt dette har ogsaa Erindringsbilledet af hendes Fader øvet stor Indflydelse. Han har været en energisk, dybsindig og selvstændig Mand, der stod for hende som Norm og Forbillede, saa at det var hende en Trang at føle sig som »sin Faders Datter« ved Selvbeherskelse indadtil og Selvstændighed udadtil. Flournoy har dog maaske lagt for stor Vægt paa Virkningen af dette »imago paternelle«, tildels fordi han er for stærkt paavirket af den Freud'ske Skoles Teorier. Jeg formoder desuden, at Flournoy ikke har Ret, naar han mener, at det Ideal af en Mand, Cécile har set i sin Fader, var Aarsag til, at Cécile ikke giftede sig. Der var Friere nok; men Ingen skulde have kunnet staa Maal med det faderlige Ideal. Det er dog lidet sandsynligt, at Cécile med hendes Trang til »at være elsket af en Mand og have et Barn i sine Arme« ikke skulde have taget denne Side af Livet op, hvis den Rette, d. v. s. den, hun kunde ønske at være elsket af, virkelig var kommen, og der er ikke Spor deraf i hendes Optegnelser. Men den Eros, der kunde have fyldt hende, kom ikke. —

Den hele Side af Livet, der — ikke blot som naturligt Symbol — men dels som Modstand, der maatte overvindes, dels som Kontrastvirkning, der kunde ydmyge, dels som Motiv, der kunde metamorfoseres, spiller saa stor en Rolle hos Cécile, synes saa godt som ganske at mangle hos Teresa. Det kan maaske forklares ved, at hun saa tidlig kom *[96]*
ind under Klosterlivets Tugt, saa at de naturlige Tendenser ikke fik Tid til at udfolde sig. De har ført en mere underjordisk Tilværelse, og naar de rørte sig stærkere, har Be-

kendelse i Skriftestolen dannet tilstrækkelig Modvægt. Hverken i Selvbiografien eller i Skrifterne mærker man dem direkte. Men i Symboliken kan de spores, ti erotiske Billeder forudsætter dog forudgaaende Erfaring eller Bevidsthed om, hvad Billedet betyder. Kun i en enkelt levende Beskrivelse fremtræder den ovenomtalte organiske Diffusion tydelig. Den Mulighed staar dog stedse tilbage, at Teresa, trods hendes store Evne til Iagttagelse og Analyse, ikke har kunnet maale sig med Cécile, hvad denne Evne angaar. Cécile noterer saaledes ofte Bebudelser og Varsler om Ekstasens Indtræden, medens denne hos Teresa mest kommer uforberedt og uformodet.

Den vigtigste Forskel mellem den spanske Nonne fra det sekstende Aarhundrede og den moderne Mystiker fra det tyvende Aarhundrede er dog, at hin meget hurtig, og uden at mærke Overgangen, gaar over fra Oplevelse til teologisk Tydning, medens Cécile foreløbig bliver staaende ved uvilkaarlig Symbolik.

3. *Ekstase og Religion.*

Man kunde undre sig over, at Cécile, der hyldede en udpræget konfessionel Religiøsitet, og som havde paataget sig den religiøse Ledelse af en Opdragelsesanstalt, ikke ligestraks i de stærkt betagende Oplevelser, der faldt i hendes Lod, saa Kundgørelser fra Bibelens og Kirkens Gud eller Aabenbarelser af Kristus. Som vi har set, rørte der sig først og fremmest hos hende en Trang til simpel Værdsættelse af det Oplevede i dets Betydning for hendes indre Liv, og dernæst søgte hun uvilkaarlig efter Billeder til at
[97] anskueliggøre denne Betydning. Et Billede som det med Planken i det solbelyste bølgende Hav er et godt Billede paa den Livspoesi, der er et umiddelbart Udtryk for, hvad der er erfaret om Forholdet mellem det Mørke og det Lyse, det Tyngende og det Løftende indenfor Sjælelivet. Men enhver dogmatisk Anvendelse ligger hende fjernt. Medens Teresa straks genkender Jesus i den Skikkelse, der fremtræder for hende, først som blot nærværende, senere som Genstand for Hørelse og Syn, erklærer Cécile udtrykkelig, at hun aldrig har opfattet »Vennen« som Et med Jesus, og at hun heller ikke, naar hun bad, havde Indtrykket af, at det var Vennen, hun kom i Forhold til. De bibelske Forestillinger bragtes overhovedet slet ikke i Forbindelse med det, der skaffede hende den bedste Trøst og den dybeste Fred. Hun tager Oplevelsen som den kommer. Paa samme Maade som overfor de bibelske Forestillinger stillede hun sig overfor de spiritistiske Tydninger. Det vilde jo, siger hun, have været en ganske simpel Forklaring at antage Aander som Ophav, og det vilde have været hende en stor Glæde, om hun havde kunnet tro, at det var hendes Faders Aand, der besøgte hende. Men hun havde ingen Anledning dertil.

Forskellen mellem Teresa og Cécile i denne Henseende hænger sammen med, at hos Cécile spiller det Uvilkaarlige en langt større Rolle end hos Teresa, og Ekstasen træder

fra først af i bestemt Modsætning til hendes bevidste Religiøsitet; den Betydning, Ekstasen faar for hende, er maaske, som vi vil komme til at se, betinget ved, at hendes bevidste Religiøsitet i Grunden ikke tilfredstillede hende. Hos Teresa var Ekstasen derimod forberedt gennem Bønnen. »Døren til Sjæleslottet« er Bønnen, baade den i Ord og den i det Indre, ledsaget af Sindets Henvendelse (l'oraison tant vocale tant mentale, accompagnée d'attention). Bønnens forskellige Former er ligesaa mange Trin op til Ekstasen. *[98]* Efter den vilkaarlige Henvendelse gennem Bøn kommer saa den højeste Tilstand uvilkaarlig; »førend vi tænker paa at hæve vor Tanke til Gud, er vor Sjæls Kræfter allerede inde i Slottet, uden at vide, hvorledes de er komne derind.« Det Vilkaarlige hører altsaa kun hjemme paa de lavere Trin; senere gælder det netop om ikke at øve Vold mod sig selv; men vilkaarlig Forbereden spiller dog en Rolle, der ikke har noget Tilsvarende hos Cécile.

Ligesom Teresa — til Trods for nogle af sine Skriftefædre — i sine mystiske Oplevelser fandt Bekræftelse paa Tanken om Guds Iboen i alle Ting, saa at det ikke blot er gennem Naaden, men paa endnu inderligere Maade, han virker i Menneskesjælen, saaledes er ogsaa Cécile overbevidst om, at »den guddommelige Oplevelse« ikke forudsætter et Brud paa Naturlovene, men er Udslag af en naturlig Udfoldelse af det indre Liv. Men for Cécile fik — i hvert Tilfælde i en Periode — denne Overbevisning en principiel Betydning, som Teresa ikke kunde tillægge den. Sagen var, at Cécile i den Periode, i hvilken »den guddommelige Oplevelse« var af afgørende Betydning for hende, ikke kunde anvende de bibelske og kirkelige Forestillinger, saa gerne hun end vilde.

»Jeg ønskede,« siger hun, »at jeg kunde fremkalde min gamle kristelige Forvisning igen i den oprindelige Form, tage min Tilflugt til Tanken om mine Synders Forsoning og om en udenfor mig selv tilvejebragt Forløsning; men jeg fandt ikke længere Styrke eller Trøst derved; det var, som om det ikke længere naaede ind til mig… Jeg har forhen kunnet »føle Gud« i mit Liv eller i min Bøn, men det var en Gud, jeg var fortrolig med, hvis Historie jeg saa at sige kendte, og hvis Indvirken mere eller mindre var, som jeg ventede den. Det var en Gud, der var traadt frem i Historien, aabenbaret gennem Jesu *[99]* Lære og Liv. Men det, som jeg nu er kommen i Berøring med, overgaar ethvert Udtryk og al Historie, — og dog er det ikke blot en Abstraktion. … Nu forekommer mig enhver formuleret Bøn, eller i hvert Tilfælde enhver Bøn, som forud formes for at forrettes i et bestemt Øjeblik, at være Helligbrøde. Jeg gaar sandsynligvis for vidt her, men det er nu min Overbevisning, mod hviken jeg ikke kan handle uden at have Følelsen af at krænke min Samvittighed… Til syvende og sidst maa det dog være af liden Betydning for mig, hvor den guddommelige Oplevelse har sin Plads blandt de Realiteter, der er

indregistrerede under en bestemt Etikette. Den er til, og dens Værdi for mit aandelige Liv er ligesaa utvivlsom som dette aandelige Liv selv… For et Menneske, der som jeg er bleven opfostret med Fromhed og Teologi, er det vanskeligt at antage en helt ny Form for Aabenbaring; det sker ikke uden Vaklen. Men man maa lære ikke at være bange for Sandheden, hvilken denne saa maatte være!« —

Der laa i »den guddommelige Oplevelse« for Cécile Spiren til et nyt Gudsbegreb. »Først nu,« siger hun, »gaar det ret op for mig, hvor snevert, dogmatisk og menneskeligt mit Begreb om det Guddommelige var. Ledet af en bydende Trang til overalt at genfinde Karakteren af noget personligt, var jeg aabenbart kommen til at smedde mig en Gud, der helt indeholdes i den moralske Sanktion og helt og holdent var aabenbaret i den Fader, Evangeliernes Kristus forkyndte… Jeg føler mig paa Grænsen af et stort, forjættet, men endnu ikke udforsket Land… I Højhed og i Umiddelbarhed overgaar den guddommelige Oplevelse alt, hvad jeg hidtil har kunnet forestille mig… Jeg føler en
[100] saadan aandelig Fornyelse efter de korte Øjeblikke af »guddommelig Berøring«, at det forekommer mig barnagtigt og meningsløst at blive ved at søge Opbyggelse ved at høre Prædikener og deltage i Møder… Hvad betyder overfor denne direkte Aabenbaring til en Menneskejæl hele den kristelige Prædiken og den uhyre Bygning af Dogmer?… Det forekommer mig nu, at jeg staar ved Bredden af et uhyre Ocean, og at Gud gaar forbi i de mægtige Bølger og i den nedgaaende Sols Straaler. Men det er ikke den smaatskaarne og modellerede Gud. Det er det højeste Virkelige, det sidste Endemaal for alt, den levende og triumferende Kraft, i hvilken jeg tilsidst finder det Grundvæsen, der er hævet over Tid og Rum og over Godt og Ondt!« —

Hvis man vilde sige, at Cécile her glider over fra Beskrivelse til Tydning og endog lægger en hel panteistisk Metafysik ind i sine Oplevelser, maa dog dertil svares, at hun egentlig kun har udtalt, at hvad hun har oplevet, ikke tillader hende at lade nogen Modsætning gælde indenfor det, der i hendes højeste, mest styrkende Øjeblikke er fremtraadt for hende. Hun hævder en docta ignorantia, der fører hende til at se med Humor paa Dogmer og teologiske Lærebygninger. »Hvis dette virkelig er den Maade, paa hvilken Gud aabenbarer sig for en Menneskesjæl, hvorledes har Teologerne saa kunnet skrive saa mange tykke Bøger derom?« »For Fremtiden paalægger Tanken om Gud mig fremfor alt Tavshed.« — Hun har gjort den Erfaring, at »vor Trang, især vor aandelige Trang, altid overgaar det Udtryk, vi kan give den.«

Af hvad der virkede i »den guddommelige Oplevelse«, kunde Disharmonier, Ulykker og Forbrydelser, saaledes som den sædvanlige Erfaring viser os dem, ikke udledes. Gud kan ikke være Aarsag til det Onde. Hun fandt Trøst i denne Overbevisning over-

for de Disharmonier, hun maatte erfare i sit eget Indre. Hun havde Øjeblikke, hvor hun *[101]* oprørtes over, at hun var skabt med saa stærke Instinkter, naar de ikke skulde finde Tilfredsstillelse. Men især da Verdenskrigen udbrød, blev den Tanke hende en Trøst, at »Gud ikke er i denne Verden«.[*)] »Si je me sentais encore tenue de croire qu'il joue un rôle dans ce drame, j'arriverais au blasphème.« —

Den Vending i Céciles religiøse Udvikling, som indtraadte med »den guddommelige Oplevelse«, var betinget ved Modsætningen til den forudgaaende Periode i hendes Liv, i hvilken hun mere og mere var kommen ind paa en Religiøsitet, der havde sit Udtryk i stive dogmatiske Rubriker. »Oplevelsen« udsprang da, mener hun, ud af en dyb Trang, som denne Dogmatisme ikke kunde tilfredsstille, og af den aandelige Nødstilstand, som hendes konfessionelle Tro ikke havde kunnet hjælpe hende ud over. Aldrig havde Følelseslivet rørt sig saa stærkt og inderlig hos hende. Den Inderliggørelse, hendes religiøse Liv derved vandt, udstraalede over hele hendes Livsførelse. Skønt hun ikke kunde meddele selve Oplevelsen til andre, gjorde den hende det dog muligt at virke med større Kraft og Kærlighed. Da det, hun oplevede, var saa højt forskelligt fra, hvad andre oplevede, følte hun sig mere selvstændig end før og fik mere Tro til sig selv end før. Nu var hun endelig bleven en Person (quelqu'un), og ikke blot et Kompleks af andres Tanker. Hun forstod sig selv bedre, og forstod derfor ogsaa andre bedre. Med større Taalmodighed og inderligere Sympati stod hun nu overfor andres Lidelser, selv om de var af anden Art end hendes egne. Hun havde hidtil ikke haft tilstrækkelig Respekt for sin egen aandelige Udvikling, naar den ikke foregik i de vante dogmatiske Rubriker. Hun saa, at hun *[102]* ikke havde Ret til at mishandle sin Sjæl for at faa den ind i et bestemt Skema. Selv den mest autentiske Kristendom er — ser hun nu — ikke et aandeligt Lægemiddel for alle. En Prædiken, hun hører, forøger kun hendes Forvirring. Hun fik Lyst til at blive Katolik for i Tavshed at kunne knæle i en Kirke uden at forstyrres af, hvad Mennesker siger[*)].

4. *Personlighedsprincip og Menneskekærlighed.*

De mærkelige Tilstande, vor moderne Mystiker havde oplevet, syntes at maatte føre til en afgørende Ændring i hendes aandelige Liv, navnlig til en uddybet Forstaaelse af sig

[*)] Sandsynligvis har hun fundet denne Sætning i et posthumt Skrift af Mme Flournoy, hvor den hævdes med stor Inderlighed og Eftertryk. Se om dette Skrift *Den store Humor* p. 91.

[*)] Det er vist ikke faa, hvem det gaar som Cécile, at den liturgiske Del af Kultus kan betage dem, medens Prædikenen kun forstyrrer. I en Optegnelse fra 1847 siger Kierkegaard: »Mig beskæftiger ubetinget Psalmesangen mest af hele Gudstjenesten.« William James fortalte mig, at han ikke hørte til nogen Konfession, men holdt af at høre Psalmesang; Prædikener kunde han ikke holde ud at høre. J. N. Madvig siger i en efterladt Optegnelse, at Orgelspil og Sang vækker dyb og levende Stemning, Længsel, Kærlighed og Mod, — „men saa kommer Prædiken med dens saa ofte haltende og modsigende Dogmatik, dens Uklarhed og skæve Slutninger.« En afdød Ven af mig, en berømt Naturforsker, der var en stadig Kirkegænger, var meget optagen af Psalmesangen, men forholdt sig i Regelen overvejende kritisk overfor Prædikenen.

selv og af andre. Hun følte sig nu som »sin Faders Datter«. Faderen var en fremragende Pædagog, der i religiøs Henseende var stærkt paavirket af Vinet og i Tilslutning til ham hævdede den individuelle Personligheds Ret overfor alle Konfessioner og Dogmer. Hans Slagord til sine Børn var: Følg Eders Samvittighed, og fordyb Eder med Alvor i Jesu Liv og Værk. Cécile havde en Tid fornægtet dette Raad. Efter sin Hjemkomst fra Udlandet,
[103] hvor hun havde følt sig meget omtumlet, var hun bleven stærkt paavirket af den i det romanske Schweiz herskende Ortodoksi og Pietisme og havde med Iver kastet sig ind i Arbejde for denne Retning. Hun havde da ikke nok i sin Faders Stade, men mente at hæve sig over dette ved hovedkulds (à corps perdu) at kaste sig ind »i hele denne noget forhastede og overfladiske, men berusende kristelige Virksomhed«. Hendes Iver gjorde, at hun blev ansat som Lærerinde og Forstanderinde for en i ortodox Aand ledet Opdragelsesanstalt for unge Piger. Hun fandt det ortodoxe Grundlag bekvemt for Udøvelse af aandelig Paavirkning overfor sine Elever. Men nu følte hun i stigende Grad Modsætningen mellem sit indre Liv og de ydre Former og Formler. Ekstasen havde den Betydning at styrke hende i Troen paa det indre Livs Ret. Hun kunde nu trygt lade hele Dogmatiken ramle sammen. Hendes ortodoxe Omgivelser mærkede vel, at hun ikke mere som før gik op i Troens Former og Formler; men man lod hende fortsætte sit Arbejde, da det indre Livs forhøjede Energi bragte ny Inderlighed og Kraft i det.

Men alt imedens denne aandelige Frigørelsesproces stod paa, gjorde sig ogsaa en anden Strømning gældende hos hende. Hun frygtede for, at det intensive indre Liv og dets Erfaringer skulde isolere hende og efterhaanden svække Interessen for at paavirke sine Elever. »I en vis Forstand,« siger hun, »er min egen Sjæls Liv mig værdifuldere end de Sjæle, der omgiver mig og behøver min Kærlighed«. Den »guddommelige Oplevelse« var nu bleven Midtpunkt og Sol i hendes Liv. Hun sagde sig selv, at hvis hendes aandelige Kraft og Rigdom havde været noget større, vilde hun kunne lade baade det indre og det ydre Liv komme til deres fulde Ret. Men her følte hun sin Fattigdom. Hun kunde ikke føle
[104] sig tilfredsstillet ved noget, hun maatte beholde for sig selv, og som ikke kunde meddeles til andre. Hun føler stadig, hvor meget hun skylder »den guddommelige Oplevelse«, og hun vil ikke kaste Sten i den Kilde, af hvilken hun har læsket sig. Hun har vundet ny Kraft, og hendes religiøse Forestillinger er blevne frigjorte for Sneverhed, for Dogmetro og Teologi. Men hun følte sin nye Rigdom, som om hun havde faaet en 100 frcs. Seddel, hun ikke kunde faa byttet, skønt det netop var Smaapenge, hun nu havde Brug for overfor andre. —

Denne Brydning er ikke det, der mindst interesserer hos denne moderne Mystiker. Fra et religionspsykologisk Standpunkt kan Ekstase og Mystik betragtes som stærkt ud-

prægede (i manges Øjne halvt patologiske) Former for, hvad der i ethvert rigt indre Liv kan erfares om høje Øjeblikke, lyse og varmende Stunder, der staar i skarp Modsætning til det daglige Livs Spredthed og Udvorteshed. Og den Vanskelighed, Cécile følte sig stillet overfor, er derfor ikke noget for Mystikeren eget, men kan fremkomme for Enhver, hos hvem Forskellen mellem et indre og et ydre Liv overhovedet gør sig gældende. I Grunden er fuldstændig direkte Meddelelse umulig. Cécile har med Rette udtalt, at det indre Livs Fylde langt kan overgaa de Meddelelsesmidler, som staar til Raadighed. For dem, der kender dansk filosofisk Literatur, behøves der ingen nærmere Paavisning af, at indirekte Meddelelse er den eneste Bro, der kan bygges mellem selvstændige og ejendommelige Personligheder. I hvert Tilfælde er det at øve Vold imod Personligheden at kræve samme ydre Formler anerkendte og samme sjælelige Udvikling gennemløben af alle. Cécile klager over religiøse Kredses ringe Respekt for Personligheden. Man vil trumfe sine Dogmer igennem, hvorledes det saa gaar med de enkelte Sjæle. Og hun erfarede selv, da hun med stor Forsigtighed drøftede sit Problem om Forholdet mellem *[105]* Dogmer og indre Oplevelser med en Præst (»Pastor Z.«), med hvilken Mistænksomhed man ogsaa i protestantiske kirkelige Kredse, betragter Oplevelser af den Art, der var faldet i hendes Lod. Pastor Z. slog to Ting fast, for det første, at enhver Oplevelse, der udfolder sig i Bevidsthedens Grænseregioner, er af lavere, flygtig og illusorisk Art, — for det andet, at enhver Oplevelse, der ikke fører til Antagelse af en personlig Gud, er sygelig og ikke kan lægges til Grund for Livsførelse. I Modsætning hertil stillede hun — i sit Sind, ti hun vilde ikke udtale sig aabent for en Præst — den Erfaring, at intet havde grebet saa styrkende og rensende ind i hendes Liv som »den guddommelige Oplevelse«, skønt den ikke kunde bringes ind under de vedtagne dogmatiske Former (clichés très connus et catalogués).

Det var hendes egen Menneskekærlighed og Samvittighedsfuldhed, som voldte hendes Problem. Hun fordrede, at den Planke, hun saa ofte saa vugget i det solbelyste Hav, skulde blive til en Redningsbaad ogsaa for andre end hende selv. Og man kan ikke lade være at spørge, om hun ikke i Virkeligheden var paa Vej til at bygge en saadan Redningsbaad af Planken. Hun fastholder stadig, at trods Usigeligheden af de indre Oplevelser, havde de sat hende istand til »at udbrede lidt mere aandelig Kraft og guddommelig Kærlighed omkring sig«. Kan man i Grunden naa videre? Skal man nødvendigvis slaa af paa sine inderligste Erfaringer og derved nedværdige sig selv for at fyldestgøre Menneskekærlighedens Krav? Vil ikke netop en fuld og gennemført Anerkendelse af Personlighedsprincipet hos andre som hos sig selv, føre til en sandere Menneskekærlighed end den, der overfor andre taler det »katalogiserede« Sprog, men et helt andet Sprog *[106]*

overfor sig selv?

Undertiden havde Cécile det Indtryk, at der kunde komme det Øjeblik, da hun ikke havde Ret til at beholde for sig selv det, som hun maatte kunne meddele, nemlig, at det overhovedet var muligt »at komme i Berøring med det Guddommelige uden nogetsomhelst Mellemled af Spekulation, Dogme eller Trosform.« Men hun turde ikke tage alle Konsekvenserne deraf. Hun skimter Personlighedsprincipet, men hun lader det falde igen. Trangen til Fællesskab, og til den Tryghed, Fællesskab giver, var for stærk. »Vil vi faa den Tid at se,« spørger hun, »da sand religiøs Frihed vil herske? Undertiden, f. Eks. idag, ønsker jeg det, men til andre Tider frygter jeg det og opdager, at jeg endnu er meget traditionsbunden. Jeg er bange for at gaa for vidt. Jeg slipper Duen ud gennem Arkens Vindue, men skynder mig saa at lukke Vinduet igen[*)]. Ganske vist, der er snever Plads i Arken; man faar stive Lemmer, og man aander en overhedet Luft uden tilstrækkelig Ilt; — men saa er man alligevel i Arken, sikker paa at være i Sikkerhed, medens udenfor Bølgerne og de stærke Vinde raade.« *[107]*

Cécile var klar over, at hvis hun talte ud helt om sine indre Oplevelser, vilde hun miste sin halvt gejstlige Stilling. Det var dog sikkert ikke af Frygt for et saadant Brud, hun ikke gjorde det afgørende Skridt. Foruden den Trang til at være noget for andre, som hun mente, bedst fyldestgjordes paa Grundlag af de konfessionelle Forestillinger, rørte der sig mere og mere ogsaa en Trang til bestemte Billeder og Personifikationer, en Trang, der saa meget des lettere fik Overmagten, som der kom den Tid, da Ekstaserne hørte op. Dette fører os over til det sidste Trin i den Del af hendes Udvikling, Dokumenterne giver os Indblik i.

5. *Céciles »syvende Bolig«.*

Det har ikke blot været Menneskekærlighed, Trang til at være noget for andre, som paany førte Cécile tilbage til kirkelige Forestillinger. Der rørte sig mere og mere hos hende en Utilfredsstillethed ved det Uudsigelige, ved det, der ikke kan udtrykkes i noget Begreb, eller rettere i noget Billede. Hendes Fantasi har, for at bruge Schleiermacher's

[*)] En af de Kvinder i det 19. Aarhundrede, der har øvet en stor Gerning i Menneskekærlighedens Tjeneste, og som tillige var en selvstændig Tænker, *Florence Nigthingale*, sendte en Due ud i Verden, og hun lukkede ikke Lugen for den. Tværtimod hævdede hun med religiøs Begejstring den Overbevisning, at det var ethvert Menneskes Opgave frit at bringe det bedst mulige ud af sin Personlighed. Hun kunde ikke opfatte Gud som et individuelt Væsen, men som et universelt Væsen, en Lov. Af de kirkelige Skikke benyttede hun kun, hvad hun havde Brug for. Hun var »meget sikker paa Gud«, men meget sparsom i at definere hans Væsen. (*Edwad Cooke*: *Florence Nigthingale.* Dansk Overs. 1917. I. p. 349—441; II. p. 188). — En følgende Afhandling i denne Bog vil føre os til at tale igen om denne mærkelige Kvinde. (Se »Træk af Bønnens Historie«).

Udtryk i et af hans Breve, været »bestemt ved Gysen for det ubestemt Tænktes Dunkelhed, ikke ved Gysen for den Modsigelse, der fremkommer ved at laane det Uendelige det Endeliges Former.« Som jeg har gjort opmærksom paa (Religionsfilosofi § 95). rører der sig dog her snarere en Modsætning mellem Tendensen til at fastholde en vis bestemt Art af Billeder og Tendensen til at lade Oplevelse og Stemning uvilkaarlig fremkalde de Billeder, der kan symbolisere dem. Denne sidste Tendens kan være forbunden med Bevidsthed om ethvert Billedes Begrænsning, og Mystikeren vil kunne opleve Tilstande, der ikke tillader noget Billede at dukke op, før Eftervirkning og Eftertanke gør sig gæl- *[108]*
dende. Naar Cécile mere og mere trængte til en vis bestemt Billedkreds, var det maaske, fordi hun havde Ret, naar hun erklærede, at hun egentlig ikke var Mystiker. Rettere er det dog at sige, at hun ikke blev ved at være det. Mere og mere forsøger hun at oversætte Oplevelsen paa personificerende Vis. Oplevelsen vedblev at være den samme, og hun udsletter ikke Forskellen mellem Oplevelse og Tydning. Den personificerende Tydning lykkedes heller ikke lige efter en Oplevelse. »Imorges,« beretter hun, »prøvede jeg paa, af de mægtige religiøse Sindsbevægelser, jeg havde oplevet, at udlede en Kultus, at oversætte den i formuleret Bøn, at centralisere den om min Kærlighed til Kristi Person ved at tillægge ham en Indgriben i mit indre Liv. Det lykkedes ikke synderlig. Det forekom mig at svække og forringe Oplevelsen, naar jeg vilde gøre den til et med det, der udgør eller udgjorde min kristelige Tro.« Dog lykkedes Oversættelsen bedre og bedre under Indflydelse af en Trang, hun mere og mere blev sig bevidst.

Jeg tror ikke, man forstaar denne Udviklingsproces hos Cécile rigtig, naar man ikke lægger Mærke til, at samtidig blev Ekstaserne sjeldnere og sjeldnere og hørte tilsidst helt op, ligesom ogsaa hendes stærke Drømme (af hvilke i et enkelt Tilfælde Ekstase udviklede sig) efterhaanden blev borte. Muligvis kommer her Forbindelsen af Mystik og Seksualitet igen, da hun nu var i den Alder, da Menstruationen, som ofte syntes at begunstige Ekstasen, ophørte. Selv mener hun ikke, at Alderen har haft nogen Indflydelse. Hun mener, at Ekstaserne hørte op, fordi de ikke mere tilfredsstillede hende. Forholdet er snarere det omvendte: da »den guddommelige Oplevelse«, der efter hendes eget Sigende affødte høje Idealer og omfattende Horizonter, af en eller anden Aarsag, faldt *[109]*
bort, gjorde den Maalestok for religiøse Forestillinger, den havde ydet hende, sig ikke mere gældende. — Det gik, som jeg har søgt at vise, Teresa paa lignende Maade. —

Dertil kom, at Ekstasen — i den Periode, da den var mulig — kun optraadte i Ny og Næ, og at den ikke kunde fremkaldes ved Beslutning, skønt en vis uvilkaarlig Samling og Koncentration kunde lette dens Indtræden. Den var en Komet, men der trængtes til en fast Stjerne, som man altid kunde finde paa sin Horizont. En stadig Tro og Tillid er

maaske mindre vidunderlig, men er i Grunden — mener Cécile nu — en bedre Tilstand end Oplevelsernes glimrende men flygtige Straaler. Og hun sætter nu sin Villie ind paa at fæstne Blikket paa Polarstjernen under Livets Sejlads. Herved træder hendes Tilbagevenden til konfessionel Religiøsitet i en skarpere Modsætning til »den guddommelige Oplevelse«, end hun selv er sig bevidst. Overgangen forudsætter Resignation. Forholdet er, som naar en stærkt opblussende Sindsbevægelse afløses af et stadigt Sindelag. Men den foregaar hos Cécile gennem et Valg, en vilkaarlig Akt, ikke gennem uvilkaarlig Udligning. Hun havde i »den guddommelige Oplevelses Tid« trukket Vejret dybt og fuldt, og hun kommer aldrig til at gøre det mere saa. Men hun tager sit Parti og finder efterhaanden Ro og Fred derved. Den forfærdelige Verdenskrig, der, foruden at gribe ind i hendes økonomiske Forhold, fremkaldte Bekymring og Angst for de Venner, hun havde paa begge kæmpende Parters Side, bidrog ogsaa til, at hun trængte til et fast Tilhold, der var fælles for hende og hendes Omgivelser. —

Céciles Mystik har da, som hun selv siger, kun været en forbigaaende Fase i hendes
[110] aandelige Liv. Maaske er det saaledes hos alle Mystikere. De ekstatiske Øjeblikke har været faa, skønt de har været tilstrækkelige til at præge den Indsats, Mystikerne har givet i det aandelige Livs Udvikling. Om Aarsagerne til, at Ekstaserne er knyttede til visse bestemte Aar, kan der paa Grund af manglende specielle Oplysninger næppe siges noget. Cécile er efter sin egen og Flournoys Mening gaaet styrket og beriget ud af den hele Proces, selv om Overgangen til roligere Farvande efter de indre Storme ikke er sket uden Resignation. —

Religionspsykologien staar i stor Gæld til Flournoy for hans Offentliggørelse af denne mærkelige Episode i en begavet Kvindes Liv, saavel som for — hvad der var en Forudsætning for, at dette Dokument kunde blive til — den Tillid, hans Personlighed og hans Forsken har kunnet vække. Han har søgt at se denne Episode i dens Sammenhæng med Céciles hele Liv og Udvikling, og han har knyttet oplysende Bemærkninger til Beretningen.

Det forekommer mig, at han for meget anerkender den Freud'ske Teori om Ekstasernes erotisk-seksuelle Udspring. Som vi har set, og som Flournoy selv fremhæver, træder den ekstatiske Oplevelse netop i skarp Modsætning til den seksuelle Betagethed. Den indre Sammenhæng mellem de forskellige Kræfter, der her maaske drager Næring fra en fælles Rod, er mere indviklet ind Freudianerne i deres naive Psykologi mener. Og saa kommer dertil, at Freudianerne har givet de seksuelle Udtryk (libido f. Eks.) en i den Grad udvidet Betydning, at den hele Teori tilsidst svømmer ud. Naar ogsaa Platon har været Freudianer, bliver vi det i Grunden alle sammen; men saa falder Teoriens specielle

Karakter bort.

Et i religionpsykologisk Henseende betydningsfuldere Spørgsmaal er det, om Flournoy har Ret i at betragte den Udvikling, Cécilie gennemløber, som harmonisk og fremskridende. »Hun kommer«, siger han, »tilbage til sit Udgangspunkt; men som efter en Opstigning i Spiral er det et højere Stade, hun nu vender tilbage til«. I hendes Tilbagevenden til de kristelige Forestillinger ser han et symbolsk Udtryk for Kærlighedens og Hengivelsens Sejr over den aandelige Egoisme, som blev fremkaldt ved den Selvfordybelse og Selvoptagethed, Ekstasen bevirkede. (Il y a eu abandon progressif de l'expérience divine, privilège égoiste et involontaire, pour en venir au don personnel de soi-même à autrui). *[111]*

Jeg kan ikke se andet, end at Flournoy overfor Céciles Udviklingsgang bringer for meget System ind, idet han fremfor alt søger at paavise Udviklingens Afslutning i en højere Enhed. Han begaar her den samme Fejl, som Delacroix og Pacheu overfor Sainte-Térèse.

Spiralen kan jeg ikke faa Øje paa. Cécile selv har utvivlsomt fundet Fred i Sindet, og ganske særlig Harmoni med sine Omgivelser, ved sin Tilbagegang til sit Udgangspunkt. Men det er en Tillempelse, der ikke i og for sig betegner et Fremskridt. Ja, hvis det at være Religionslærerinde for unge Damer var et Ideal, der for enhver Pris burde holdes fast, gjaldt det ganske sikkert at arbejde sig ud af alt, hvad der kunde hæmme fuld Hengivelse dertil. Forhaabentlig gives der dog andre Veje for Menneskekærlighed, som gør det muligt at være noget for andre uden at dele deres Tro med Fornægtelse af sine egne dybeste, mest indgribende Oplevelser.

Cécilie har utvivlsomt ogsaa senere bevaret meget af, hvad hendes mystiske Periode har lært hende om det indre Livs Selvstændighed overfor alle Ord og alle ydre Former. Men hendes personlige Løsning af Problemet om Modsætningen mellem indre Oplevelse og ydre Virksomhed kan ikke siges at være den ene rette. Det vilde i hvert Tilfælde være sørgeligt, om det var saa. Hun indrømmer jo selv, at hun lukkede Lugen paa Arken, efterat hun et Øjeblik havde været saa dristig at slippe Duen ud. Og hun indrømmer, at der var kvalmt inde i Arken. Har der været bedre Luft nu, da hun havde slaaet sig til Ro derinde? Hun har sikkert kunnet bidrage til en Forbedring af Luften paa Grundlag af sine Erfaringer. Men havde det ikke været bedre at lade Lugen staa aaben og saa taalmodig vente paa, om Duen skulde komme tilbage — maaske med et Olieblad? Der dæmrede her et nyt Princip, men Overleveringen var stærkere end Mindet om den Oplevelse, der havde ladet Principet dæmre. Kun derved blev det muligt, at et helt andet og modsat Princip kunde følges: at Kærlighed til Mennesker skal vise sig i at antage deres Meninger. *[112]*

[113]

SLUTNING

Det er Hensigten med denne Afhandling at belyse Forholdet mellem Oplevelse og Tydning ved en Undersøgelse af ekstatiske Tilstandes religiøse Betydning til forskellige Tider og under forskellige individuelle og sociale Forhold. Dette er naturligvis kun et enkelt Eksempel paa den Betydning, Oplevelse kan have for de religiøse Forestillinger, men det er et vigtigt Eksempel.

Forholdet mellem Oplevelse og Tydning stiller baade et erkendelsesteoretisk og et psykologisk Problem. For Erkendelsesteorien maa, naar den ikke falder tilbage i Dogmatisme, al Videnskab tilsidst staa som en stor Tydning af Oplevelser, der hver for sig er beskrevne saa nøjagtigt som muligt, helst gennem Tal, Maal og Vægt. Ogsaa fra det erkendelsesteoretiske Synspunkt gælder det ikke at forveksle Oplevelse og Tydning. Paa Tydningen beror det, hvorledes den enkelte Oplevelse indgaar som et Led i vore Tankers Verden. Gennem Tydningen kommer den enkelte Oplevelse først til sin fulde Ret. Men det maa stedse paany prøves, om Tydningen udtømmer hele Oplevelsen, baade dens Kvalitet og dens Kvantitet, baade dens successive Udfoldelse og dens typiske Ejendommelighed. Og derfor maa det prøves, om man ud fra Tydningen igen kan udlede
[114] Oplevelsen med dens specielle Beskaffenhed[*)]. Psykologisk anvendes der et mere omfattende Begreb om Tydning. Psykologien undersøger ikke blot de Tydninger, der fører til en vel sammenhængende Tankebygning, altsaa til Videnskab, ikke blot de klart bevidste og logisk udformede Tydninger, men ogsaa, og især, den uvilkaarlige og halvt bevidste Maade, paa hvilken en Oplevelse kan bringes i Forbindelse med Menneskets øvrige Forestillingskreds. De Forskelligheder, der her gør sig gældende for en sammenlignende Betragtning, fra Totemismen gennem Heksetro til Spiritisme, eller fra middelalderlig Mystik til moderne Oplevelse af »guddommelig« Art, er af stor kulturhistorisk Interesse. Naar man følger Eksemplernes Række, fremtræder der en stedse større Forskel mellem Oplevelse og Tydning, og en stedse større Selvstændighed for selve Oplevelsen, — i Analogi med den Forskel, den kritiske Filosofi gør mellem Iagttagelsen og dens videnskabelige Tydning. —

Hvad vort specielle Eksempel, de ekstatiske Oplevelser, angaar, saa ligger de til Grund for en betydningsfulde Brydning mellem det indre Liv og de Overleveringer, under hvis Indflydelse dette indre Liv føres. I Mystiken har i lange Tider Personligheden haft sit Tilhold overfor en fast udhamret Dogmatik, der forlangte at bestemme, hvad der

[*)] *Totalitet som Kategori.* (Vid. Selsk. Skr. 1917). p. 43—45.

skulde anerkendes som religiøs Erfaring. Det ses hos de israëlitiske Profeter, hos Middelalderens Mystikere og i særlig udpræget Form hos den moderne Mystiker, vi skylder Flournoy Bekendtskabet med. Der foregaar her en stille Udvikling lige op til den Tid, da det blev proklameret (her i Norden af E. G. Geiger, Sibbern og Kierkegaard), at paa det religiøse Omraade har intet Værdi, som ikke udspringer af personlig Oplevelse, og da endog det Individuelle blev erklæret for nutildags at være »det eneste Levende i Religionen.« Det er ikke mindst de mystiske Oplevelsers direkte Umeddelelighed, som her *[115]* er af Betydning, idet den gør Individet selv og andre opmærksom paa, at det vigtigste i Livet former sig ejendommelig hos hvert alvorligt Individ, og at alt Fælles er af anden Rang. Mange Ironikere — d. v. s. Repræsentanter for den store Ironi — nærmer sig i deres indre Liv til Mystikerne, forsaavidt de ligesom disse, mærker at der er en umeddelelig Fylde, som udfolder sig i dem. Det gælder, som jeg har sagt at vise, om Sokrates. Ogsaa den store Humor betinges for en væsentlig Del ved Inkommensurabiliteten mellem det Indre og det Ydre[*)]. Hvorledes man saa opfatter eller forklarer ekstatiske Tilstande, — hvad enten man kalder dem patologiske eller ikke, — hvad enten man betragter dem som indeklemt Seksualitet eller tillægger dem et ædlere Udspring, — saa er det et Faktum, at der har været Mennesker, og det ikke de ringeste, som i dem havde de vigtigste, de mest afgørende Oplevelser, og det er religionspsykologisk Hovedsagen.

For Mystikerne, som for Totemisterne, betegnede de ekstatiske Oplevelser Højdepunkterne i deres Liv. Fra disse Oplevelser udstraaler en Glans, der bestemmer Rangforholdet mellem alle andre Oplevelser. Det ligger, som jeg har søgt at vise, i Følelsens Natur, at den, naar den er vakt ved en enkelt Oplevelse, søger at brede sig over hele Sjælelivet og at farve alle andre Elementer i dette, hvad enten de staar i Forbindelse med hin Begivenhed eller ikke. Indre Tilstande, der i og for sig ikke har noget med hverandre at gøre, kan derved faa et fælles Præg, og der kan komme en Helhed ud af de indre Oplevelsers Række, hvad enten denne er afsluttet eller ikke[**)]. Det er som bestemmende Elementer i en Totalfølelse, at de ekstatiske Oplevelser faar deres Betydning. *[116]* Selv om saadanne Oplevelsers Tid skulde være forbi, vil det Problem, der stillede sig for Mystikerne, stedse stille sig for os. Ti der vil stadig gøre sig en Forskel, maaske en Modsætning, gældende mellem Øjeblikke, i hvilke vi oplever, hvad der for os faar den højeste Værdi, og de jevne, dagligdags Oplevelser, eller endog de lave og dyriske Tilstande, og det kommer da an paa, hvilket Resultat Brydningen mellem disse forskellige Elementer fører til, og hvilken Dom om Livet, der som Følge deraf fældes. Det er af stor Vigtighed, at Oplevelserne faar Lov til at øve deres uvilkaarlige Indflydelse, og at Tydningen foreta-

[*)] *Den store Humor.* § 16—17; 19; 25.

[**)] Se, foruden min Psykologi, *Religionsfilosofi* § 27.

ges med fuld Frihed. Mystikens Historie har lært os, at Selvbeherskelse og Selvtænkning ikke derved udelukkes; de vil kun uvilkaarlig bestemmes ved det Element, der fremtræder som det værdifuldeste. Der vil her, især for udprægede Personligheder, være meget, som ikke gaar op i noget afsluttende Begreb og heller ikke kan »katalogiseres« i nogen Dogmatik, og derfor vil, som vi har et smukt Eksempel paa i Cécile, et poetisk Udtryk være det eneste mulige. Al Livspoesi har her sit Udspring. Céciles Yndlingsbillede om Planken, der vugges og gennemstraales i det af Aftensolen glødende Hav, har sin store Værdi ikke blot ved dets Poesi, men ogsaa derved, at det er selvfrembragt, umiddelbart udsprunget af Oplevelse.

[117]

SOCIOLOGI OG RELIGIONSFILOSOFI

LES FORMES ELÉMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE
Par Émile Durkheim. (Paris. Alcan). 1912.

I dette Værk af den franske sociologiske Skoles Fører er der, i højere Grad og med større Klarhed end i noget tidligere Arbeide fra denne Skole, aabnet en Vej til Forstaaelse mellem Sociologien og Filosofiens andre Dele. Gennem Studiet af en speciel Form for religiøst Liv kaster Forfatteren ikke blot Lys over selve det religiøse Problem, men viser ogsaa, hvorledes man kan anerkende det specielle sociologiske Synspunkt for menneskeligt Aandsliv og dog fastholde Berettigelsen af andre Synspunkter. Sociologien har hidtil ofte, ogsaa i Durkheims Fremstillinger, gjort Fordring paa at være den eneste Aandsvidenskab. Dels direkte, dels ogsaa, og især, indirekte opgives denne Fordring i det foreliggende betydelige Værk. Vel hævdes det sociale Liv, Samfundet og dets Institutioner og Traditioner, som Kilde til alt menneskeligt Aandsliv; men gennem den nærmere Udvikling af de bærende Ideer føres den kritiske Læser ved Forfatterens egen Haand ud over det eksklusivt sociologiske Standpunkt. Og det betydningsfulde er, at Sociologien ikke taber, men netop vinder derved. Ligesom selve Samfundet netop godtgør *[118]* sin Kraft ved, at de enkelte Individer kan røre sig med Frihed og udvikle deres Ejendommelighed hvert for sig, saaledes vil ogsaa Samfundsvidenskabens Betydning stige, jo mere de forskellige Discipliner, der fra forskellige Synspunkter undersøger Aandslivet, hævder deres Selvstændighed. Allerede Comte stillede, i sin sidste Tid, Etiken som en selvstændig Disciplin ved Siden af Sociologien. Og paa samme Maade vil Psykologi, Erkendelsesteori og Religionsfilosofi vise sig at betegne selvstændige Udgangspunkter i Forhold til Sociologien, hvor meget de end kan lære af denne. Jeg véd vel, at Durkheim ikke vil anerkende dette fuldt ud; men jeg vil søge at vise, at foruden alt det, vi positivt kan lære af det foreliggende Værk, der paa sit eget specielle Omraade betegner et stort Fremskridt, lærer vi fyldigere end før at se, hvorledes Sociologien dels faktisk gør Brug af psykologiske og erkendelsesteoretiske Forudsætninger, dels i sine Konsekvenser fører til at anerkende hine andre aandsvidenskabelige Discipliners Betydning. Det er fra denne Side, en Filosof naturlig kommer til at betragte et Værk som det foreliggende. For en sociologisk Specialist vil det sikkert have en Betydning, som jeg ikke er kompetent at give Udtryk for. Men efter min Overbevisning har Værket en Betydning, der strækker sig langt ud over det rent sociologiske Omraade. Jeg for mit Vedkommende har i hvert Tilfælde ikke blot lært Sociologi af det, men har fundet Oplysning og Bestyrkelse ogsaa

paa andre Punkter. Ideer og Synspunkter, til hvilke jeg ad psykologisk Vej var kommen, har jeg ved Studiet af dette grundige og mesterlig gennemførte Værk, fundet baade Berigtigelse og Bekræftelse af. Gennem en Karakteristik og gennem en dertil knyttet Kritik vil jeg forsøge at begrunde dette nærmere.

[119]

I.

Medens Historikeren og Etnografen studerer, hvad der er foregaaet til bestemte Tider, og hvad der har været eller er Sæd og Skik paa bestemte Steder, søger Sociologen ifølge Durkheim dybere tilbunds. Han vil finde de Kræfter, der virker i Menneskelivet den Dag idag, de Realiteter, der ligger bag ved Historiens Begivenheder og Folkeslagenes Sædvaner. Hvad Religionen angaar, gælder det da ikke blot om at skildre Dogmer og Ceremonier, men at finde det Reale, der ligger bag dem og giver dem deres egentlige Betydning, — det Evige og Menneskelige i Religionen. Sociologen gaar ud fra, at Religionen hænger sammen med Livets Virkelighed, med en menneskelig Trang, der mere eller mindre rører sig til alle Tider.

De fleste Teorier om Religionens Natur og Grundlag staar magtesløse overfor den Kendsgerning, at Religionen trods al Modstand og Kritik stadigt holder sig. Den maa da svare til en bestemt Trang, en bestemt Kraft i den menneskelige Natur. Hvis den, som den animistiske Teori antager, blot skyldes Drømmeforestillinger, der tages for Virkelighed, eller hvis den, som den naturistiske Teori antager, blot skyldes falsk Naturforklaring, vilde dens Tid forlængst have været forbi. Men det er ikke en Trang til at forstaa, det er en Trang til at leve, til at opnaa Styrke og Tryghed under Livskampen, der ligger til Grund. Durkheim erklærer sig altsaa bestemt imod den intellektualistiske Opfattelse af Religionen.

For at finde Religionens Grundlag maa man først og fremmest være klar over, at den religiøse Bevidsthed ikke selv formaar at tyde den Trang og Tilskyndelse, som virker i den og driver den frem. Den er tilbøjelig til at søge Aarsagen til, hvad der bevæger sig
[120] i den, udenfor sig. Vil man ret blive klar herover, er det hensigtsmæssigt at opsøge de simpleste, mest elementære Former for Religion. Man kan vel ikke opstille som almindelig Regel, at den mere elementære Form for Religion forklarer den mere udviklede, ligesaa lidt som man kan opstille den modsatte Regel. Men de mere elementære Former frembyder den Fordel, at den folkelige og præstelige Fantasi endnu ikke har ladet en yppig Vækst af Myter og Dogmer blive til. I religiøs som i social Henseende forefindes kun det strengt Nødvendige. Og navnlig gør der sig ingen individuelle Forskelligheder gældende i religiøs Henseende. Alle Bevidstheder bevæger sig i samme Kølvand. Den

individuelle og den sociale Type falder sammen. En saadan elementær Religion finder Durkheim i Centralaustraliens Religion, der i de senere Aar er bleven saa fortræffelig skildret især af Spencer og Gillen og af Strehlow. Det er den simpleste Religion som kendes. Den har intet egentligt Gudsbegreb. Hvad der gør den til Religion, er, at den beherskes af den store Modsætning mellem Helligt og Profant. Og denne Modsætning viser sig her at staa i nøjeste Sammenhæng med hele den sociale Organisation. Ligesom Religionen er ogsaa det sociale System overordentlig simpelt. Klanens Medlemmer er hverken forbundne ved Blodslægtskab eller ved fælles Bopæle; det er selve Kultus'en, der forener dem. De har samme Navn og Emblem (Totem) og foretager sig de samme Ceremonier, nærer samme Opfattelse af, hvad der er helligt, og hvad der er profant.

Det er Modsætningen mellem Helligt og Profant, det gælder at forklare. Hvorfra kommer den Følelse af det Ophøjede, som Mennesket allerede paa dette Trin har overfor visse Ting? Hvorledes opstaar Modsætningen mellem et Højere og et Lavere i og udenfor Mennesket? Hvorledes føres Mennesket til at anerkende noget, der er større, *[121]* mere omfattende end det selv?

Baade Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse forudsætter denne Modsætning. Og det religiøse System, vi her staar overfor, den saakalte Totemisme, ligger længere tilbage end Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse.

Totem er et Navn og et Emblem, der er fælles for Klassens Medlemmer og forpligter dem til gensidig Hjælp, til at hævne hverandre, sørge med hverandre og overholde visse Ceremonier og visse Ægteskabsforbud. Totem kan være et Dyr, en Plante eller en livløs Genstand. Mennesket føler sig Et med sit Totem, og gennem det med sin Stamfader, fra hvem den stammer, eller som maaske selv har forvandlet sig til det. Ligesaa lidt som Australieren skelner mellem Billedet og Tingen, ligesaa lidt skelner han mellem sit Totem og sig selv eller sin Stamfader. Og han føler sig herigennem solidarisk med alle, der har samme Totem. Gennem en særegen, tildels streng og smertefuld Indvielsesproces bliver de Unge delagtige i Klanens Totemdyrkelse og faar derved Delagtighed i det Hellige. Et helligt Redskab (churinga eller tjurunga), som han ved denne Indvielse modtager, forbinder ham med sit Totem og sin Stamfader, og der udgaar fra det en styrkende og opmuntrende Kraft, hvorfor Tabet af det er en stor Ulykke.

Forskellen mellem Helligt og Profant hævdes gennem Kultus. Den negative Kultus inskærper, gennem Faste, Vaagen, Smerte, Ensomhed, Tavshed, at ved Indvielsen til Delagtighed i det Hellige maa det tidligere Menneske aflægges, for at nye Egenskaber og Kræfter kan opnaas. Den positive Kultus bringer Mennesket under Paavirkning af nye Kræfter, der udstraaler fra de hellige Genstande, hvor de indeholdes som i en

[122] Art permanent Reserve. Gennem Kultus styrkes ikke blot Mennesket selv, men selve Totemgenstanden næres derved. Det er en Art Sekrament eller Kommunion, hvorved Mennesket paa en Gang bliver delagtig i det Helliges Kraft og ved sit Offer styrker og forøger denne Kraft. At Mennesket trænger til saadan Styrkelse, kommer af dets Afhængighed af Naturmagterne. Naturens Liv undergaar Forandringer, stiger og synker i Kraft og Frugtbarhed, og Mennesket trænger til at faa sin Tillid til Naturen styrket, medens han tillige mener gennem Kultusskikkenes nøjagtige Overholdelse selv at kunne hjælpe paa Naturen.

Bag Modsætningen mellem det Hellige og det Profane ligger nu ifølge Durkheim Modsætningen mellem Samfund og Individ skjult. Totem er fra først af et socialt Begreb, et Udtryk for Menneskets Solidaritet med Klanen og for Solidariteten indenfor Klanen. Ikke Frygt, men tillidsfuld, og paa Højdepunkterne begejstret Tilslutning til, hvad der kan bringe Frelse og Tryghed, en Frelse og Tryghed, som kun Livet i Klanen kan bringe, er det Grundlag, hvorpaa Modsætningen mellem det Hellige og det Profane udfolder sig. Forudsætningen for Totemismens Kultus er, at der er et Fond af Kraft, som de enkelte Individer kan bidrage til at bevare og at øge. Det er da ikke blot Spil af Ideassociationer og Hallucinationer, der virker i Totemismen og i de Magter og Symboler, der knytter sig til den. Kilden til Religionen ligger tydelig i andre Regioner af Sjælelivet end den rent intellektuelle. Gennem Hengivelsen til det Hellige og Iagttagelsen af de hellige Skikke føler Mennesket sig i Forhold til noget, hvis Rækkevidde naar langt ud over de enkelte Individers og de enkeltes Generationers Eksistens. Totem er i den simpleste Religion, vi kender, det karakteristiske Symbol herfor, og det er Klanens Bestaaen og Velfærd, der er det reale Grundlag for dette Symbol. Gennem Kultus styrkes og genskabes periodisk
[123] selve Samfundet. Under de i Fællesskab og i de fra Fædrene overleverede Former fejrede Fester falder Særinteresser og dagligdags Ønsker og Bekymringer bort. Den enkelte føler sig greben af noget, der er større end han selv. Gennem Kultusskikkene, som ofte har en betagende og ophidsende Karakter, sættes Sindet i en Bevægelse, som det sædvanlige Liv ikke kan volde. Det føler sig genfødt, badet i den Kilde, alt Liv skyldes.

Klanens Bestaaen og Velfærd er paa mange Maader knyttet til Naturens Gang og betinget ved dens Rytme, afhænger af, om Frugten modnes, om der kommer Regn, om Jagten lykkes. Og gennem Kultus mener Mennesket at kunne øve Indflydelse herpaa; derfor er det af saa stor Betydning, at de hellige Skikke strengt iagttages. Denne Tro er et Udslag af den stærke indre Betagethed, som Deltagelse i den fælles Kultus volder. De store Festers periodiske Genkomst svarer til Naturens rytmiske Gang, noget, der kan spores helt op i de højeste Religioner. I Mellemrummene mellem Festerne spredes Kla-

nens Medlemmer og kæmper, enkeltvis eller i smaa Flokke, for deres Selvopholdelse. Kun gennem Totembillederne fastholder de da Erindringerne om de store Øjeblikke af Betagethed og Begejstring, og de føler Modsætningen skarpt. I deres eget Indre gør Modsætningen mellem Helligt og Profant sig gældende, svarende til Modsætningen mellem Deltagelse i det fælles Liv gennem Kultus og den isolerede Eksistens i Mellemtiderne. Den levende Trang til atter og atter at opnaa hine store Øjeblikke er Religionens Grundlag. Saaledes kan man ogsaa i de højere Religioner se Mennesker, hos hvem der raader en mere eller mindre bevidst Tvivl om religiøse Forestillingers og Skikkes Betydning, atter og atter deltage i den gamle Kultus. Sagen er, at religiøse Skikkes virkelige Begrundelse ikke er at søge i de tilsyneladende Formaal, de tjener, men i den usynlige Virkning, *[124]* de udøver paa Sindene, den Maade, paa hvilken de stemmer hele den indre Tilstand.

Naar Samfundet i hine store Øjeblikke gør sig gældende som Magt i Individernes Indre, sker der en uvilkaarlig Idealisation af det. Totemsymbolet betegner noget, der rækker ud over det Bestaaende. Selvfølgeligt er Mennesket sig ikke selv bevidst, hvad der er det sidste Grundlag for Modsætningen mellem Helligt og Profant, — hvad der tilsidst vækker de Følelser, som overvælder det. Aarsagen til disse Følelser finder det udenfor sig — ligesom det uden videre overfører sine Sansefornemmelsers Kvaliteter paa selve Genstandene. —

Nu angaar Religion og religiøse Forestillinger, allerede paa det mest primitive Trin, ikke blot Menneskelivet, men faar ogsaa kosmologisk Betydning. Den Kraft, Mennesket føler sig betaget af i sin Kultus, og som styrker og nærer det, genfinder det uvilkaarlig i hele Naturen. Modsætningen mellem Helligt og Profant udstrækkes til alle Naturgenstande, der kommer indenfor Synsvidde. Det er en Art Smitte, der her virker, Alt, hvad der har nogensomhelst Berøring med det Hellige eller med det Profane, bliver selv helligt eller profant. Det primitive Menneske kender ikke vore Distinktioner mellem forskellige Arter af Genstande. Ligesom det ikke finder nogen Modsigelse i at opfatte sig selv og sin Stamfader som et med Totemgenstanden, saaledes opfatter det overhovedet alt som et, hvoraf det paavirkes paa samme Maade. Denne overordentlige Smitsomhed af de religiøse Kræfter (l'extrême contagiosité des forces religieuses) skyldes ikke blot Ideassociationer. Hellighedskarakteren beror jo først og fremmest paa den stærke Følelse af Afhængighed og Bestyrkelse, der er frembragt i Sindene, og jo stærkere denne Følelse ytrer sig, des mere vil den ogsaa brede sig til alt, hvad der, særlig i Betagethedens Øjeblikke, kommer i Berøring med Mennesket. Herved forstaar man den Lethed, hvormed det primitive Menneske identificerer de mest uensartede Ting, saa meget de end for Sanserne fremtræder med forskellige Egenskaber. *[125]*

Derved bliver en Religion ikke blot en Livsanskuelse, men ogsaa en Verdensanskuelse, ikke blot en Psykologi, men ogsaa en Metafysik. —

Den religiøse Trang er altsaa et med den sociale Selvopholdelsestrang, der rører sig hos alle og forbinder dem til et Hele. Den fører nu uvilkaarlig til Tro paa Aander. Det er en Misforstaaelse at mene, at Tro paa Aander skulde ligge til Grund for Religionen, denne har, som vi har set, et helt andet Grundlag. Men der gives faktisk ingen positiv Religion uden Tro paa Aander. For Autraliernes Vedkommende fremtræder Begrebet Sjæl straks med Hellighedens Præg. Gennem sit Totem er det enkelte Individ knyttet til Stamfaderen, er et Fragment af den store Kraft, der igennem Totemdyrkelsen besjæler hele Klanen. Der gives kun et vist Antal Sjæle i Tilværelsen, og de nyfødte Børns Sjæle er direkte Reinkarnationer af Forfædres Sjæle, eller de skyldes Spirer, som Forfædre har udsaaet. Sjælen er ikke andet end det totemiske Princips Inkarnation i et enkelt Individ. — Drømme og lignende Fænomener har afgivet Støtte for Sjæletroen, men indeholder ikke den egentlige Forklaring af dens Opstaaen. Da Klanen stadigt fortsætter sit Liv paa samme Maade gennem de nye Mennesker, som fødes, staar det som en ganske naturlig Forestilling, at de nye Sjæle stammer fra Sjæle, der forhen har levet. Udødelighedstroen har her endnu ingen moralsk Betydning. Baade Sjæletroen og Troen paa mægtige Aan-
[126] der, der i Fortiden lagde Grunden til alt Godt, har udviklet sig af Totemismen. Egentlige Guder kendte Centralaustralierne ikke. Der foregaar dog en Udvikling i Retning af en stedse større Afstand mellem Fortidens Store, om hvilke Myter og Legender taler, og de andre Forfædre. Særlig ved de for hele Stammen, ikke blot for den enkelte Klan fælles Fester, fik de mytiske Væsener en mere ophøjet og universel Karakter. Fra Totemismen kunde Udviklingen Skridt for Skridt ske i Retning af Forestillinger, som vi finder i højere Religioner. —

Studiet af elementær Religion, hvorpaa Centralaustralien giver saa klassisk et Eksempel, er ikke blot oplysende med Hensyn til selve det egentlige religiøse Liv. Det godtgør ogsaa paa lærerig Maade, hvorledes Religionen fra først af staar som den eneste Form for aandelig Kultur; særlig indeholder den Oprindelsen til Videnskaben. Og da Samfundet er Moder til Religion, er det ogsaa Moder til Videnskaben. De videnskabelige Tankers Autoritet skriver sig fra, at de er et Værk af kollektiv Erfaring, af Samfundets Fællesarbejde. Det er utallige Individers og Generationers Iagttagelse og Eftertanke, der ligger til Grund for, hvad de enkelte kan udforme i klare Begreber. Især har Religionen ydet Tankelivet en Tjeneste ved at muliggøre den første Forestilling om, hvad Slægtsskabsforhold mellem Tingene vil sige. Den har lært Menneskene at stille det sammen, som Sanserne skiller ad. Til Ideernes Verden har Vejen kun kunnet banes ved en Anspæn-

delse af intellektuelle Kræfter, som først blev mulig i og ved Samfundet, særlig gennem dettes Kultus. De første Forsøg paa Klassifikation foretoges med Stammernes Inddeling i Klaner som Forbillede; derved var Grundlaget for al Logik givet. Grundbegrebernes, de saakaldte Kategoriers Opstaaen finder hverken sin Forklaring ved Apriorisme eller ved *[127]* Empirisme; den skyldes hverken oprindelige indre Anlæg eller Sansepaavirkning udefra. Det er sociale Tilstande og Forhold, der indeholder Forklaringen, ligesom allerede ved Klassifikationen. Tidsforestillingen udvikles saaledes gennem de Tidsinddelinger, som svarer til Festers og Ceremoniers Rytme. Rummets Inddeling hænger oprindelig sammen med de forskellige religiøse Betydninger af de forskellige Retninger og Steder. Ogsaa Klanernes Lejring indenfor Stammens fælles Samlingsplads har afgivet et Skema. Aarsagssætningen, specielt det Princip, at det Lige maa frembringes af det Lige, skyldes Kultusoverleveringens strenge Fordring om, at Ceremonierne foretages paa en aldeles bestemt Maade; ellers kunde det ønskede Resultat ikke opnaas. Her var altsaa Normer, efter hvilke alle maatte forme deres Forestillinger. Den kollektive Handlens nødvendige Krav udtryktes i kategoriske Former. Fornuftens Autoritet er af social Oprindelse. Men Samfundet selv er en Del af Naturen og har kun det Fortrin fremfor andre Naturomraader, at de fundamentale Forhold fremtræder tydeligere og ligger os nærmere ind paa Livet. Derfor har Forestillinger, der udarbejdes efter sociale Tings Mønster (sur le modéle des choses sociales), kunnet hjælpe til at forestille sig Ting af en helt anden Natur.

Hvad Religionens Fremtid angaar, er for Durkheim især to Betragtninger af Betydning.

Religionen, saaledes som den kan studeres historisk, har hidtil væsentlig været et socialt Fænomen. Religion og Samfund hører historisk nøje sammen. Gennem Samfundets Indvirken paa de Enkelte — i deres Indre ved utallige ubevidste Indflydelser, udefra ved utallige Bud, Forbud, Vaner og Overleveringer — opstaar i og for dem den store Modsætning mellem Helligt og Profant, mellem et Højere og et Lavere, mellem det Ideale og det *[128]* Sanselige. Og gennem de store Fælleshandlinger ved Festerne opstaar den Begejstring, det høje Sving, som er en stadig Kilde til religiøs Følelse, og uden hvilket den i Længden ikke kan bestaa. Men nutildags er det blevet anderledes. Vi lever i en Overgangstid. Individualismen har bredet sig sammen med Arbejdsdelingen. Vi kan ikke længere af fuldt Hjerte fejre de Fester, der begejstrede vore Fædre. Vi gaar hver sine Veje. Naar det var karakteristisk for al Religion hidtil, ligefra dens mest elementære Former af, at den er fælles for en Gruppe, som faar sin Livskraft næret og fornyet gennem fælles Højtider, saa staar det som en stor Gaade, hvorledes der for Fremtiden kan bestaa Religion, og

hvorledes ny Religion skal kunne danne sig. Hvis denne Gaade vil finde sin Løsning, saa kan vi i hvert Tilfælde ikke danne os nogen Forestilling om denne Løsning. Der gives ganske vist en religiøs Idealisme i Form af indre, subjektiv Religiøsitet, som former sig forskellig i de forskellige Individer. Men Sociologien har kun med fastslaaede og realiserede Kendsgerninger at gøre, og det er et Fremtidsspørgsmaal, om den religiøse Idealisme kan komme til at faa en saadan Karakter af Kendsgerning, at den kan blive Genstand for objektivt Studium. I Sociologien maa vi holde os til, hvad Religion har været i Fortiden.

Foruden Forholdet mellem det Sociale og det Individuelle er ogsaa Forholdet mellem Religion og Videnskab af Betydning for Fremtidsudsigterne. Her maa det staa fast, at Religionen forlængst har mistet sin intellektuelle Betydning. Dens Kosmologi kan ikke længere bruges. I denne Henseende er Videnskaben et fuldstændigt Ækvivalent, — Videnskaben, der selv har udviklet sig af den. Men det er ogsaa kun i rent intellektuel
[129] Henseende, at Videnskaben er Ækvivalent her. Den kan ikke erstatte Religionen, forsaavidt denne er en Kraft, der holder Mennesket aandelig i Live, et Grundlag for Mod og Tillid. Livet kan ikke vente, til Videnskaben bliver færdig. Ja, den bliver aldrig færdig. Og Livet vil derfor stedse drive Tanken ud over Videnskabens Grænser. Det vil derfor snarere blive en Omdannelse end en Tilintetgørelse af Religionen, som Fremtiden vil bringe.

II.

Kun en ufuldkommen Ide har forestaaende Fremstilling af det foreliggende Værks Indhold kunnet give om den rige Belæring, der kan høstes af det. Det er bygget over et meget specielt Emne, de centralaustralske Stammers Religion, og dette Emne er drøftet med grundigt Sagkundskab og energisk Analyse. Jeg er fra Durkheim's Bog gaaet tilbage til nogle af Kildeskrifterne, navnlig til Strehlow's Beretninger og har fundet fuld Bekræftelse paa Bogens Opfattelse. Ved sin koncise Fremstilling udmærker den sig fra andre Skrifter over lignende Emner, der trætter ved Bredde og Gentagelser. Frazer's berømte og udmærkede »Golden Bough« faar saaledes ofte Læseren til at stanse af Træthed formedelst Gentagelserne og Mangelen af Koncentration. Desuden er der hos Durkheim en lærerig Kritik saavel overfor Enkeltheder som overfor hastige Generalisationer. Men alligevel interesserer det specielle Emne ham kun som Grundlag for Forstaaelse af Religionens almindelige Natur. Han mener i den Religion, der er den simpleste af alle, vi kender, at finde det Væsentlige for al Religion. Og ved at grave saa dybt, som han gør, — ved at føre Analysen til Ende med den Energi, der overhovedet udmærker ham som For-
[130] sker og Forfatter, er han ogsaa, saavidt jeg kan se, kommen i Berøring med det Centrale

i Religionen. Det har i hvert Tilfælde for mig været af stor Interesse at se, hvorledes der her fra et sociologisk Standpunkt er udarbejdet en Opfattelse, jeg i min »Religionsfilosofi« er naat til ad psykologisk Vej. Men for at nærmere Forstaaelse her kan være mulig, er der et Mellemværende at opgøre mellem Sociologi og Psykologi.

Fra den store Modsætning mellem Helligt og Profant, i hvilken Durkheim finder det Væsentlige i al Religion, og med hvilken al Religion begynder, idet den er fundamental i Forhold til al Kultus, alle Myter og alle Dogmer, gaar han tilbage til Samfundet, dets Bestaaen og dets Velfærd. Men, som han selv antyder, er der endnu et Spørgsmaal at gøre: hvorfor er det netop Samfundet, der, uden at Mennesket bliver sig det bevidst, er Kilde til alt, hvad der er helligt? Durkheim giver selv Svaret: Det er, fordi Samfundet er Kilden til de største Værdier for Mennesket, — fordi det er den store Støtte i Kampen for Opholdelsen, og ikke mindst, fordi det er Ophav til alt, hvad der gør Mennesket til mere end Dyr. Durkheims Tanke her er analog med den, der laa til Grund for hans Udtalelser i det franske filosofiske Selskab om »Moral som Kendsgerning« (le fait moral).[*)] Han førte der al Moral tilbage til Samfundet og begrunder dette ved, at Samfundet er Kilde til, Bevarer og Overleverer af al Civilisation, særlig af det aandelige Livs Goder. Det kommer da an paa, om Samfundet saa ogsaa virkelig udfylder denne Plads. Og her viser det sig da, at der er Forudsætninger, der ligger dybere end Samfundets Bestaaen. Naar det Hellige forudsætter det Sociale, forudsætter det Sociale igen det Værdifulde. Samfundet skal jo være Værdiernes Kilde, og kun derved kan det ligge til Grund for Hellighedskva- *[131]*
liteten. Ad denne Vej kommer jeg fra Durkheim's Definition af Religion tilbage til den, jeg har forsøgt at gennemføre i min »Religionsfilosofi«, nemlig at al Religion hviler paa Forudsætningen om Værdiens Bestaaen. Kun saalænge og saavidt Samfundets Bestaaen staar som Del af eller Middel til Værdiens Bes~taaen, kan den faa en religiøs Karakter. — Jeg er ganske enig med Durkheim i hans skarpe Skelnen mellem den sidste Forudsætning for eller det sidste Motiv til Religion og den Maade, paa hvilken Menneskene forestiller sig Aarsagen til, hvad der som Følge af denne Forudsætning eller dette Motiv rører sig i deres Sind. Analogien med Sansekvaliteterne er her fuldstændig træffende. —

Men heraf følger igen, at Samfundets Modsætning til Individet og dettes Afhængighed af hint ikke er absolut Betingelse for Religion. Fællesskabets og Sammenslutningens Betydning kan ikke skildres mere træffende, end Durkheim gør det, naar han viser, hvorledes Samfundet gør sig gældende i Individets inderste Indre, uden at det selv er sig det bevidst. Men deraf følger ikke, at al Erfaring om Værdier og al Tro paa Værdiens Bestaaen er knyttet til Samfundet.

[*)] *Bulletin de la Société Française de Philosophie.* 1906. — Jevnfør min Bog *Den menneskelige Tanke* p. 353—357.

Samfundsbevidstheden (la conscience collective) er ifølge Durkheim en i sin Art enestaaende Syntese af enkelte Bevidstheder. Og det samme kan siges om selve Samfundet: la société est une synthèse des consciences humaines[*]. Men overalt, hvor der paa Aandsvidenskabens Omraade tales om Syntese, staar vi overfor en ejendommelig Antinomi. Syntese er Sammenfatten og forudsætter forsaavidt en Mangfoldighed af Ele-
[132] menter, som sammenfattes, en Mangfoldighed, der er given før Sammenfatningen. Men paa det aandelige Omraade kende vi kun Elementerne som Led i den Sammenhæng, der skyldes Syntesen. Psykologisk kender vi saaledes kun Fornemmelser, Forestillinger, Følelser og Drifter som Led i det hele Bevidsthedsliv: Syntesen selv er den stadige Forudsætning, ikke blot et Resultat. Og paa lignende Maade i Sociologien: vi kender kun Individer som socialt bestemte og betingede, som Led af et Samfund. Der er her, som iøvrigt paa alle Omraader, en stadig Brydning mellem Kontinuitet og Diskontinuitet, som vi aldrig kan komme ud over. Vi har ikke Ret til at lægge udelukkende Vægt paa det ene eller det andet af Leddene i dette Modsætningsforhold. Forholdet mellem Samfund og Individer er kun et specielt Ekssempel paa Forholdet mellem Kontinuitet og Diskontinuitet. Naar Samfundet er en Syntese af Individer, maa disse dog paa hvert Punkt have en vis Selvstændighed i Forhold til det. Uden en saadan Selvstændighed kunde Samfundslivets Værdi ikke erfares af de enkelte Individer eller gøre sig gældende i deres Indre, hvilket dog ifølge Durkheim er Religionens Forudsætning. Den historiske Sammenhæng, Individet lever sig ind i, er selv bleven til som Resultatet af mangfoldige individuelle (skønt stadig socialt betingede) Kræfters Samvirken gennem Tiderne.

Durkheim svarer hertil, at Individualismen er sekundær. Saaledes er f. Eks. den individuelle Totemisme, hvor en enkelt har sit særegne Totem, afledet i Forhold til den sociale. Dette gælder dog kun, naar man tænker paa en bevidst og principiel Modsætning mellem den enkelte og det bestaaende Samfund. Men Talen er her blot om de individuelle Kræfter, i hvis Vekselvirkning selve Samfundet egentlig bestaar. Disse Kræfter
[133] kan ikke paa noget Punkt udelukkes fra Betragtning. Ethvert nyt Element i Samfundets Former og Overleveringer, hellige og profane, — enhver ny Forestilling eller Skik, — maa skyldes et eller flere enkelte Individer, efter hvilket det er blevet optaget af de andre. Der er en stadig Brydning mellem det Individuelle og det Fælles. Durkheim finder Studiet af en saa elementær Form for Religion som den centralaustralske særlig gunstig stillet, fordi her individuelle Forskelligheder ikke gør sig gældende. Men det er den nu bestaaende, fuldt og færdig udviklede centralaustralske Religion, der beskrives i Kilderne. Hvorledes kan den være bleven til? Den maa jo have haft sin Udviklingshistorie ligesom alt andet i

[*] *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse.* p. 605; 615.

Verden, og her maa det Sporadiske, Begyndelsen ud fra flere forskellige Udgangspunkter ligesaa vel have gjort sig gældende som ved den organiske Vækst og ved Arternes Udvikling. At man nu ikke bestemt kan paavise det Sporadiske og det Individuelle berettiger ikke til at antage, at det har manglet forud eller helt skulde mangle nu. Vi véd ikke, hvem der har digtet vore gamle Folkeviser, men der maa dog have været enkelte Personer, som først har undfanget dem, det være i nok saa ufuldkommen Form. Senere er de blevne gentagne, ændrede og omdigtede paa mange Maader. Individuelle Kræfter dels receptive, dels produktive, kan ikke have manglet paa noget Punkt, hvor langt vi end gaar tilbage. Selve den »menneskelige Trang« (besoin humain), Religionen skylder sin Opstaaen og sin Bestaaen, rører sig neppe i samme Grad og paa samme Maade hos alle. Og naar den har ført til Udformning i Kultus, Myte og Legende, maa det være sket gennem Erfaringer, Kombinationer, Forskydninger og Udskydninger, altsaa gennem en Række psykologiske Processer, der maa være foregaaede i de enkelte Individers Indre. Ligesom Guderne nærer sig af Menneskenes Bønner og Ofre, saaledes nærer Samfun- *[134]*
det sig af de enkelte Indskud i Samfundsbevidstheden (conscience collective). Saadanne Indskud gøres, dels receptivt, gennem Tilslutning til og Deltagelse i den en Gang for alle etablerede Kultus, dels aktivt, gennem nye Erfaringer, Drifter og Ønsker, der — gennem den ogsaa af Durkheim bemærkede Trang til at meddele sig og udbrede sin Tro — søger at faa social Betydning. Allerede den individuelle Totemismes Opstaaen forudsætter noget saadant. Og naar Totemismen hos nogle Indianerstammer i Amerika fremtræder mere udformet, tildels ogsaa nærmere Opløsningen, end i den elementære Form, der kendes fra Centralaustralierne, saa forudsætter dette en Række Forandringer, der maa være begyndt som individuelle Variationer, hvor saa igen Aarsagen til disse Variationer maatte være at finde.

Det er end ikke sikkert, at individuelle Afvigelser fra fælles Tro ikke skulde kunne opdages allerede paa et Trin som Australiernes. Frazer omtaler saaledes Skeptikere blandt Papuanerne paa Øen Kiwai, der ikke delte Stammens Tro paa »de Dødes Land«, hvor Sjælene kommer hen efter Døden. Ligeledes omtaler han, at der indenfor en Stamme kunde tvivles om Rigtigheden af en anden Stammes Tro[*)]. Havde vi flere og nøjere Kundskaber om de mere primitive Folks aandelige Liv, vilde vistnok flere Eksempler paa individuelle Afvigelser og Initiativer fremkomme. De kan ikke nogensinde ganske have manglet.

Hvad der saaledes ikke tør nægtes, selv for de mest primitive Samfunds Vedkommende, træder naturligvis mere og mere frem under Udviklingens Forløb, mere i de Re-

[*)] *Frazer*: *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead.* I. London 1913. p. 213; 239.

[135] ligioner, vi — netop af denne Grund — kalder de højere, end i dem, vi kalder de lavere. Men saa er det ogsaa ikke blot berettiget, men en nødvendig Opgave for Religionsvidenskaben at følge det religiøse Liv ind i de enkelte Individualiteters Indre, hvor det har sin egentlige Eksistens. Det er et vigtigt Materiale for Religionsforskningen, der kan hentes fra den Maade, paa hvilken især fremragende Personligheder, bevidst eller ubevidst, har udformet det religiøse Liv, selv om de tilsidst beherskedes af historisk overleverede Former. Det er til saadanne Dokumenter, jeg især har støttet mig i min Religionsfilosofi[*)]. Jeg kan ikke andet end finde det interessant, at der ad denne Vej er naat Resultater, til hvilke ogsaa Durkheims Undersøgelser i sine Konsekvenser fører. Paa Grund af det stadige Vekselforhold mellem det Individuelle og det Sociale kunde man heller ikke vente andet, end at man ud fra de to Udgangspunkter maatte komme til beslægtede Resultater.

Ifølge Durkheim forudsætter Psykologien Sociologien. Saaledes skal Modsætningen mellem Sansning og Forstand saavel som den mellem Egoisme og Pligt finde sin Forklaring ved den socialt betingede Modsætning mellem Helligt og Profant. Men Psykologien lader sig ikke nøje hermed. Den spørger om, hvorledes da selve Modsætningen mellem Profant og Helligt opstaar, og derefter fremdeles, hvorledes Modsætningen mellem Socialt og Individuelt opstaar. Og Psykologien har her en Allieret i Biologien. Der maa være et uvilkaarligt, instinktivt Grundlag for denne sidste Modsætning. Det har været skæbnesvangert for Sociologien, at dens Grundlægger Auguste Comte eliminerede
[136] Psykologien fra Videnskabernes Række og fordelte de psykologiske Fænomener mellem Biologien og Sociologien. Naar nu Sociologien optræder paa egen Haand, udenfor den systematiske Sammenhæng med andre Videnskaber, som Comte lagde Vægt paa, kommer den let til at overse de psykologiske Betingelser, som allerede Biologien fører til at indskærpe. Comte selv førtes i Virkeligheden, som det især ses af Udtalelser i hans Breve til Stuart Mill[*)], til sin Lære om Menneskets sociale Natur gennem Studiet af Hume og Adam Smith. Her ses Sociologiens Gæld til Psykologien. Det er ligeledes gennem psykologisk Analyse af de nye Dokumenter, der nu stod til Raadighed, at Durkheim er naat til de Resultater, han fremstiller i sin Bog. Dokumenterne give i og for sig kun ydre Fakta. Kun ad psykologisk Vej kan man naa tilbage fra den intellektualistiske Opfattelse af Religionen til den »menneskelige Trang«, hvori Durkheim med Rette finder Religionens egentlige Grundlag. Det er endelig kun for en psykologisk Opfattelse, at den religionsfilosofisk saa vigtige Forskel mellem Oplevelse (religiøs Erfaring) og Tydning kan gennemføres paa saa konsekvent en Maade, som det er sket i »Les Formes

[*)] I min Bog *Den menneskelige Tanke* har jeg p. 385—392 kort angivet min Opfattelse af Forholdet mellem Religionshistorie og Religionsfilosofi.

[*)] *Lettres d'Auguste Comte à Stuart Mill*, Paris 1877. p. 275.

Élémentaires de la Vie Religieuse«.

Flere Steder bygger Durkheim ligefrem paa bestemte psykologiske Love. Saaledes forklarer han Totemismens kosmologiske Anvendelse ved, at »de religiøse Kræfter, som skyldes Forestillinger og Følelser, der vækkes ved Samfundslivets Indflydelse gennem Kultus, paa Grund af deres Intensitet har en Tendens til at brede sig til alt, hvad der kommer Mennesket i Hænde eller for Øje, medens hine Kræfter raade.« »Smitsomhed« (contagiosité) kalder Durkheim dette. Den er et med, hvad jeg i min »Psykologi« har *[137]* kaldt »Følelsens Expansion«, som først er beskrevet af Hume og Beneke. Durkheim bemærker med Rette, at Forklaringen af, hvorledes enhversomhelst Sammenhæng kan være nok til at overføre Hellighedskarakteren til nye Genstande, ikke kan søges i Lovene for Forestillingernes indbyrdes Association; det er en dybere liggende Lov, man her maa gaa tilbage til. Det er fremdeles en psykologisk Lov, Durkheim bygger paa, naar han paaviser en Tendens til at identificere alle Ting, der vækker en og samme Følelse.

Ved at være opmærksom paa disse psykologiske Love kaster Durkheim Lys over, hvad Comte kaldte Erkendelsens teologiske Stadium, og i det hele over den primitive Erkendelses Natur. Han berigtiger tillige Levy-Bruhl's Antagelse, at primitive Mennesker skulde have en helt anden Logik end de civiliserede, fordi hos dem en »Delagtighedens Lov« (loi de participation) traadte istedetfor »Selvmodsigelsens Lov«. Man forstaar nemlig f. Eks., at en Australier kan sige om sig selv, at han er en Kænguru, idet han identificerer, hvad der paavirker ham ens: Forestillingen om hans Totem (Kænguruen) og Forestillingen om hans egen Person. Identifikationen af at være og at betyde strækker sig gennem hele Religionens Historie. Den var Stridspunktet mellem Luther og Zwingli i Nadverlæren, og den er endnu stadigt Stridspunkt i vore Dages Brydning mellem Dogmatisme og Symbolisme.

Naar ogsaa Forskellen mellem Sansning og Forstand skal føres tilbage til religiøs-social Indflydelse, saa maa dertil bemærkes, at denne Forskel ikke har den skarpe Karakter, Durkheim tillægger den. Sansningen indeholder allerede Forstanden i Spiren, forsaavidt den er Evne til at skelne og at genkende, og der er mange gradevis forskellige Mellemled mellem denne i Sansningen indeholdte elementære Tænken og hvad man i *[138]* snevrere Betydning kalder Tænken. Psykologien søger at finde en Kontinuitet her, ligesom paa Sjælelivets andre Omraader. Under Diskussionen af Durkheims Teori i det franske filosofiske Selskab gjorde Delacroix allerede opmærksom herpaa[*)]. — Særlig antager Durkheim, at den Forudsætning, at det Lige frembringes af det Lige, der betegner en væsentlig Side af Aarsagssætningen, skulde skyldes Indskærpelsen af, at de hellige

[*)] *Bulletin de la Sotiété Française de Philosophie.* 1913. p. 79.

Handlinger stedse maa foretages paa samme Maade, for at de kan frembringe den ønskede Virkning. Men der har dog ellers i Livet, i Mellemrummene mellem de rituelle Sammenkomster, der saa afgørende skal have bestemt Menneskenes Tankegang, været Lejlighed til at faa hin Forudsætning praktisk indskærpet. Naar saaledes en Mand, om hvem Strehlow[**)] fortæller, tærskede de Planter, han havde samlet, med en Stok, rensede Frøet ved at sigte det, rystede det, ristede og knuste det paa Stene og derpaa spiste det, — saa er der her en hel Række Handlinger, som tilsigtede et bestemt Maal, og som maatte gøres paa en bestemt Maade, for at dette Maal kunde naas. Der er anden Praksis end den religiøse, og Kultus er ikke den eneste Lejlighed til at erfare, at man maa gaa aldeles bestemte Veje for at naa til bestemte Maal. Livet giver mangfoldig Anledning til at staa overfor den Nødvendighed, der først træder Mennesket imøde i Form af det faste Forhold mellem Middel og Formaal.

Durkheim gør et ejendommeligt Forsøg paa at udlede den menneskelige Tankes
[139] Grundformer (Kategorierne) fra religiøs-social Indflydelse. Naturligvis foregaar Tankelivets Udvikling under stadig Indflydelse af den Drøftelse, der kun er mulig under Samkvem og Samliv. Og Samfundslivets Former og Rubriker, særligt Inddelingen i Stammer og Klaner, har ganske naturlig afgivet Rubriker, der uvilkaarlig anvendtes, naar det gjaldt at ordne og klassificere Iagttagelser og Oplevelser. Ad Analogiens Vej (sur le modèle des choses humaines) overførtes de sociale Rubriker til alle Ting, man i Erfaringen fik med at gøre. Ligesaa lidt her som paa saa mange andre Punkter skelnes der fra først af mellem Analogi og Identitet. Men heri ligger ikke andet og ikke mere end, at sociale Fænomener var de første Objekter, paa hvilke Sammenligning og Inddeling anvendtes med særlig Interesse. Og den Udvikling, som Kategorierne er undergaaaede, efterat hin første Analogi ophørte at være bestemmende, er langt betydningsfuldere end den, der fandt Sted i Klan- og Totemforestillingernes Periode. Religionshistorien kan ganske vist yde et interessant Bidrag til Kategoriernes Historie, men et Bidrag, der ikke i Værdi kan maale sig med det, der kan ydes af Videnskabernes Historie. Det er gennem Videnskabernes Udvikling i Vekselvirkning med Erfaringen, at Kategorierne efterhaanden faa deres rationelle Udformning, deres Begrundelse og deres Begrænsning.

Selv om Udledningen af Kategorierne af religiøs-sociale Indflydelser var historisk rigtig, vilde den dog ikke afgive nogen Begrundelse af deres Gyldighed. Gyldighed og Autoritet falder ingenlunde sammen. De første Eksempler paa en Tankeforms Anvendelse har intet Fortrin for de senere. Det afgørende er den Lov, der raader i hele Rækken af Eksempler. Den religiøse Tanke maa naturligvis frembyde samme Grundtype som

[**)] *Die Arunda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien.* III, 2. Frankfurt 1911. p. 69.

den videnskabelige, da de begge ere menneskelige Tanker. At hin tildels gaar forud for denne, giver den ingen særegen Interesse ud over den historiske Interesse. Der er en *[140]* Analogi mellem sociale og fysiske Forhold; men ved selve denne Analogi lægger den menneskelige Tankes ejendommelige Beskaffenhed sig for Dagen. Til fuld Bevidsthed om Kategoriernes Væsen behøves der en lang Række af Eksempler fra de mest forskellige Omraader. Her er stadig nyt Arbejde at gøre.

Hvad tilsidst Religionens, eller rettere det religiøse Problems Fremtid angaar, ser jeg den paa lignende Maade som Durkheim. Jeg er overbevist om, at Religionen, som vi kende den gennem Historien, hænger sammen med et væsentligt Element, en dyb Trang i den menneskelige Natur, og at den derfor ikke kan forsvinde uden Ækvivalent, dersom Aandslivets Energi og Koncentration ikke skal svækkes. Den aandelige Arbejdsdeling, Sondringen mellem Videnskab, Kunst, Moral og Tro, har gjort Religion til et Problem. Forskellen mellem Durkheim og mig er især den, at Durkheim venter sig den nye aandelige Livsform af kraftige sociale Sammenslutninger og den Entusiasme, de maatte formaa at vække, medens jeg har det stille Haab, at der allerede nu i de individuelle Livsførelser og Livsanskuelser er Spirer tilstede, der engang vil kunne udvikles og tage Skikkelse som Forbilleder, repræsenterede af mægtige Personligheder, saadanne som Legenderne skildrer ved de højere Folkereligioners Grundlæggelse.

Allerede for 70 Aar siden udtalte en svensk Tænker, Erik Gustaf Geijer, at det Individuelle nu var det eneste Levende i Religionen. Hvis det er sandt, maa ogsaa Muligheden af et koncentreret Aandsliv i Fremtiden — hvad enten man vil kalde det Religion eller ikke — bero paa Personlighedsprincipet. Man kommer ikke udenom dette. Men ud fra det, gennem den Skærsild, enhver Sandhed, der har Betydning for det personlige Liv, *[141]* maa gennemgaa af Uro, Tvivl og Søgen, vil der kunne fremgaa Nydannelser af højeste Værdi. Den, der tror paa »Værdiens Bestaaen«, maa i hvert Tilfælde haabe dette.

Jeg skilles fra Durkheim's Bog med Følelsen af, hvor meget jeg har lært af den, baade der, hvor mine Tanker nærmer sig til hans, og hvor jeg har maattet tage Afstand. Den betegner efter min Overbevisning et stort Skridt fremad, maaske et Vendepunkt i religionsfilosofisk Forskning.

[142]

OM TRØST

I.

at gennemgaa, hvad der til forskellige Tider har trøstet Mennesker, vilde være at skrive hele Religionens Historie, ti Trøst er altid et Element i Religionen, skønt et Element, der kan indtage en meget forskellig Plads i Forhold til den enkelte Religions andre Elementer. Og netop denne Forskel mellem Trøstelementet og Religionens andre Elementer er af stor Betydning til Karakteristik af en bestemt, foreliggende Religion. I al Almindelighed kan det siges, at Trøstelementet i Løbet af Religionens Historie er blevet mere og mere fremherskende. Mere og mere gaar Menneskelivet op i Arbejdet paa materiel og aandelig Kultur, og det er dette Arbejdes Fremgang eller Tilbagegang, de Grænser, der møder det, eller de nye Muligheder, der opdages for det, som bestemmer menneskelige Følelsers og Villiers Karakter og Retning. Kun naar Sindet føler sin Afmagt og maa lade Hænderne synke, træder Religionen i Kraft og kan da yde den Tilfredsstillelse eller Husvalelse, der forgæves søgtes i selve Arbejdet. Arbejdet selv har Religionen intet at gøre med direkte; dets Opgaver stilles fra en helt anden Egn end den, hvor Religionen har hjemme.

[143] I Religionens klassiske Tider er det anderledes. I dem træder Trøstelementet ikke i Forgrunden, men Religionen er en positiv Faktor i Livet, stiller selv de afgørende Opgaver, tilsidst den eneste Opgave, der anerkendes. Til de klassiske Tider hører først og fremmest de store Begyndelsestider (som vi kender dem i de højere Religioner). I den oprindelige Buddhisme og i Urkristendommen er Religionen Indbegrebet af al aandelig Kultur, samler alt om et eneste Maal. Til de klassiske Tider hører ogsaa de store Organisationstider, hvor Religionen vel ikke er eneste Form for Kultur, men hvor den drager al aandelig Kultur ind under sig, idet den staar som højeste Værdimaaler for al menneskelig Stræben.

I Begyndelsestiden er Trøsten given i selve Tilslutningen til det ene Fornødne. Der er kun Tale om én Trang, og kan den tilfredsilles, er alt, som det skal være. I Organisationstiderne er der flere Værdier at værne om, og de vil aldrig helt være betingede ved Religionen alene. Der er mange Fornødenheder foruden det, man stadig mener at have Ret til at kalde det ene Fornødne. Den middelalderlige Kristendom (i det 13. Aarhundrede) er det største Eksempel paa en saadan Organisationstid. Men der traadte allerede Videnskab og Statsliv, ja, selve Kirkelivets ydre Ordning frem som Tendenser, der var deres egne Love underlagte og havde deres egne Skæbner. Moderne Kristendom kan

man ikke kalde nogen Organisationsform, skønt man i det 19. Aarhundredes Romantik forsøgte at opfatte den saaledes. Den vedkender sig mere eller mindre Spaltningen mellem de forskellige Livsomraader. Det er da ikke saa let at finde Trøst; er man trøstet, hvad det Væsentlige angaar, saa er der dog saa meget, der ogsaa var en Hjertesag, og stadig staar uafgjort og ufuldendt. I en Brevveksling mellem to danske Præster omkring Aar 1900 træder dette tydelig frem; de længes efter Kristi Genkomst, men hvis nu den *[144]* store Begivenhed snart indtræder, hvad bliver der da af den kirkelige og folkelige Udvikling, af hvilken en herlig Frugt af Menneskelivet skulde fremgaa? (Se i det følgende Afhandlingen »To Præster«).

Hvad der saaledes fremtræder i Religionshistorien, gælder ogsaa for Menneskelivet idethele. Der er en Trøst, der er saa uadskillelig knyttet til, hvad der er Livets Hovedinteresse og Hovedvirksomhed, at man egentlig ikke længere kan tale om Trøst, naar blot denne Interesse kan fyldestgøres og denne Virksomhed fortsættes. Det vil da komme an paa, hvor inderlig alle andre Interesser og Bestræbelser, der rører sig hos de enkelte, kan blive Led eller Elementer i Hovedbestræbelsen. Jo inderligere Forholdet er, des mindre vil de enkelte Delinteresser kræve en særegen Trøst. Trøsten betegner da overalt en Hvile, en Vederkvægelse, der er Betingelse for fortsat Arbejde. Trøstens Nødvendighed betegner Nødvendigheden af Opsamling og Udløsning af Kraft, før der gaas videre. Trøsten har da, kan man sige, en aktiv, ikke en passiv Karakter. Hvad der modtages, er Grundlag for ny Selvvirksomhed. Trøsten staar her kun som Formaal, fordi den kan blive et nødvendigt Middel. Det sidste Maal kan den ikke blive, kun et Led i Livets store Rytme. Selv den mest energiske Livsvirksomhed kan ikke forløbe ud ad en eneste ret Linie, men vil være som en snart stigende snart synkende Kurve.

Ved en forunderlig Modsigelse staar alligevel endog i meget energiske Livsanskuelser og Livsførelser passiv Trøst som det Højeste, det Definitive, Maalet, til hvilket der ses hen. I Saligprisningerne i Evangelierne raader denne Tendens, mere udpræget hos Lukas end hos Matthæus. »Himmeriges Rige« bringer den evige Trøst efter den nuværende Tids Lidelser. I den populære Religiøsitet, hvor Forventningen om det store *[145]* Gennembrud ikke bestemmer hele Livet, og hvor man har glemt Verdensdommen, der bringer Afgørelsen, er »den evige Hvile« bleven det gængse Udtryk for det hinsidige Liv. Herved stanser de Flestes Tanke. Selv for Kierkegaard, denne Stridens Mand, stod det som det Højeste, at den hele Strid med ét var forsvunden. Og i mere gemytlige Former for Hinsidighedstro udmaler man sig det andet Liv som en Fortsættelse af det nuværende Livs Ferier og Vennemøder. Nogle af den nyere Tids største Aander har udtalt sig mod den Art Trøst. Allerede Leibniz sagde, at hvis Saligheden ikke bestod i Fremskriden,

vilde de Salige blive stumpe og sløve. (Nisi beatitudo in progressu consisteret, stuperent beati). Kant's og Goethe's Udødelighedstro gik i samme Retning. Efter en saadan Opfattelse kan Trøsten aldrig blive definitiv. Ti hvor der stadig virkes, er stadig ny Modstand mulig (at virke er jo netop at overvinde Modstand), og nye Skæbner melder sig alt efter Forholdet mellem Kraft og Modstand. Gælder det absolut Trøst og Hvile, saa er Buddhismen med sit Nirvana og med sin Stræben efter Befrielse fra Gerningernes Verden (Karma) mest konsekvent.

Men hvis det er saa, at sand Trøst kun faas, naar Virksomhed kan udløses, saa at kun den, der kan være selvvirksom, kan trøstes, saa ligger her Mulighed for et tragisk Misforhold. Ti da er der ingen sand Trøst for dem, for hvem Arbejde er en Umulighed. Den Affældige, hos hvem Erindringen om Virksomhedens Tid ikke er helt forsvunden, kan da kun være modtagelig for rent passiv Trøst. Eller han maa i hvert Tilfælde lade sig nøje med en mere elementær og smaatskaaren Virken, føre sit Liv paa en begrænset
[146] Skueplads, maaske i grel Modsætning til det tidligere Livs store Arena. Saadan Smerte og Disharmoni opstaar ofte, naar Livet hæmmes uden dog at opløses helt. Smerten er jo overalt Tegn paa, at der endnu er Livskraft tilstede, skønt ikke nok til normal Fungeren. Overfor den fuldstændige Affældighed trænger Individet ikke til Trøst, da han ikke længere har Kraft til Sorg og Savn; der er det de andre, der trænger til Trøst, især fordi de ingen Hjælp kan bringe.

Selv de, der mener, at Trøsten beholder, og bør beholde, det sidste Ord, kan dog indskærpe, at man ikke skal trøstes i alle Tilfælde, og at Trøsten kan indeholde Fare. Forfatteren af De imitatione Christi (Om Kristi Efterfølgelse) skelner mellem den ydre Trøst, som f. Eks. faas gennem Samtale med Venner, ved Rejser eller ved Musik, og den indre Trøst, som bestaar i at tænke over de himmelske Ting (speculari coelestia) og i indre Jubel (jubilare interius). Man griber efter hans Mening altfor hurtig til den ydre Trøst. »Naar et Menneske begynder at sløves, frygter han en lille Anstrengelse og griber gerne til en ydre Trøst«. Den indre Trøst forudsætter altsaa et Arbejde. Men den gamle Mystiker gaar et Skridt videre. »Det er«, siger han, »saare stort at kunne undvære baade menneskelig og guddommelig Trøst og for Guds Æres Skyld gerne at finde sig i aandelig Udlændighed (exilium cordis)«. Dette er vel at forstaa saaledes, at »Udlændigheden« siden efter viser sig at være »til Guds Ære«, ikke saaledes, at den, der undværer al Trøst, samtidig skulde være klar over, at det er »til Guds Ære«; ti i saa Fald undværer han jo ikke al Trøst, er ikke stedt i fuld »Udlændighed«. Og selv hvor Mennesket ikke er i Udlændighed, men føler den guddommelige Kærlighed, maa denne Følelse ikke gøres til blot Middel for egen Trøst. Man skal elske Jesus for hans egen Skyld, ikke for sin egen

Trøsts Skyld. Mystikeren antyder her Muligheden af en Forskydning i sentimental og *[147]*
egoistisk Retning, som netop kan begunstiges, naar Trangen til passiv Trøst faar Magt, og som er karakteristisk for mange Former af moderne Religiøsitet. Ofte vedkender man sig udtrykkelig, at man kun gaar ind paa religiøse Antagelser, fordi man ikke kan undvære den Trøst, de indeholder. Middelalderens Tankegang er her mere storslaaet. Det Guddommelige stiller sine Fordringer uden Hensyn til Individets private Befindende og Sympati. Thomas af Aqvino kunde saaledes meget vel tænke sig, at et eneste Menneske kunde blive salig, medens alle andre fordømtes, og at hans Salighed ikke vilde formørkes ved deres Skæbne. Salighed bestaar nemlig i »at have sin Fuldkommenheds Fylde i Gud«, — og overfor denne Fylde er enhver Tanke om endelige Væsener umulig[*)].

Etisk set vil det være Opgaven at fastholde den aktive Type som Forbillede, og at sørge for, at passiv Trøst ikke behøves. Villien skal, som jeg har udtrykt det i min Etik (X, 3), øves i at staa paa sine egne Ben.

II.

Drengen i »Flugten til Amerika« havde haft en Række af Sorger, men han »drukned sin Sorg og fandt sin Trøst paa Bunden af Sagosuppen«, og Jeppe mente sig overfor sin megen Elendighed berettiget til at »bruge de Midler, Naturen giver os til at bortdrive Sorg med«. Men naar Trøsten ikke skal have denne passive Karakter, men skal bestaa i Udløsning af ny Virksomhed, saa forudsætter den en aandelig Vækst. Der maa være Mulighed for ny Kraftudløsning, snart en mere vilkaarlig, snart en mere uvilkaarlig. Der kan maaske med fuld Bevidsthed vælges et Arbejde, som ikke i sig selv har noget at *[148]*
gøre med Sorgen og dennes Genstand. Trøsten bliver da, ligesom hos Drengen og hos Jeppe, Trøst ved Siden af. Sorgen afledes ved Koncentration af Energien i en helt anden Retning, og Sorgens Ekspansion i Sindet hæmmes eller hindres. Det kan være Rejser eller det daglige Livs Opgaver og Pligter, der lægger Beslag paa Interesse og Energi. Eller Trøsten findes i Kunst, Videnskab eller Religion. Oplevelsen søges fortrængt ved nye Oplevelser af ydre eller indre Art. Man gaar uden om det saarede Sted. Men det er ogsaa muligt, at Trøsten vindes ved, at Eftertanken netop rettes mod selve Tabet og Sorgen. Da gør man sig Værdien af det Tabte levende, langtfra at ville forringe den ved Hengivelse til andre Værdier[*)]. Sorgen uddybes og gennemtrænger hele Sindet, kommer til at løbe Linen ud. Det er ikke fordi man vil nyde Sorgen (hvad Petrarca kaldte dolendi

[*)] Se min *Religionsfilosofi*. Note 105.

[*)] *Seneca* opfordrer Marcia, hvem han vil trøste over hendes Søns Død, til at laane Øre til Sønnens Navnkundighed og Ihukommelse. (Apertos aures præbe ad nomen memoriamque filii tui. *Consolatio ad Marciam*. V, 3. (Dialogi ed. Gertz p. 170).

voluptas, og Amiel kaldte douceur mélancolique), heller ikke finder man en Ære i at være særlig ulykkelig fremfor andre[**)]. Sammenligning med andre behøver slet ikke at spille nogen Rolle, hverken for at give den egne Sorg en forherligende Baggrund, eller for at indskærpe, at andre har haft større Sorger, eller for at se Sorg som fælles Skæbne. Hvad der raader, er Trang til at fordybe sig i, hvad der er sket. Kun derigennem kan maaske den Forstenelse, der er Tabets første Virkning, opløses. Der søges fuld Udladning
[149] for Tilstanden, aabnes Vej for den Diffusion, den Betagethed af hele Organismen, som kan være nødvendig. I Eddadigtet »Første Sang om Gudrun« beskrives paa en gribende Maade, hvorledes fornemme Kvinder, »Jarlers ædle Hustruer« sad hos Gudrun og søgte at trøste hende ved at fortælle om deres Sorger. »Hver af dem sagde sin egen Sorg, — den bitreste, som hun baaret havde… Dog kunde Gudrun ikke græde, saa mod var hun i Hu over den døde Mand, saa fuld af Smerte ved Sigurds Ligfærd«. »Gudrun sad over den døde Sigurd. Hun græd ikke som andre Kvinder, men hun var nær ved at briste af Græmmelse«. Men da bebrejder »Gjukes Datter« de andre Kvinder, at de ej forstod »den unge Viv at trøste«; hun afdækker Sigurds Lig og lægger Gudruns Hoved mod hans Kind. Og da græd Gudrun.

Ikke blot overfor et Tab, ogsaa overfor det, man aldrig har ejet, men inderlig ønskede at vinde, kan Diffusionen være en Trang. Det er det, Goethe skildrer som »Trost in Tränen« og »Wonne der Wehmuth«.

Er baade Værdien af det tabte og selve Tabets Virkelighed fuldt gennemlevet, kan der hos nogle Naturer være Trang til at tænke begge sammen og tillige at tænke dem ind i Livets store Sammenhæng. Hvad man har ønsket og tilstræbt, hvad man har lidt af Tab eller Skuffelser, ses da som hørende ind som naturlige, maaske nødvendige Led i Tilværelsens store Hele. Det Totalbillede, den »syntetiske Intuition«, som derved bliver mulig, kan optage Sindet og fylde det med den Tilfredsstillelse, som aandelig Virksomhed medfører, hvor den har Fremgang. Spinoza og Goethe gik, hver paa sin Vis, denne Vej. Livet bliver her omsat til en Forstaaelse, der vil lade baade Værdien og dens Tab komme til deres Ret ved at gøre dem til Elementer i en Helhed. Spinoza betoner særlig den
[150] Glæde, selve Forståaelsen giver, og denne Erkendelsesglæde staar hos ham som Ækvivalent for den Sorg, der fortones gennem Trøsten. En saadan intellektuel eller æstetisk Trøst, som Spinoza har skildret med Genialitet og stille Begejstring[*)], og som Goethe[**)] har givet Udtryk for i sin store Kunst, vil dog, skønt den ikke gaar udenom Sorgen, være

[**)] *Seneca* advarer Marcia mod den forkastelige Ære, at ville staa som den mest ulykkelige af alle. (perversissima gloria, infelicissima videri). *Consolatio ad Marciam.* V,4. (ed. Gertz p. 170).

[*)] Smlgn. *Spinoza's Ethica.* Analyse og Karakteristik. (Videnskabernes Selskabs Skrifter 1918). p. 73—77; 87—89.

[**)] Smlgn. mine *Mindre Arbejder.* Tredie Række. p. 162—164; 166—169.

Trøst ved Siden af. Eftertankens og Fantasiens Verden er nu engang ikke Sindets hele Verden. Og selv om der gennem nok saa dybtgaaende sjælelige Sammensmeltninger og Organisationer danner sig som Livsresultat en Totalfølelse, til hvilken baade de store Sorger og de store Glæder har ydet deres Bidrag, saa er der dog ingen Sikkerhed for, at denne Helhed ikke igen kan sprænges, naar Skæbnen banker paa Porten, uden at denne Banken (som hos Beethoven) er Indledning til en Symfoni[***]). En definitiv Trøst kan ikke nogensinde begrundes, ligesaalidt ad religiøs som ad filosofisk Vej.

Sagen er, at det Individ, som trøstes, stedse er Del af et større Hele, hvis Love ikke falder sammen med de Love, under hvilke hans Eksistens føres. Om enhver Art af Trøst, — den passive og den aktive, den vilkaarlig valgte og den uvilkaarlig fremvoksede, den vemodige eller den fortvivlede, den intellektuelt overlegne (gennem syntetisk Intuition) eller den emotionelt overlegne (gennem Totalfølelse), — gælder det, at den har en individuel Karakter. At noget yder Trøst, er et rent subjektivt Fænomen, et psykologisk Faktum, der ikke siger noget om Tilværelsens objektive Sammenhæng. Fordi den enkelte er kommen til Ro, eller ser en Vej aaben for sig, er det ikke sagt, at Tilværelsen *[151]* er kommen til Ro, eller at en ny Vej virkelig er aabnet.

Men derfor er det alligevel en Kendsgerning, at paa dette bestemte Sted i Tilværelsen, i dette enkelte Menneskes Indre er der naaet Harmoni eller Mulighed for ny Udfoldelse. Og hvis der herved er gjort fuld og ærlig Brug af den Kraft, der raades over, saa er der opnaaet paa dette Sted, hvad der kan opnaas, og hvad der er opnaaet, har da ogsaa sin objektive Betydning. Der er sprungen en Blomst ud, hvilken dens Skæbne saa end siden bliver. Verden har da været saaledes beskaffen, at denne Blomst kunde udfolde sig paa dette Sted og paa denne Tid. —

Hvad der, som Verden nu engang er, kan trøste Mennesker, kan kun læres af Erfaring. Det er ikke abstrakt Teori, men arbejdende og lidende Menneskers Livserfaringer, det gælder om. Og her er et stort og lidet dyrket Omraade for sammenlignende Undersøgelse. En Digter kan snarere yde Bidrag i denne Retning end en Filosof, og i hvert Tilfælde behøver Filosofen et stort og omfattende Materiale fra egen og andres Erfaring for at kunne se klart her. Den sidste Opgave for Videnskaben er ikke den, at finde en objektiv Teori, der passer paa alle foreliggende Emner, men den at vise, hvorledes forskellige Mennesker, — forskellige Vandringsmænd ad Livets labyrintiske Veje, — maatte komme til forskellige Livsopfattelser[*]). Og herhen hører da ogsaa Forskellighederne i, hvad der har kunnet trøste Mennesker. —

Ogsaa Illusioner kan trøste. Og naar vi ser andre trøste sig ved, hvad der ikke vilde

[***]) *Den store Humor*. p. 104,
[*]) *Den menneskelige Tanke*. p. 304.

trøste os, er vi tilbøjelige til at mene, at deres Trøst hviler paa Illusion. Men her gælder
[152] det, at hvis Illusionen er Frugt af ærligt Arbejde, der under de givne Betingelser ikke kunde føre til andet Resultat, har andre ingen Ret til at gribe ind, med mindre de raader over Evner og Midler til at føre den illusorisk trøstede til et objektivt vigtigere Resultat[*)].

Ved Spørgsmaalet om, hvorvidt Illusioner kan trøste, skelner Benedetto Croce med Rette mellem to Tilfælde. Hvis Illusionen ikke er erkendt som Illusion og dog yder fuld Tilfredsstillelse, maa der være Grunde, den støtter sig paa, og den udgør da den Del af den virkelige Sandhed, der kunde erkendes under de givne Betingelser. Illusion kan den kun kaldes ud fra en fuldstændigere Sandhed. Anderledes naar Illusionen erkendes som Illusion af vedkommende Menneske selv. Den maa da vække en Angst og en Iver, som driver til at søge efter Sandheden, og hvis den alligevel fastholdes som trøstende, maa den fremkalde Uro og slet Samvittighed, indtil en alvorlig Stræben efter Sandhed opstaar. Iøvrigt nægter Croce, at Sandheden tilsidst skulde kunne være sørgelig. Den fulde Sandhed maa jo omfatte baade det glædelige og det sørgelige og altsaa staa over begge Dele[**)]. — Til denne sidste Bemærkning er dog at sige, at det vil komme an paa, om der kan dannes en Helhedsopfattelse, der anviser baade Glæden og Sorgen deres bestemte Plads i Tilværelsen. Vi kommer da i hvert Tilfælde tilbage til Spinoza's og Goethe's Opfattelse. Og ligesom før maa vi føje til, at det ogsaa kommer an paa, om der overfor Livets stridende Erfaringer kan danne sig en Totalfølelse, der lader dem alle komme til deres Ret. Helt afsluttet foreligger Virkeligheden aldrig, og Croce's Opfattelse er derfor kun berettiget overfor en dogmatisk Pessimisme.

[153] H. C. Ørsted gjorde i sin Tid (i »Aanden i Naturen«)[*)] Indsigelse mod den Sætning, at vore Ønsker skal kunne bestemme, hvad der er Sandhed, og krævede, at man skulde give Sandheden Æren: »den fulde Sandhed bringer altid sin Trøst med sig«. I denne Ytring fremtræder paa én Gang den store Forskers Sandhedskærlighed og hans Optimisme. Men han har ikke set, at Ytringen kan forstaas paa to Maader. Lægges Vægten paa, at det er den fulde Sandhed, der trøster, saa kan Spørgsmaalet rejse sig, om vi nogensinde naar den. I hvert Tilfælde maa vi, indtil vi har den, trøste os med Haabet. Istedetfor at have noget at trøste os ved, maa vi da trøste os til, at fortsat Stræben kan bringe Trøsten. Det er den gamle Betydning af Ordet Trøst, — Tillid, Tro, Tilforladelighed, — der her træder frem igen i Modsætning til den nyere Betydning af Ordet, som vistnok overvejende leder til Forestillingen om noget Passivt, om en Modtagen, en Husvalelse. —

[*)] *Etik*[4]. p. 149 og 197.

[**)] B. *Croce*: *Logica*[2]. Bari 1900. p. 346—347. — Hele Kapitlet om »Consolatio philosophiea« er meget interessant.

[*)] Jeg har tidligere drøftet Ørsted's Ytring i min *Religionsfilosofi* § 115 og i *Danske Filosofer* p. 56.

Lægger man derimod Vægten, ikke paa Ordet »fuld«, men paa Ordet »sin«, bliver Meningen, at Sandheden trøster blot ved at være Sandhed, og dette kan igen enten forstaas saaledes, at Trøsten ligger i den Uundgaaelighed, der afsløres for os, eller at den vindes gennem det aandelige Arbejde, der kræves for at finde Sandheden, altsaa i Form af Erkendelsesglæde. Uundgaaeligheden fører os tilbage til Vemodens eller Fortvivlelsens Trøst; Erkendelsesglæden fører os tilbage til Spinoza og Goethe. Ørsted har neppe tænkt paa nogen bestemt af disse forskellige Tydninger. Han har snarest tænkt paa Sandhed som Afsløring af en Virkelighed, hvor alt viser sig i Harmoni, saa ofte Trøstesløshed end synes at have det sidste Ord.

[154]

III.

Henimod Slutningen af den klassiske Oldtid (3. Aarh. f. Kr.) udviklede der sig en særegen Trøsteliteratur, som fortsattes gennem den romerske Kejsertid og fandt sin Afslutning i et Skrift af en Mand, som er bleven kaldt »den sidste Romer«, Boëthius (d. 575 e. Kr.), en høj Embedsmand under Østgoten Theodorik den Store. Gennem Boëthius' Skrift om den Trøst, Filosofien kan bringe (De consolatione philosophiæ), et Skrift, der blev meget læst og kommenteret i Middelalderen, strækker denne Literaturs Indflydelse sig over i den nyere Tid.

Den første navnkundige af disse Trøsteskribenter er Platonikeren Krantor (i Slutningen af det tredie Aarhundrede f. Kr.). Hans Skrift »om Sorg« er desværre gaaet tabt, men dets Indhold kan spores hos senere Forfattere over samme Emne, Cicero, Seneca og Plutarkh. Cicero kalder det »den gyldne Bog«. Helt op i moderne Prædikanters Trøstetaler mener man at kunne genfinde de samme Tanker, naturligvis uden at Kilden kendes. Hvad der søges Trøst for, er Alderdom, Landflygtighed, Tab af de Nærmeste, Fattigdom. Filosoferne, der dog paa dette Omraade snart overbødes af Retorerne, satte da Eftertanken i Bevægelse for at vise, at hvad der var sket ikke var idel Ulykke, maaske slet ikke var Ulykke. Mange af disse Grunde forekommer os snusfornuftige; men til given Tid og Sted kan de have gjort deres Virkning, og ofte har vel Villien til at trøste gjort større Indtryk end de Grunde, der førtes i Marken[*)]. I sine Tuskulaner (III, 31) siger Cicero, at han selv i en stor Sorg (Datterens Død) havde samlet alle de forskellige Trøstegrunde, han kendte, idet han for enhver Pris søgte Lægedom for Sindets Brusen (tumor animi). Han opregner: Beroligelse eller Afledning af Sorgen, Paavisning af dens indbildte Ka- *[155]*
rakter, Henvisning til, at man har gjort sin Pligt. Og disse forskellige Midler maa hvert for sig anvendes paa rette Tid og Sted.

[*)] Smlgn. Constant Martha: Les Consolations dans l'Antiquité. (Etudes Morales sur l'Antiquité 1863. p. 135—189.)

Allerede det, at man kom til at tænke over andre Sider ved det, der var sket, istedetfor at kredse om selve Ulykken, kunde tjene til Afledning og hindre Sindet i at stirre paa det Uoprettelige. I sit Skrift om Alderdommen siger Cicero, at selve Udarbejdelsen af dette Trøsteskrift (ved hvilket han vilde trøste sin Ven Atticus og sig selv) har været ham en saadan Fornøjelse, at den for ham har fejet Alderdommens Besværligheder til Side og gjort hans gamle Dage blide og behagelige. Et karakteristisk Udtryk for, at det at tænke over Sorgen kan aflede den! Det er en Trøst, der naturligvis kun er mulig, saalænge man endnu har Kraft til Eftertanke. Men, siger Cicero saa, Affældighed og Svaghed kan jo ogsaa overgaa unge Mennesker, saa at denne Side af Sagen ikke særlig hører hjemme i et Skrift om Alderdommen. Iøvrig henviser han til, at Alderdommen er det sidste Akt af et Skuespil, som Naturen, der sandelig ikke er nogen Fusker, har anlagt og gennemført efter en bestemt Lov. »Det har jo imidlertid ikke kunnet være anderledes, end at noget maatte være det sidste, og ligesom det gaar med Træernes Bær, naar de har naaet deres Modenhed i behørig Tid, saaledes maatte det sidste Livsafsnit ogsaa blive runkent, om jeg saa maa sige, og staa for Fald; dette maa da den fornuftige Mand finde sig i med Sagtmodighed. Ellers fører han nemlig Krig med Guderne paa Giganternes Vis; for hvad andet betyder vel dette end netop det: at kæmpe med Naturen selv[*)]«. Denne Udtalelse
[156] kan siges at være typisk for antik Trøst. Den bygger paa en naturalistisk Optimisme, i hvilken dog for mere stemningsfulde Naturer snart Bitterhed, snart mild og vemodig Resignation optræder som indoptagne Elementer[*)].

Hos Kejsertidens Stoikere faar Trøstegrundene en kraftigere Karakter. Der appelleres paa én Gang til Villien som det ene væsentlige og til den store kosmiske Sammenhæng, indenfor hvilken Mennesket med alle sine Glæder og Sorger kun er et forsvindende Punkt. Seneca forestiller først Marcia, hvem han vil trøste for hendes unge Søns Død, at det stemmer bedst med hendes ædle og fine Karakter selv at overvinde Sorgen og ikke at vente paa den Dag, da Sorgen mod hendes Villie forlader hende. Sorgen, tilføjer han, bliver kun saa heftig, fordi vi i vor Sorgløshed ikke venter Ulykken, hvor ofte den end gaar forbi os for at ramme andre. Netop det, der har den største Værdi, vil i Regelen være mest udsat for Undergang. — Disse Betragtninger fører da Seneca til at udvikle, hvor forsvindende menneskelig Skæbne er i Forhold til det store Univers, indenfor hvilket Ustadighed og Omskiften raader. Hvor kan dog nogen — siger han i en lignende Sammenhæng i et andet Skrift (Ad Polybium) — driste sig til at tro, at han og hans Nærmeste skulde kunne være Undtagelser indenfor Naturens store Orden, som alt

[*)] *Cicero*: *Cato den Ældre. Om Alderdommen.* Gertz' Oversættelse p. 19.
[*)] Se min Karakteristik af Marcus Aurelius i *Mindre Arbejder.* III. p. 115.

underligger?[**)]

Epiktet betoner stærkere end Seneca, at Menneskets Væsen er indeholdt i det Indre, i Villien. Guden vilde gerne have givet Mennesket mere end Villien, men har ikke kunnet, ligesaalidt som han kan berøve det denne! Men saa er den Herlighed, Mennesket har i sit Indre, saa meget des større. I betragter det som en Ulykke, at I ikke har set *[157]* Fidias' Zeus i Olympia — men i Eders egen Villie er der noget, som er værdt at skue, og som ikke kræver nogen lang Rejse. Og derinde bor Guden og Eders Genius, saa at I aldrig vil blive ene, selv om I lukker Eders Sjæls Døre! Man skal da kun bekymre sig om Villien, om at have Herredømme over sine Forestillinger. Alt andet raader I ikke for. I skal elske Mennesker, men huske, at de er dødelige. Andre Menneskers Ulykker, selv Eders Nærmestes, beror ikke paa Eders Villie. Suk, naar saadan Ulykke kommer, men agt paa, at I ikke sukker i Eders Inderste! I er en Del af Naturen og maa bøje Eder for dens Gang. I al Sorg og Jammer ytrer der sig egentlig en dogmatisk Paastand om, hvad der er godt og ondt. Den maa bekæmpes, ti ved Verdens store Skuespil er der ikke Brug for en misfornøjet Tilskuer. Er du ikke tilfreds, saa gaa din Vej. Sig, at du ikke leger med mere![*)]

Hos Boëthius mødes stoiske og nyplatoniske Tanker i hans mærkelige Skrift om »Filosofiens Trøst«, om hvilket en udmærket Literaturhistoriker[**)] har sagt, at det afspejler Glansen af Oldtidens nedgaaende Sol som Symbol paa dens Opgang i Fremtiden. Bogen er forfattet i det Fængsel, Kong Theodorik havde kastet ham i, og som han kun forlod for at lide Døden. Der har været Strid, om han var Kristen eller Hedning. Af Bogens Indhold kan der ikke sluttes til hans Kristendom; den giver en rent menneskelig Betragtning i Stoicismens og Nyplatonismens Spor. Da han skal være Forfatter til teologiske Skrifter, hvis Uægthed der ikke synes Grund til at antage, mener man nu i Almindelighed, at han har været Kristen, »opvoxet i oplyst og dannelsesivrig Kristendom, som dengang hos Aristokratiet udgjorde Grundlaget for Verdensanskuelsen«[*)]. Han har i hvert Tilfælde i *[158]* Nød og Dødsfare kunnet trøste sig uden at tage sin Tilflugt til Kristendommen. Filosofien besøger ham i hans Fængsel og forjager Muserne, som kun formaar at nære Sorgen, ikke at læge den. Den sande Trøst, lærer den ham, bestaar i Erkendelsen af Universet, der — som Platon har vist i »Timaios« — gennemstrømmes af Guddommens Aand. Fordi Ulykken kommer over os, har Verdensordenen ikke forandret sig; Opgang og Nedgang skifter nu som før for alle endelige Væsener. Men de Dødelige søger Lykken udenfor,

[**)] *Seneca*: *Ad Marciam.* (Dialogi ed. Gertz p. 173—201); *Ad Polybium* p. 324.
[*)] *Epiktetus.* ed. Schmidt passim.
[**)] *Fridrich Leo* i Kultur der Gegenwart. I,8. p. 395.
[*)] *Eduard Norden*: Kultur der Gegenwart. I,8. p. 412.

ikke i deres eget Indre, hvor det højeste Gode, der er Et med Gud selv, har sit Bo. Ingen Skæbnestilskikkelse kan røve denne indre Ejendom, og den, der besidder den, behøver ingen ydre Domstol. Vi lever i en Splittelsens og Ufuldkommenhedens Verden; vor Jord er kun som et Punkt i Forhold til det hele Univers, vor Levetid kun som et Øjeblik i Forhold til den uendelige Tid. Men selv i denne ufuldkomne Tilværelse kan Mennesket bevare sin Enhed med det Guddommelige[**)].

IV.

Det var Eftertanke over Livet og Verden, de antike Tænkere tog deres Tilflugt til, naar Trøsten skulde søges. De krævede en Underordning af Følelseslivet under Tankelivet, hvis Harmoni og Kraft skulde kunne bevares under Skæbnens Gang. Naar hos Boëthius Filosofien jager Museme bort fra den gamle Mands Leje i Fængslet, antydes derved en vis Modsætning mellem antik Tænkning og antik Digtning. I græske Tragedier faar Stemning og Lidenskab ofte Lov til at vinde fuldt Udtryk. Man tænke paa
[159] Kassandra's lidenskabelige Klage, Antigone's Jammer over at skulle forlade Livet og Medeia's fortvivlede Udbrud. Herved udtales kun den Trøst, der kan ligge i den fulde Hengivelse til Sorgen. Men der findes ogsaa Exempel paa mild Husvalelse ved at mærke Guddommens Nærhed. Midt i sin Dødskval hører Hippolytos Artemis', hans Gudindes Stemme og allerede det lindrer hans Smerte:

> O Guddoms Duft, som til mig naar!
> jeg mærker dig, selv i min Lidelse,
> og Lindring føler jeg![*)]

Hvad Digtningen har fremført i disse Exempler, har sikkert hyppig rørt sig i Livet. Men Tidens Ordførere nærede Mistillid til Følelserne, fordi de sætter Fantasien i Bevægelse og river Mennesket ud af den indre Frihed, Menneskets faste Borg, og gør det afhængig af Tingene ved at knytte Sindet til den. Derfor advares der mod »at sukke i sit Inderste«, idethele mod at lade Følelsen faa sit fulde Forløb, hvad enten dette kun førte til at faa Luft, eller det bragte positiv Lindring. Saadanne Betænkeligheder havde Kristendommen ikke. Den har reddet Livspoesien ved at optage Livets mest modsatte Stemninger, den højeste Jubel og den dybeste Sorg i sin Kultus og give dem Udtryk i store Billeder, der fremstiller Slægtens store Drama. Den Enkelte føres her ind under en stor og omfattende Betragtning af Livet og føler sin Lod som bestemt ved Gangen i dette

[**)] *Boëthii*: *De Consolatione Philosophiæ*. ed. Obbarius. Jena 1843. (Især II, 3—7; III, 8—10).
[*)] *Euripides*' *Hippolytos*. v. 1391 f. (Gertz' Oversættelse).

Drama. I den store Forventning om Fuldendelse og Dom var der Mulighed for et rigt og dybt Følelsesliv, der kunde hæve Sindet højt over alle ydre og indre Tilskikkelser[**)].

Uddybelse af Følelseslivet gennem ophøjede Billeder og derved Grundlæggelsen af *[160]* en stor Livspoesi er fra et almenmenneskeligt Synspunkt Kristendommens Bidrag til Trøstens Historie. Dog var det ikke den Bebudelse, med hvilken Kristendommen selv optraadte, — som overhovedet vel aldrig nogen stor aandelig Bevægelse har bragt netop den Frugt, den selv mente at bringe. Kristendommen vilde bringe den højeste Sandhed, stille Sandhedskravet i ny og streng Forstand, og Fyldestgørelse af dette Krav stilledes som ufravigelig Betingelse for, at Trøsten kunde komme.

Den Sandhed, hvorom Urkristendommen samler alt, er, at Gudsrigets Gennembrud er nær, og at det gælder at være beredt til at modtage det. Trøsten ydes kun til dem, der med fuldt Hjerte gaar op i den store Forventning, lader deres Liv besjæle af den og agter alt andet ringe. Derfor kunde Kristendommens Grundlægger sige, at han ikke var kommen for at bringe Fred paa Jorden, men for at optænde Ild og vække Splid.

Det kunde ikke være andet, end at Kristendommen under sin Vexelvirkning med den Kulturudvikling, som Urkristendommen ikke havde ventet eller forudset, maatte undergaa Ændringer og Forskydninger. Og Trøstelementet har da afgjort skudt sig frem foran Sandhedselementet. Og ofte kom da Trøsten, den Trøst, Kristendommen forkyndte, til at staa langt ude i Horizonten som en sidste Tilflugt, medens den umiddelbare Glæde og Tryghed ved Livet raadede i Forgrunden. Og man fandt maaske endog den Sandhed, der var aabenbaret i Kristendommen, netop at bestaa i den Trøst, den bragte. Dersom det havde kunnet vises, at den Sandhed, Kristendommen forkyndte som den højeste, kunde omfatte, eller dog stemme med, hvad menneskelig Forsken kan erkende som Sandhed, vilde saadan Forskydning ikke have været nødvendig. Men det kan siges i Grunden at *[161]* være indrømmet fra alle Sider, at Religionens, særlig Kristendommens Betydning, ikke mere kan bestaa i at tilfredsstille Menneskeaandens intellektuelle Krav. Uvilkaarlig holder man sig da, naar man vil lægge sig Kristendommen til Rette, til andre Sider ved den og stiller dem i første Linie. Herom har jeg udførlig talt i min Religionsfilosofi og gaar derfor her ikke nærmere ind derpaa. Jeg har i den nævnte Bog (§111) sagt, at det er et Tegn paa Religionens forandrede Stilling i Aandslivet, at den mere og mere faar Betydning af Trøst: »Religionen var engang Ildstøtten, der gik foran Menneskeslægten paa dens store Tog gennem Historien og viste den Vej. Nu bliver den mere og mere Ambulancen, som følger efter Toget og opsamler de Trætte og Saarede.« — Det er blevet mig fortalt, at disse Ord er blevne anførte paa en københavnsk Prædikestol og betragtede

[**)] Se min Sammenligning mellem Stoicismen og Kristendommen i Afhandlingen *Hedenske Sandhedssøgere* (Mindre Arbejder I) og *Epiktet og Kristendommen* (Mindre Arbejder III).

som en Forhaanelse af Kristendommen. Den, der vil læse Ordene i den Sammenhæng, i hvilken de forekommer, vil se, at dette er en Misforstaaelse. Det er en historisk Bemærkning, som man kan forsøge at bestride, men som man nok vil blive nødt til at lade staa. — Skal Sandheden være det første og afgørende i Kristendommen, kan den kun hævdes fra et Standpunkt som det, Pascal og Kierkegaard indtog[*)].

Hvad der en Tid stansede Kierkegaard og holdt ham fra at gøre sin skarpe og strenge
[162] Opfattelse gældende, var netop Hensynet til de mange, der uanfægtede af intellektuelle og andre Betænkeligheder havde fundet deres Trøst i kristelige Forestillinger og Billeder, — »de Svage, Enfoldige, Syge og Sorrigfulde«, »de mange lykkelige, elskelige Existenser«, han ikke vilde forfærde. Men Stansningen kunde for den intellektuelle og etiske Redeligheds Profet kun blive foreløbig.

Imidlertid ligger der et virkeligt Problem i det Hensyn, der voldte den foreløbige Stansning. Den rette Trøst kræver, som vi har set, en aandelig Aktivitet, stiller en Fordring til den, der skal trøstes. Overfor en saadan Fordring vil Menneskene — ligesom overfor etiske Fordringer[*)] — møde med højst forskellige Forudsætninger, og hvad der skal kunne trøste dem, maa derfor blive af højst forskellig Art og Grad. Det vil gælde om at udløse det Minimum af Selvvirksomhed, som maa være muligt, saa længe Livet varer. Derfor er det en Kunst at kunne trøste; den kræver Menneskekundskab og Fordomsfrihed. Den sande Trøster er den, der formaar at løse den levende Kraft og udløse den paa en Maade og i en Retning, der stemmer med den enkeltes Individualitet. Her er ingen udelukket fra Trøst, naar blot den rette Trøster (hvad enten det er den enkelte selv eller en anden) kommer. Om han altid kommer, eller kan komme, derom kan Psykologien intet sige. Naar det paastaas, at Trøst altid er mulig, er det maaske velment Retorik, men det er ikke Tænkning.

[163]

[*)]For *Kierkegaard's* Vedkommende kan særlig henvises til hans *Papirer* (udg. af Kuhr og Heiberg) VIII,1. p. 209. »Christus er ikke Kærlighed, og allermindst i menneskelig Forstand; han var *Sandheden*, *Sandheden*, absolut, derfor kunde han ikke blot forsvare, men han maatte lade Menneskene blive skyldige i hans Død, ɔ: gøre *Sandheden* aabenbar til det Yderste.« Den her udtalte Tanke har han nærmere udviklet i *Tvende ethiske-religiøse Smaa-Afhandlinger.* (Samlede Værker VI)

[*)]Se herom min *Etik* IV,2; VIII,6 hvor det paavises, at man i Grunden hverken i Art eller i Grad kan stille den samme etiske Fordring til Alle.

TRÆK AF BØNNENS HISTORIE

Det er af stor psykologisk Interesse, naar der, hvad en betydningsfuld sjælelig Livsytring angaar, kan paavises en vis Udviklingsgang, i hvert Tilfælde indenfor enkelte Kulturperioder, — en Række af Metamorfoser eller Forskydninger i en vis Retning, saa at der i Vexelvirkning med de forskellige historiske Forudsætninger fremstiller sig Typer af mere eller mindre udprægede Ejendommeligheder. Ikke som om en saadan Udviklingsgangs Slutningsform skulde betyde et en Gang for alle opnaaet Resultat. Der kan stadig være Mulighed for nye Begyndelser, ogsaa for Gentagelse af Typer, der syntes at tilhøre et tidligere, formentlig overvundet Stade. Der kan fremdeles samtidig foregaa forskellige Udviklingsprocesser, danne sig forskellige Typerækker, hvis Betydning og hvis indbyrdes Forhold først en langt senere Tid vil kunne gøre klare. En psykologisk og historisk Betragtning maa stedse have Øjet aabent for saadanne Muligheder. For det enkelte Menneske i Livets Praxis bliver det derimod først og fremmest Opgaven at finde den Type, han selv efter sin Ejendommelighed og sin Livserfaring tilhører. Det er det store ved det af Sokrates grundede Personlighedsprincip, at det stiller samme Fordring paa alle Stadier og under alle Former af menneskelig Udvikling. Det gælder overalt at kende sig selv, sin Evne og sin Trang i Forhold til sit eget Livs og sin egen Tids Betingelser. Saadan Selverkendelse er den vigtigste Forudsætning for ærlig og sund Udvikling, altsaa for Opstaaen af nye værdifulde Typer, og den betegner tillige det Punkt, hvor Mennesker af højst forskellig Aandsretning bedst forstaar hverandre. *[164]*

Som Exempel skal her anføres nogle Træk af Bønnens Historie indenfor forskellige Kulturperioder. Jeg ordner Exempler, jeg har til min Raadighed, under tre Hovedformer. Ordningen sker efter en Maalestok, som naturlig frembyder sig, jo mere Eftertanken retter sig mod dette sjælelige Fænomens Sammenhæng med det personlige Liv og dets Forhold idethele. Men dermed er, som allerede antydet, ikke sagt, at en saadan Udvikviklingsmaade gennemløbes en Gang for alle i det menneskelige Aandslivs Historie.

A. Bøn og Besværgelse. Social og individuel Bøn.

a. Der gives et Stade indenfor ellers højst forskellige Kulturer, hvor der tillægges Bønnen, ligesom Offeret, en dobbelt Virkning, en Virkning paa Guden, der bedes til, og en Virkning paa selve det bedende Menneske. Guden styrkes og næres ved Bønnen, og hans Selvfølelse tiltales ved, at man udtrykker sin Afhængighed, sin Frygt, sit Haab eller sin Beundring overfor ham. Bønnen kan selv betragtes som et Offer, idet Mennesket giver Afkald paa egen Magt og Stolthed. Men Mennesket selv faar Oprejsning for,

hvad det ofrer, idet Bønnen giver det Magt over Guden[*]. Troen paa en højtidelig Bøns
[165] Virksomhed beror paa den Forudsætning, at man ved Ordets Kraft kan fortrylle Guden, tvinge hans Villie — naar man kun nævner ham med hans rette Navn[*].

I to berømte Digterværker danner Bønnens besværgende Magt et afgørende Motiv. I Aischylos' »Eumeniderne« siger Apollon til Hævngudinderne, at han vil udfri Orestes fra deres Forfølgelse, fordi denne har anraabt Guden i Tillid til hans Beskyttelse: »Ti rædsom er, for Gud og Mand, den Bedendes Fortørnelse«. (Brøndsted's Oversættelse, p. 129). I det indiske Drama »Sakuntala« hidføres Heltindens Ulykke ved, at hun, betagen af sin Elskovslykke, ikke hører en from Vismands Melding, og han lyser da sin Forbandelse over hende, en Forbandelse, han selv ikke uden Besværgelse kan hæve. (Hammerich's Oversættelse, p. 44).

Ogsaa paa mere primitive Trin gaa Bøn og Trolddom over i hinanden, uden at der kan gøres nogen tydelig Forskel. Troen paa Ordets Magt er saa stor, at den blotte Fortælling om en Begivenhed kan anses som tilstrækkelig Aarsag til at fremkalde selve Begivenheden. Frazer formoder, at mange gamle Fortællinger, som vi er vante til at betragte som blotte Myter, er blevne brugte i magisk Ritus, idet det mentes, at naar de fremsagtes paa en bestemt, overleveret Maade, bevirkede de, hvad de handlede om. Der kan da skelnes mellem fortællende Trylleformler (narrative spells) og bydende Trylleformler (imperative spells)[**].

Bønnens Magt kan være farlig. Hos Ainoerne i Japan maa Kvinderne ikke bede — for at de ikke skal faa Magt over Mændene! Og af samme Grund undgaar Santalerne at aabenbare deres Husguders Navne for Kvinderne.

[166] Den Magt, der i Bønnen og Besværgelsen er lagt i Menneskets Haand, kan afføde to forskellige Konsekvenser. Den kan gennem Bønnens Almagt gøre Mennesket selv til Gud. Saaledes betegner det indiske Ord Brahma baade den Kraft, ved hvilken Guderne lever og virker, og den Kraft, ved hvilken Mennesket gennem Bønnen fravrister Guderne sit Ønskes Opfyldelse. En Identificeren af begge laa da nær, og kan spores i den ejendommelige Udvikling, der i det gamle Indien førte til Monoteisme[*]. Men der kan ogsaa drages en anden Konsekvens, idet man hævder, at det kun er lavere Væsener, der er underlagte Ordets magiske Magt, ikke de egentlige Guder. Dette fører i forskelli-

[*]Eksempler fra indisk, persisk, ægyptisk, græsk og romersk Religion hos *Westermarck*: *Origin and Development of Moral Ideas*. II. p. 653—659. *Westermarck* vil endog (idet han specielt støtter sig til visse marokkanske Skikke) fortolke Ordet Religion saaledes, at det udledes af religare, at binde: Guden bindes med Menneskers Bønner, Ønsker eller Forbandelser (I. p. 584).

[*]*Usener*: *Gøtternamen*. p. 335.

[**]*Frazer*: *The Spirits of the Corn and of the Wild*. I. p. 105—106.

[*]Smlgn. Religionsfilosofi[2]. p. 151.

ge Religioner til at anvende den Skelnen mellem Guder og Dæmoner, som oprindelig[**)] skyldes en ny Religions Sejr over en ældre.

b. Bøn og Besværgelse og den magiske Magt, der kan øves gennem dem, maa naturligvis stedse være Handlinger, der udføres af bestemte Mennesker. Men udføres de af disse Mennesker paa deres egne Vegne, som Udslag af en individuel Evne, eller er det en social Gerning, der udføres gennem dem? Det er Forholdet mellem Magi og Religion, vi her staar overfor. Frazer har opstillet den Teori, at Magien gaar forud for Religionen. Førend Mennesket erkender sin Afhængighed, indser, at han ikke formaar alt, ikke har fuldstændig Magt over Naturen, gaar der ifølge Frazer en Periode, i hvilken et enkelt Individ tror sig istand til ved sine Formler og Handlinger at gribe ind i Naturens Gang. Men efterhaanden lærer Mennesket, at Haabet om at lede Naturen ved magiske Midler maa opgives, og han betragter Guderne som eneste Besiddere og Haandhævere af den *[167]* Magt, han selv troede at besidde. Nu først træder Forskellen mellem Guder og Mennesker afgjort frem, og Mennesket føler sig ikke længere som Gudernes Ligemand. Bøn og Offer bliver nu Led i et fælles Ritual, og det betragtes som Overgreb og Helligbrøde, naar den enkelte paa egen Haand og ad sin egen Vej sætter disse Kræfter i Bevægelse. Magi er derfor ifølge Frazer[*)] ældre end Religion, naar man ved Religion forstaar en af Afhængighed udsprungen Dyrkelse af Væsener, der er mægtigere end Menneskene. Efterhaanden som Religionen udvikler sig, bliver Magien til »den sorte Kunst«.

Denne Teori giver en simpel psykologisk Forklaring af Religionens Opstaaen gennem Erfaringen om menneskelig Magts Begrænsning og en derved betinget Afhængighedsfølelse. Jeg har derfor tidligere lagt Vægt paa den. Men den historiske Udvikling skrider ikke altid frem efter simple psykologiske Formler. Og man maa give den franske sociologiske Skole Ret i, at saa langt vi end gaar tilbage, finder vi stedse Religionen socialt organiseret. Den enkelte frigør sig først efterhaanden fra fuld Beherskethed af social Skik og Overlevering. Efter Durkheim og hans Disciple gaar derfor Religion forud for Magi, ligesom det Sociale stedse gaar forud for det Individuelle. Der lægges her især Vægt paa, at i de primitive Samfund uddannes og øves Magikeren gennem Belæring og Indvielse, og de Væsener, han gennem sin ofte ekstatiske Indvielsesperiode kommer i Berøring med og henter sin Magt fra, er dem, Stammen dyrker. Den unge Magiker maa hos og i sig selv gennem Visioner erfare Sandheden af de Beretninger, hans Stammes Overlevering indeholder. Han er da selv i sin største Magtfylde et socialt Produkt og en *[168]* social Repræsentant. Først senere kan Magien træde i et skarpt Modsætningsforhold til

[**)] Se f. Eks. *Bezold*: *Die babylonisch-assyrische Religion.* (Kultur der Gegenwart. II,3,1). p. 44.
[*)] Se især *The Magic Art.* (1911). I. p. 233 f; 374. — Tidigere i *Adonis, Attis, Osiris.* (1906).

Religionen[*)].

Formedelst sin oprindelige nøje Sammenhæng med Besværgelsen faar Bønnen en magisk Karakter og tillige en social Karakter. Men ligesom den efterhaanden udskiller sin magiske Karakter, saaledes faar den ogsaa mere og mere en individuel Karakter. De sociale Former individualiseres. Det bliver ikke nok, at den enkelte i sin personlige Erfaring søger at opleve, hvad der berettes om de Væsener, Stammen dyrker, men han gør sine nye Erfaringer, og hans Bøn faar derved en mere personlig Karakter. I primitive Religioner (d. v. s. de i vore Øjne lavest staaende) vil der neppe kunne findes afgørende Exempler i denne Retning, skønt der ikke mangler Exempler paa Individer, der stiller sig tvivlende overfor Overleveringen. Derimod træder i den ægyptiske Religion baade Bønnens Sondring fra Besværgelsen og Bønnens Individualisering for Dagen paa en mærkelig Maade.

Denne Religions Historie viser os alle Bønnens Former, ligefra det magiske Stadium, hvor Bøn og Trolddom er et, til den inderlige og af personligt Sindelag fremgaaede Bøn. Paa tidligere Trin kan der knap skelnes mellem Bøn og Trolddom; det kan ikke ses af Bønnens Indhold, om den er mere end en Trylleformel; det kommer an paa Anvendelsen, ikke paa Indholdet. I den gamle stive ægyptiske Statsreligion kunde alle bede den
[169] samme Bøn, og Vægten blev lagt paa de Ord, som ytredes. Men senere i den mærkelige Bevægelse i Retning af personlig Inderlighed, som betegner den religiøse Udvikling i Ægypten i det trettende og tolvte Aarhundrede f. Kr., blev Bønnen »en Aabenbaring af indre personlig Erfaring eller et Udtryk for et individuelt Forhold til Gud«. Der advares udtrykkelig at bruge for mange Ord, da det slet ikke er Ordene, det kommer an paa. »Vær ikke af mange Ord, ti i Tavshed vil du vinde, hvad godt er«. »Bed da med et higende Sind, hvis Ord alle er skjulte«. Og Gud kaldes »de Tavses Gud«. »Du liflige Kilde for den, der tørster i Ørkenen, er lukket for den, der taler, men aaben for den Tavse«.

Den Udvikling i Retning af Personlighed og Inderlighed, der betegner et Højdepunkt indenfor den ægyptiske Religion, afløstes af ny Stivnen under et sneversindet Præsteskabs Herredømme[*)].

Der er en indre Forbindelse mellem Bønnens Frigørelse fra Besværgelseskarakteren og dens Overgang til at være et inderligt Udtryk for den enkelte Personligheds Trang. Ved Besværgelser vil det komme an paa at bruge aldeles bestemte Ord og Handlinger, ligesom man jo overalt maa anvende visse bestemte Midler for at naa til et bestemt

[*)] Se, foruden *Durkheim*: *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse.* (1912). Livre I. Chap. 1. *Hubert et Mauss*: *L'Origine des Pouvoirs Magiques* (Mélanges d'Histoire des Religions). (1909). — Smlgn. om min Stilling overfor den franske sociologiske Skole Afhandlingen *Sociologi og Religionsfilosofi* i nærværende Værk.

[*)] *James Henry Breasted*: *Development and Thought in Ancient Egypt.* (1912). p. 95; 272 ff; 349; 356.

Maal. Bønnen bliver ved den Frigørelsesproces, vi har set Exempler paa, ført ind paa en Inderliggørelsens Vej, der kan føre stedse videre. —

Naar Vægten lægges paa Ordene og paa deres Brug til Opnaaelse af ydre Formaal, er det naturligt, at der lægges Vægt paa mange og lange Bønner. Det er karakteristisk, at vi 1200 Aar før Bjergprædikenen hører en Advarsel mod at bruge mange Ord; det er Tegn paa en Inderliggørelsesproces, som jo desværre blev afbrudt af den Magt, der har *[170]* faaet saa mange inderlige og personlige sjælelige Udviklingsprocesser til at ophøre.

Lotze anfører etsteds en tysk folkelig Sætning, som aabenbart er fremkaldt ved Erfaringen om et omvendt Forhold mellem Ordenes Mængde og Stemningens Inderlighed: »De, der beder for meget, beder sig tvers igennem Himmelen og bliver satte til at vogte Gæs paa den anden Side«. —

B. Bønnens Inderliggørelse.

Naar Bønnen ikke staar som en magisk Kraft, og naar den ikke blot er en uvilkaarlig eller vilkaarlig Gentagelse af en i Overleveringen foreliggende Formel, er Vejen aaben for Inderliggørelse. Da kan de ydre Formaal for Bønnen falde bort, og Bønnen kan mere og mere faa sin Værdi i sig selv som en sluttet, koncentreret Tilstand, en Enhedstilstand, i hvilken tilsidst ogsaa Dobbeltheden af den, som beder, og den, der bedes til, kan falde bort, ikke blot Dobbeltheden af Bønnen selv og det Gode, der bedes om.

En Overgangsform danner Bønnen som Udtryk for Lovprisning, Beundring eller Taknemmelighed. Takkebønnen er ædlere end Bedebønnen. De smukkeste og mest ophøjede af de gammeltestamentlige Psalmer hører herhen. Den ottende Psalme med dens Lovprisning og Tak for den herlige Plads, der er anvist Mennesket i Skabningens Verden, har man kaldt det skønneste, alle Tiders religiøse Literatur i denne Retning har frembragt[*)]. Stoikeren Epiktet kender kun Takkebøn, ikke Bedebøn, og hans Tak gælder, i Lighed med den gamle Psalmists, Menneskets Herlighed, — kun at han som Stoiker finder denne Herlighed deri, at Mennesket hverken finder sin sande Lykke i sig selv, ikke *[171]* i noget, som er udenfor det[*)].

Allerede naar Bedebønnen angaar aandelige Goder, der tilsidst beror paa Menneskets eget Sind og egen Villie, har den mistet sin Udvorteshed. En saadan Bøn beder Sokrates i Platon's »Fajdros«, da han efter en dybsindig Samtale med sine Venner i den hellige Lund foreslaar dem følgende Bøn, inden de gaar bort: »O kære Pan og I andre Guder, som er hjemme her, giv mig at faa et skønt Indre, og at de ydre Goder maa stemme med de indre!« (Fajdros p. 279 B). — I Dialogen »Alkibiades II« anfører Sokrates med

[*)] *Wundt*: *Völkerpsychologie*. II,3. p. 665 f.

[*)] Bonhöffer: Epiktet und das neue Testament. (1911). p. 65.

Bifald et Vers af en ældre Digter, der beder Zeus give os det, som godt er, hvad enten vi bede derom eller ikke, men afværge det Onde, selv om vi bede derom. (Alkibiades II p. 143 A). At denne Dialog neppe er af Platon, er i denne Sammenhæng ligegyldigt. Den røber Indflydelse af stoiske Tanker.

Platonisme og Stoicisme har haft meget stor Indflydelse paa Bønnens senere Historie. Nyplatonismen gennemfører, hvad Platon og Stoikerne havde indledet. Plotinos lærte, at hvad der opleves i vore højeste Tilstande, der hos ham fik Ekstasens Karakter, kan ikke tænkes eller siges, saalænge de bestaar; bagefter kan man forsøge at tyde det Oplevede, men det bliver altid Stykkeværk. Vi kan have det Højeste i os, selv om vi ikke kan sige, hvad det er, ligesom de Begejstrede og Betagne kun vide, at de har noget Større i sig, men ikke véd, hvad det er. (Ennead. V, 3, 10; 5, 9). Paa egentlig Bøn lagde han ingen Vægt, saa lidt som paa Kultus idethele; Guderne skulde komme til ham, ikke
[172] omvendt[**)]. Men der var dem blandt hans Efterfølgere, der svingede tilbage til Kultus og folkelig Religion, tildels i meget kras Form. Et Vidnesbyrd herom er Skriftet »Ægypternes Mysterier«, som er blevet tillagt Jamblichos og i hvert Tilfælde skriver sig fra hans Tid (c. 300 e. Kr.). Modsætningen mellem Filosofi og Mytologi falder bort. Bestræbelsen gaar ud paa at forny den gamle Folkereligion under Indflydelse af de nye orientalske Strømninger og hævde den overfor, hvad der paa den Tid var den moderne Tvivl. Bønnen faar nu kun Værdi, naar den fremføres i hellige, det vil her sige af Overleveringen godkendte Ord — og helst i Ord, der stammer fra Orientens hellige Folk (Ægypter og Assyrer), hvem Guderne har aabenbaret det hemmelighedsfulde Sprog. Er disse Ord end uforstaaelige for os, saa forstaar dog Guderne dem! Bønnen bliver altsaa igen til Magi. Men tillige hævdes, — hvad der vil vise sig at betegne et betydningsfuldt Vendepunkt, — at det ikke er Bønnen, der vender Gudernes Sind til Mennesket, men at det er Gudernes eget naaderige Sind, der straaler ned over de Bedende, idet det allerede før Bøn og Henvendelse har virket paa dem. Der skelnes mellem tre Trin i Bønnens Virkning, en Trehed, der ofte kommer igen i Mystikens senere Historie (saaledes hos Victorinerne og Sancta Teresa). Det første og laveste Trin bestaar i Samling, Koncentration, Henvendelse mod et eneste Maal. Det andet bestaar i en indre Forbindelse med Guderne. Paa det tredie Trin fuldendes Enheden med Guddommen (den Enhed, som Plotinos naaede gennem Tankens Selvfordybelse)[*)].

Ikke alle Nyplatonikere gik med til en saadan Sammenblanding af Tænkning og Magi. Den sidste betydeligere Nyplatoniker, Olympiodoros fra Alexandria, lægger Vægt-
[173] ten paa Bønnens rent inderlige Karakter. Han udvikler i sin Fajdonkommentar, i Tilslut-

[**)] Se Afhandlingen Oplevelse og Tydning.

[*)] *Harless*: *Das Buch von den ægyptischen Mysterien.* (1857). p. 73—79.

ning til en Tankegang hos Platon, at den højeste menneskelige Stræben tilsidst har sit Formaal i sig selv, og den, der ikke vil indrømme dette, henviser han til, at vi jo dog hengiver os til Bønnen for selve Bønnens Skyld. Dette er altsaa for ham en selvfølgelig Sætning. Og i en anden Sammenhæng kommer han tilbage dertil. Han viser, at Tænkning ikke er noget, vi kan afgøre en Gang for alle; det gælder ikke om at have tænkt, men om at forblive i tænkende Virksomhed, og han oplyser dette ved Bønnen: da Bønnen i sig selv er Lykke, er den noget, vi vil blive i[*)].

De nyplatoniske Tanker gaar igen i Middelalderens Mystik, som overalt søger at omsætte de ydre Forhold, religiøse Forestillinger betegner, i indre. At »Guds Rige er nær«, betyder for Mester Eckchardt, at det er i os, ti Gud er os nærmere end vi selv er os. Som her Tidsforholdet falder bort, saaledes falder Forskellen mellem Bøn og Bønhørelse ogsaa bort. Gud bevæges saa lidet ved alle Bønner og gode Gerninger, som om der slet ikke gaves noget saadant. »I et første evigt Blik — hvis vi da kan antage et første Blik — saa Gud alle Ting, som de skulde ske… Han saa ogsaa den ringeste Bøn og gode Gerning, som nogen vilde forøve, og han saa, hvilken Bøn og hvilken Andagt han vilde bønhøre«. Paa den anden Side er den rette Bøn den, der udspringer af et frit Sind, som ikke er bundet til noget her i Verden, men helt er hensunket i Guds Villie. I den inderlige Bøn bliver Mennesket tilsidst et med den, det beder til, med Gud[**)].

Helt op i Kierkegaard's religiøse Taler møder vi de samme Tanker, genfundne og selvoplevede, men hørende til en stor Tradition, der hænger sammen med Religiøsitetens inderligste Former. *[174]*

Efter den naive Opfattelse — siger Kierkegaard — er det Hovedsagen, at Gud faar at vide, hvad man har paa Hjertet. Men det forholder sig omvendt. Det kommer an paa, at den Bedende vedbliver med sin Bøn, indtil han faar at vide, hvad Gud vil. Udførlig er denne Tanke udviklet i en af de religiøse Taler, hvis Overskrift er: »Den rette Bedende strider i Bønnen og sejrer — derved, at Gud sejrer«. Bønnens Inderlighed er Hovedsagen, og Bønnen er ikke blot et Middel til at opnaa noget. Allerede den Samling, Bønnen forudsætter, — det, at Mennesket samler hele sin Sjæl om et enkelt Ønske, — allerede det forædler, og det er Forberedelsen til at opgive alt; ti kun den, der blot har et eneste Ønske, kan opgive alt. Det er Guds uforanderlige Villie, Mennesket bøjer sig for, og derved, — ved ikke selv at ville være noget, — kan han helt gennemstraales af Gud og komme til at ligne Gud. — I en senere Optegnelse hævder Kierkegaard, at man skal lære altid at takke. »Ellers fremkommer al denne barnagtige Vrøvlen, det ene Øjeblik skal man takke, for nu er det godt eller det og det er saa rart, det næste Øjeblik skal man

[*)] *Olympiodori Philosophi in Platonis Phaedonem commentaria.* ed. W. Norvin. (1913). p. 19; 95.
[**)] *Mester Eckehart: Prædikener og Traktater.* Oversat og indledet af Aage Markus. (1917). p. 69; 78; 95.

sukke og bede om Taalmodighed, for nu var det og det saa galt. Det er umuligt at have et virkeligt Forhold til Gud og blive i sin blot menneskelige og jordiske Forestilling om Godt og Ondt, Behageligt og Ubehageligt«(*).

I Nyplatonisme og Mystik er det Enhedstanken, der raader. Bestræbelsen gaar ud paa
[175] at komme ud over Modsætningen mellem Bønnen og det, der bedes om, og ud over Modsætningen mellem den, der beder, og den, der bedes til. I Kierkegaard's religiøse Taler er det Tanken om den guddommelige Uforanderlighed, altsaa ogsaa en platonisk Tanke, der fører ud over den sædvanlige Bedeteori. — Det er naturligvis ikke Kierkegaard's definitive Standpunkt, vi har for os her. I sit dybest gaaende Arbejde (»Sygdommen til Døden«) siger han: »At bede er at aande, og Muligheden er for Selvet, hvad Ilten er for Aandedrættet.... Gud er det, at alt er muligt, eller at alt er muligt, er Gud«*). Uforanderligheden tillader derimod ikke flere eller andre Muligheder, end der altid har været. —

Det kunde synes, at det blot var et terminologisk Spørgsmaal, om man vilde bruge Ordet Bøn om en Akt, i hvilken Sindet er ganske et med sin Genstand, med det Uforanderlige, og ved hvilken der ikke er Forskel paa Akten selv og det, den er rettet imod. Brøchner hævder saaledes, at naar man ser Bønnens Virkning i den indirekte, subjektive Indflydelse paa selve den Bedende, saa er Bønnens Væsen i Virkeligheden undergravet af Kritiken. Ti Bønnen gaar ud paa Underet, og kun paa Underet. Derimod antager Brøchner, at der gives et rationelt Ækvivalent for Bønnen, nemlig Sindets Henvendelse til det uendelige Væsen, med hvilket det i sin inderste Grund er et, og i den Kraft, der gennem saadan Henvendelse til vort Væsens sidste Kilde kan udløses hos os**). Det er Mester Eckehardt's Standpunkt, Brøchner stiller sig paa, kun at han ikke vil kalde den inderlige Henvendelse, der paa et saadant Stade er mulig, for Bøn. I en fransk Disputats, hvis
[176] Emne var en psykologisk Studie af Bønnen, havde Forfatteren (Segond) netop fundet Bønnens Væsen udtrykt, ikke hos primitive Mennesker, hvis Indre vi ikke kan rekonstruere, men hos Mystikerne, hos hvem Bønnen opfattes med klar Bevidsthed om dens Natur. Af hans Opponenter (Durkheim, Delacroix og Delbos) blev der foreholdt ham det vilkaarlige i denne Begrænsning og hævdet, at Forholdet mellem Tavshedens Bøn og Ordets Bøn burde være nøjere undersøgt*). Opponenterne havde aabenbart Ret i, at det er vilkaarligt at kalde en enkelt Type for den væsentlige. Der springes derved en hel

*) *Kierkegaard*: *Samlede Værker*. V. p. 149—167. Smlgn. *Papirer* (udg. af Heiberg og Kuhr) VII,1. 24; VIII,1 p. 123.

*) *Samlede Værker*. XI. p. 153.

**) *Brøchner*: *Problemet om Tro og Viden*. (1868). p. 95ff. — *Det Religiøse i dets Enhed med det Humane*. (1869). p. 17.

*) Se det interessante Resumé af Diskussionen i Revue de Métaphysique et de Morale Janvier 1911. Supplément p. 30—35.

Række Problemer over.

Spørgsmaalet er dog ikke blot terminologisk. Historien synes at vise, at der finder en successiv Overgang Sted mellem de forskellige Typer, selv om de, naar de hver for sig er fuldt udviklede, kan træde i skarp Modsætning til hverandre. Denne Kontinuitet har sin store Betydning for at undgaa Kraftspild; ti gennem den kan en ny Type drage Næring af den gamles opsparede Kraft, og desuden gør den Forstaaelsen lettere, selv om denne Forstaaelse væsentlig maa vindes ad Analogiens Vej. Brøchner har dog Ret i, at det for Klarhedens Skyld er hensigtsmæssigt at markere Forskellen mellem de forskellige Typer ved forskellige Benævnelser, selv om det kan blive vanskeligt at afgøre, hvor den afgørende Grænse skal sættes. Kirken har ofte sat den der, hvor Dogmatiken trues af den dristige Mystik. Religionspsykologisk maa man sætte den paa den anden Side af Mystiken, hvor det store Problem om den psykologiske Mulighed og Beskaffenhed af det Ækvivalent, Brøchner omtaler, stiller sig. — Et herfra forskelligt Spørgsmaal er dét, hvilken Type der er den højeste. Foreløbig betragter vel Enhver det Stade, han selv staar paa, som det højeste[*)]. Det afgørende vil være, om en enkelt Type kan godtgøres at *[177]* indeholde i sig alt, hvad der er værdifuldt og berettiget i andre Typer. Det ligger udenfor nærværende Undersøgelse at gaa nærmere ind herpaa.

Som allerede udtalt i Begyndelsen af denne Afhandling foreligger der ikke en eneste Udviklingsrække, men flere Rækker paa én Gang, snart opstigende, snart nedstigende, hvad Forholdet mellem Dobbelthed og Enhed angaar. Og hos store Personligheder, der har grebet dybt ind i positiv Religions Udvikling, vil man ofte finde flere forskellige Typer gøre sig gældende. Hos Jesus af Nazareth, saaledes som Evangelierne skildrer ham, forekommer de fleste af de i det foregaaende omtalte Typer. Overfor Dæmonerne anvender han Besværgelse, men overfor Gud anvender han Bedebønnen og Takkebønnen, og ogsaa her staar Takkebønnen som den mere sublime, idet den er Udtryk for de herligste Erfaringer. I Johannesevangeliet raader Enhedsbønnen, og det er den, der har sat Frugt i den kirkelige Dogmeudvikling. Højdepunktet er dog Bønnen i Gethsemane, — det mest religiøse Ord, der er sagt paa Jorden. Her kæmper Jesus sig frem fra Dobbelthed til Enhed, fra Særvillie til fuld Opgaaen i den guddommelige Villie, der udtrykker hans Kald. — Hos den største Personlighed indenfor Kirken, Augustinus, træffer vi (se Confessiones) ogsaa, dels efterhaanden, dels i samme Periode, flere forskellige Typer. Som Barn bad han om, at han ikke maatte faa Prygl i Skolen. I hans Ungdom, da Talekunst og Filosofi optog ham, forandredes med hans Stemning (affectus) ogsaa hans Bønner, som nu gik ud paa at vinde Visdom. Da Trangen til at hæve sig over sine sanselige Lidenska-

[*)] Smlgn. Striden mellem Baggesen og Grundtvig om, hvis Stade der var det højeste. Det kunde ifølge Grundtvig først afgøres paa Dommedag. *Danske Filosofer.* p. 70f.

[178] ber begyndte at gøre sig gældende, bad han om Kyskhed og Selvbeherskelse; men han tilstaar, at han frygtede for at blive bønhørt for hurtig. Derimod da den nye Tro var ved at bryde igennem hos ham, bad han om dens Sejr i hans Sind, og nu siger han til sin Gud: »Hvorfor ikke strax?« En barnlig Bedebøn optræder ogsaa efter Omvendelsen, da han ved sine egne og sine Venners Bønner blev befriet for Tandpine. Men han bad forgæves om at blive befriet fra den dybe Sorg over sin fromme Moders Død, og han véd, hvorfor han ikke blev bønhørt; Gud vilde indskærpe ham Betydningen af et inderligt Forholds Bestaaen, selv efter den anden Parts Bortgang. Højdepunktet i Bønnens Udvikling var det for Augustinus, da han kunde bede: »Giv mig, hvad du byder mig, og byd mig, hvad du vil!« —

Under alle sine Former hører Bøn nøje sammen med Trang og Drift, Ønske og Længsel. Men der gives en stor Religion, ifølge hvilken Drift og Ønske netop er det, der ikke skal være, da de forøger eller stedse paany fremkalder den kvalfulde Existens, som det netop gælder at bringe til Ophør. For Buddhismen[*)] er Bøn Karma (Existens), og omvendt er Karma Ophav til den Higen og Tragten, der faar Udtryk i Bønnen. Det er det mest radikale Standpunkt overfor Bønnen som sjæleligt Fænomen. Bønnen er Udtryk for en Livstrang, en Drift til at fastholde Existensen, selv om det skal være under helt andre Former end de hidtil erfarede, og selv om det ikke er den egne, individuelle Existens, der søges hævdet. Der er Mulighed for Metamorfoser til nye sjælelige Fænomener, som man maaske ikke længere vil kalde Bøn, til fri aandelig og materiel Udviklingstrang. Men Buddhismen tager hele dette Grundlag og alle de Muligheder, det indeholder, bort fra Roden af.

[179] I den Karakteristik, jeg i min Religionsfilosofi har søgt at give af Buddha og Jesus, har jeg netop lagt Vægt paa dette Punkt. Buddha forkaster al Higen og Stræben, Jesus vækker en stor Forventning og lægger dermed Vægten paa Stræben og Arbejde.

C. Bønnen som Gave — og som Symbol.

Enkelte Gange er i det foregaaende den Tanke kommen frem, at det er en Gave at kunne bede, saaledes hos Nyplatonikere og hos Mester Eckchardt. Gennemføres denne Tanke, staar vi ved et Vendepunkt i Bønnens Historie. Den bliver da ikke, eller ikke blot Næring, men Virkning, og det er dette, der bliver det væsentlige. Og da bliver tilsidst Bønformen, det, at der bedes om noget og til nogen, symbolsk, et poetisk Udtryk for Higen og Længsel efter noget, der i Grunden allerede ligger i vort eget Væsen. Bønnen virker da ikke blot som kraftudløsende, men den er selv Følge af en Kraftudløsning,

[*)] *Warren: Buddhism in translation.* (1906). p. 177. 189. 245.

som det til den givne Tid ikke stod i Individets bevidste Magt at bringe tilveje. — Dette Synspunkt fremtræder igen med forskellig Begrundelse. Jeg tror, man kan skelne mellem en supranaturalistisk, en idealistisk og en naturalistisk Begrundelse.

a. Det fortælles,[*)] at der til den persiske Profet Jelaled-din Rumi kom en Mand og klagede over, at Allah aldrig svarede paa hans Bøn, — at han aldrig mærkede Allah's Nærværelse. Da sagde Profeten: »Gud befaler mig at sige til dig: Du haardt prøvede Mand, var det ikke mig, der drev dig til at dyrke mig? Selve din Paakaldelse af Allah var Udtryk for min Nærværelse, og din Sorg, din Længsel, din Iver var mine Sendebud!« — Selve Bønnen, det at der bedes, er altsaa en Aabenbaring af Guddommen.

En lignende Tanke kommer frem, naar Paulus skriver: »Aanden kommer vor Skrø- *[180]*
belighed til Hjælp; ti vi véd ikke, hvad vi skal bede om, som det sig bør, men Aanden selv gaar i Forbøn for os med uudsigelige Sukke. Og han, som ransager Hjerterne, véd, hvad Aandens Higen er.« (Romerbrevet VIII, 26). Og derefter tales der om guddommelig Forudbestemmelse og Kaldelse. — I Bønnen er Mennesket altsaa ikke den Givende eller Ofrende, men væsentlig den Modtagende. I selve den uformede Bøn, »de uudsigelige Sukke« rører en guddommelig Aand sig i Menneskets Indre, uden at Mennesket er sig det bevidst[*)].

Bønnen synes at være rettet fremad og opad; men der er altsaa for en dybere Opfattelse bag Bønnen som fremadhigende en Kraft, der (som en vis a tergo) skyder paa og driver frem. Denne Opfattelse bliver den diamentrale Modsætning til det Trin, hvor Bøn og Besværgelse gaar i Et, og hvor Bønnen som en magisk Kraft giver Mennesket Magt baade over Gud og over Verden. Vi kan ikke vente at finde denne dybere Opfattelse uden hos enkelte fremragende religiøse Personligheder til forskellige Tider. Men det maa være et underligt Standpunkt, fra hvilket dette skulde forringe Opfattelsens Værdi.

Det er i Afhandlingen om Oplevelse og Tydning vist, hvorledes denne Opfattelse kommer frem hos Sancta Teresa i den afgørende Modsætning, hun sætter mellem Eftertankens Bøn (oraison de méditation) og Hvilebønnen (oraison de quiétude). Til Hvilebønnen kan man ikke selv hæve sig op, men maa vente, til man drages op, ligesom en Have maa vente paa sin bedste Vanding, den liflige Regn, der stille strømmer ned fra *[181]*
oven.

Pascal, for hvem det stod fast, at han ikke havde kunnet søge Jesus, hvis han ikke allerede havde fundet ham, hævder ligefrem, at Bønnen er en Gave, som Gud giver til hvem det behager ham, og han afviser bestemt den Antagelse, at man har Bønnen fra sig selv. Det er en jansenistisk Sætning, Pascal her hævder. Den gaar tilbage til Augustinus

[*)] Tiele: Elements of the Science of Religion. II. p. 133.

[*)] Smlgn. om dette mærkelige Sted *Bernhard Weis*: *Lehrbuch der Theologie des neuen Testaments.*[6] p. 343.

i hans Polemik mod Pelagius. Selv Bossuet slutter sig derfor til den, idet han siger, at Bønnen, ved hvilken alt gives os, selv er given os[*)].

b. Naar jeg i Modsætning til den overnaturlige Forklaring af Bønnens Tilblivelse, der gaar ud fra en Dobbelthed mellem guddommelig og menneskelig Natur, stiller den idealistiske Forklaring, er det, fordi her den guddommelige Natur tænkes virkende i og gennem den menneskelige Natur, ligesom den virker gennem Naturen idethele.

I det indiske Digt Bhagavadgita forklares baade Troen paa Guder og Bønnen til Guder som Virkning af en Magt, der ikke selv kommer til Menneskets Bevidsthed og ikke kan iagttages, — af selve det absolute, uforanderlige, allerhøjeste Væsen, der rører sig i alt. Krishna, der er en Inkarnation af Vishnu, siger i det nævnte Digt: »De, hvis Erkendelse er berøvet dem formedelst et eller andet Begær, nærmer sig til andre Guder end mig, og bundne til deres egen Natur overtager de allehaande religiøse Pligter. Naar nu en af dem ønsker i Tro at tjene en af disse Guder, saa gør jeg denne Tro urokkelig hos ham. Opfyldt af denne Tro dyrker han da med Omhu denne Gud og opnaar det Gode,
[182] han ønsker; — men det er i Virkeligheden mig, der yder ham det«[*)].

I den europæiske Verden er en saadan Tanke gennem Nyplatonisme og middelalderlig Mystik gaaet over til moderne Teologer, der ikke føler sig bundne ved konfessionelle Forestillinger som afsluttende. Det at der bedes, og at der opnaas noget gennem Bønnen, staar som to Oplevelser, der begge udspringer af én Kilde, Menneskene selv ikke aner, naar de ikke gaar Eftertankens Vej til Ende. Efter Schleiermacher vilde en Teori om Bønnen, som forudsatte et Vexelforhold mellem Skaberen og det Skabte, betyde en Tilbagegang til Magiens Standpunkt. Bøn og Bønhørelse er i Grunden ét, og i den rette Bøn er Passivitet og Aktivitet forenede. Bønnen og dens Opfyldelse eller Ikkeopfyldelse er kun Dele af en og samme guddommelige Ordning[**)]. I samme Retning gaar senere Auguste Sabatier's Opfattelse[†)].

c. Som Exempler paa, hvad jeg mener med en naturalistisk Opfattelse i dens Anvendelse paa Bønnen, vil jeg fremdrage Udtalelser af to indbyrdes højst forskellige Aander, den ene er af Grundlæggeren af den nyere Tids Naturopfattelse, den anden en af de største Skikkelser i Filantropiens Historie.

Thomas Hobbes søger at vise, at Bøn meget vel kan finde sin Plads, selv om man antager, at der er bestemte naturlige Aarsager til alt hvad der sker. »Bøn,« siger han[††)],

[*)] *Pascal*: *Pensées.* ed. Brunschwicg. II. p. 408; 438, med Udgiverens Note. — Smlg. *Sibbern*: *Gabrielis' Breve*[1]. I. p. 100: »At kunne bede, er den rette fulde Naade.«

[*)] *Bhagavadgita* VII, 20—24. (Garbes tyske Oversættelse).

[**)] *Schleiermacher*: *Der christliche Glaube.* § 47.

[†)] Se min Karakteristik af Sabatiers Standpunkt i Mindre Arbejder. Anden Række. p. 75—78.

[††)] *Hobbes*: *Tripos*[3]. (1684). p. 293.

»er Guds Gave ligesaa vel som Velsignelse er det … Og Bøn til den almægtige Gud er kun Taksigelse for Guds Velsignelser. Selv om den gaar forud for den specielle Ting, vi *[183]* beder om, er den dog ikke Aarsag eller Middel dertil, men en Tilkendegivelse af, at vi ikke vente andet, end hvad Gud vil, ikke hvad vi vil.«

Florence Nightingale var ikke blot en af de største og klogeste Menneskevenner, der nogensinde har levet, men hun var en selvstændig Tænker. Stuart Mill's Logik, Jowett's Platonforskning og Quételet's Statistik udgjorde det Grundlag, ud fra hvilket hun byggede sine egne Tanker. Det vidunderlige ved Gud er efter hendes Opfattelse netop det, at han er ubønhørlig: hvis han vilde forandre Mening efter Folks Bønner, vilde vi jo være overgivne paa Naade og Unaade til dem, der bad til ham! Den sande Ide om Gud, der ene er forenelig baade med den dybeste Moral og med den mest omfattende Betragtning af Naturen og Historien, er den Idé, der viser ham, ikke som en Individualitet, men som et universelt Væsen — som en Lov. Hvilke de enkelte Love er, det maa vi finde ved Videnskabens Hjælp. Og paa Grundlag af Naturens Lovmæssighed, et Grundlag, i hvilket Guds Væsen er givet, stiller der sig saa for hvert Menneske den Opgave at gøre det bedste ud af sin egen Personlighed. Skønnere end nogen Sætning i de kirkelige Ritualer var i hendes Øjne den Bøn af Sokrates i Platon's Fajdros, som allerede ovenfor er omtalt: giv mig at faa et skønt Indre, og at de ydre Goder maa stemme med de indre! Karakteristisk for Florence Nightingale er det ogsaa, at Skikkelsen som Andromache og Antigone i hendes Øjne stod over de Kvinder, Bibelen omtaler[*)].

d. Naar nu Bønnen — med en eller anden Motivering — betragtes som Gave, altsaa som Virkning i Menneskets Sind, ikke blot som udsprungen af Menneskets Sind som *[184]* Aarsag, bliver den til en symbolsk Akt, til Poesi, og hvis den er alvorlig og ærlig, til Livspoesi. Allerede Enhedsbønnen medfører denne Konsekvens. Ti er man vis paa at have Gud i sig, at være ét med ham, saa hans Villie er vor egen Villie, saa er der intet at bede om, ligesaa lidt som Gud selv kan have noget at bede om. Dobbeltheden af Bønnen og det, der bedes om, falder bort med Dobbeltheden af den Bedende og den, der bedes til. Men naar Bøn og Bønhørelse bliver Et, viser det sig ganske klart, at Bønnens Formulering i Ord ikke er nødvendig, eller kun har poetisk Betydning. Trangen til Formulering, med Henvendelse til et fra den Bedende forskelligt Væsen, vil snarere hænge sammen med en Trang til billedlige Forestillinger end med selve den Trang, der søger Tilfredsstillelse. Hos nogle Mennesker raader en Angst for det Ubestemte, en Sky for det Uoverskuelige; de trænger til bestemt udformede Forestillinger, helst saadanne, der gennem Slægternes Række har faaet Karakter af aandelig Hjemlighed. Hos andre

[*)] *Edward Cooke*: *Florence Nigthingale*. Dansk Oversættelse. (1917). II. p. 432—442.

Mennesker raader der netop en Sky for det Begrænsede, en Angst ved snevre Forestillinger; de opdager strax, hvor enhver Lignelse halter, og hvor ethvert Billede viser sig utilstrækkeligt. En virkelig Livspoesi peger ud over denne Modsætning; ti i den er ethvert Billede, der bruges, Udtryk for en personlig Erfaring om det indre eller ydre Livs Kaar og Skæbne og for en Stræben efter at fastholde sit Forbillede. Det er et Livsideal, Sindet her vender sig imod, — exemplar vitæ, som Spinoza kaldte det, en ideal socius, som James har kaldt det. Selve Positivismens Grundlægger, Auguste Comte, henvendte den »solennelle effusion des sentiments généreux«, som han kaldte sin Bøn, til Menneskeheden, der for ham repræsenteredes ved en Kvinde, som havde været for ham, hvad
[185] Beatrice var for Dante[*)]. Det vil for mange være naturligt at give en saadan dyb Stemning, som fremkaldes af Stræben efter at fastholde Livsidealet, hvilke Kaar og Skæbner vi end brydes med, Udtryk i Ord. Naar en med Inderlighed og Kraft frembrydende Tanke faar Luft i Ord, naar der er andre tilstede, hvorfor skulde dette ikke ogsaa kunne ske i Enrum? En Mester har jo sagt, at man skal lukke sin Dør, naar man beder. I Fællesbøn, der forud er formuleret og skal holdes paa bestemt Tid og Sted, er der altid noget kunstlet, som frastøder mange Naturer, ikke mindst saadanne, hvis indre Liv udfolder sig paa ejendommelig og dyb Maade. I deres bedste Tanker, i deres inderligste Følelser rører sig for dem det Højeste, de kender, og de kan meget godt fastholde Troen paa, at der ogsaa i andre Menneskers Indre rører sig noget tilsvarende, uden at de behøver fælles Formler for at slaa det fast.

At Bønnen er Virkning udelukker naturligvis ikke, at den er Aarsag. Den er ikke blot selv Tegn paa Udløsning af Energi, men den fører selv til ny Udløsning. Det er fra denne Side set, at Bønnen, der ofte kaldes det centrale religiøse Fænomen, ikke uden Ækvivalent kan forsvinde fra den aandelige Økonomi. Og vi har set Muligheden af, at den naive Bedebøn gennem Enhedsbøn og gennem Bøn betragtet som Gave kan gaa over til at blive et frit Udtryk for Mod, Tillid og Begejstring eller for inderlig Fastholden af et Livsideal. Der er sikkert ikke faa, som i deres Liv har gennemløbet denne Typerække.
[186] Om de i den afsluttende Livspoesi kan finde fuld Erstatning for, hvad der paa de tidligere Stadier blev dem tildel gennem Bønnen, kan være en vanskelig Sag for dem at afgøre, og endnu vanskeligere for andre. Og om en saadan Typerække, som vi paa Grundlag af sammenlignende Betragtning kan opstille, ogsaa vil gennemløbes af Slægten idethele, eller om der ikke til alle Tider samtidig vil forefindes de forskellige Typer, vi har beskrevet, det er ogsaa en vanskelig Ting at afgøre. —

[*)] Smlg. *Auguste Comte*: *Catéchisme positif.* p. 105 f. La vraie nature de culte intime consiste dans l'adoration journalière des meilleures personifications que nous puissions assigner à l'Humanité — I *Politique positivs.* (IV p. 114) defineres priere som commémoration suivie d'effusion.

Naar Talen er om Ækvivalens for tidligere religiøse Livsformer, er der en Ting, man ikke maa glemme. Bedebønnen, i dens naive Former, er vel den af de ovenfor omtalte Typer, man vanskeligst vil kunne tænke sig en Erstatning for. Den hører da ogsaa især hjemme i Tider, hvor Religion stod som den eneste Aandsmagt. Der var endnu ikke sket nogen Arbejdsdeling paa det aandelige Omraade. Det er nu anderledes. I det delte Arbejde kan Religion (hvad enten man tager Ordet i dets videste eller dets snevreste Betydning) ikke træde ind som et enkelt Led, men den maa enten være alt, eller staa over alt, eller være den dybeste Forudsætning i alt specielt Arbejde uden selv at have et eget Arbejdsomraade. Udenfor disse tre Muligheder vil der ingen Vej kunne findes. — Ganske vist prøves der undertiden, ja maaske ret ofte, paa en ejendommelig Arbejdsdeling mellem Religion og Kultur, saa at de gaa Side om Side uden at have noget med hinanden at gøre. Saaledes skal den bekendte Astronom Pater Secchi have sagt: »Der er en Trappe, som fører op fra mit Oratorium (Bedekammeret) til mit Observatorium. Naar jeg er kommen op over et vist Trin, tænker jeg kun paa Observatoriet; før jeg er kommen til dette Trin, tænker jeg kun paa Oratoriet.« Saa udvortes kan Forholdet i Længden ikke blive ved at være. Man kan naturligvis ikke tænke paa alle Ting lige energisk i samme *[187]* Øjeblik. Men man maa dog sætte sig den Opgave at forene Erfaringerne fra Oratoriet i Forbindelse med Erfaringerne fra Observatoriet. Og selv om man ikke kan og vil stille sig denne Opgave, saa vil Erfaring vise, at der er en underjordisk Forbindelse mellem de to Grupper af Erfaringer, som en skønne Dag kan gøre sig gældende i og for den bevidste Tanke. —

Den inderligste Samling om og Hengivelse til, hvad der for os er Idealet, maa vise sin Kraft paa selve vor Arbejdsplads, ligesom den selv er Frugt af et indre Arbejde, vi maaske ikke blive os bevidst.

Efterskrift. — Efterat denne Skizze var nedskreven, kom Friedrich Heiler's Bog: Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung (1918) mig i Hænde. Der er i denne Bog samlet et stort Materiale til Belysning af Bønnen og dens Historie. Det falder mig ikke ind at sammenligne min lille Skizze med Heiler's udførlige Fremstilling. Jeg har i den blot villet sammenstille nogle Exempler, jeg i Aarenes Løb har samlet, for at paavise, hvilke Ændringer Bønnen kan undergaa, indtil der indtræder et Stade, hvor der ikke længere kan tales om Bøn i egentlig Forstand. Forfatteren karakteriserer udmærket de to store Typer, han kalder den mystiske og den profetiske Bøn, og han anser den profetiske for den højeste. Han kræver, at Bønnen skal maales efter dens egen (religiøse) Norm og afviser den »filosofiske Norm«, der anlægger etiske og rationelle Synspunkter. Men han erklærer, at det er en »Forgrovelse« af Bønnen, naar

den forbindes med Troen paa, at Guds Villie kan forandres, en Tro, der ikke blot ligger
[188] til Grund ved den primitive Bøn, men ogsaa ved den profetiske Bøn, saaledes endnu ved Luthers Bøn. Skulde det ikke være en »filosofisk Norm«, der her gør sig gældende hos ham? Ud fra selve den profetiske Bøns Natur kan i hvert Tilfælde Korrektivet ikke være hentet, ti for den er Bønhørelse et væsentligt Moment, og det betegner en stor Krise, naar Bønhørelse ikke indtræder. Vilde Bønnen uden Indflydelse af etiske og rationale Motiver have kunnet udvikle sig fra primitiv til mystisk og profetisk Bøn, end sige til den meget idealistiske Form, Forfatteren (iøvrig uden nærmere Begrundelse) stiller højst? — Det er stadig Indflydelse af de nævnte Motiver, der tilsidst fører til et Stade som det, jeg har antydet i Slutningen af min Skizze.

[189]

TO PRÆSTER

Otto Møller og Skat Rørdam. En Brevvexling. København 1915—16.

Den her foreliggende Brevvexling mellem to betydelige og alvorlige kirkelige Personligheder fra vore Dage har baade religionspsykologisk og religionshistorisk Interesse. Til enhver Tid har en Religion et større Indhold, et større Indbegreb af Lærdomme og overleverede Forestillinger, end de enkelte gør Brug af, og kan gøre Brug af. Det er da af stor Interesse at se, hvilke Elementer i en foreliggende Religion der til given Tid og hos enkelte bestemte Personligheder viser sig at øve størst Indflydelse, — hvilke der i Virkeligheden leves paa. Hvad der i denne Brevvexling først vakte min Opmærksomhed og gav mig Lyst til en lille Studie, var de to Mænds Forhold til et Problem, som i mine unge Dage greb mig saa stærkt, at det blev bestemmende for hele min Livsgang, og som jeg senere atter og atter har søgt at orientere mig overfor. Det er Spørgsmaalet om Forholdet mellem »det nye Testamentes Kristendom« og »moderne Kristendom«. Dog er der ogsaa andre Spørgsmaal, som denne Brevvexling kan bringe til at tænke over, saaledes Forholdet mellem Selvoplevelse og Overlevering, og i Forbindelse hermed Forholdet mellem den enkelte og det kirkelige Samfund, han tilhører. Men ogsaa rent menneskelig frembyder Brevvexlingen Interesse ved det smukke og varme Indtryk, man faar af *[190]* de to Mænds Venskabsforhold, der bestod med Inderlighed og Trofasthed fra de unge Dage, indtil Døden skilte dem. Brevvexlingen gaar fra 1859 til 1909, og Venskabet var grundlagt forinden. Der var Skær nok, det kunde være strandet paa, og det er tiltalende at se, hvorledes en dyb Samstemmen i det, der for dem begge var det væsentlige, hjalp dem ud over Vanskelighederne. Det kan ikke nægtes, at Læserne her har mest Grund til at beundre Otto Møllers Højsindethed og Fredsvenlighed. Den konservative og ortodokse Rørdam udtrykker ofte sin Misfornøjelse med sin Vens Kætterier paa en meget skrap Maade. Man kommer til at tænke paa, hvor vanskeligt det maa være for Mennesker, der staar paa forskellige Stader, at komme til Forstaaelse, naar man ser, hvor nær en Spaltning kan ligge selv for Mennesker, der i det væsentlige vil bygge paa samme Grund.

I.

Otto Møller karakteriserer sig selv som en Melankoliker, som lever i noget, der er langt borte fra alt, hvad der rører sig i Øjeblikket, og som let føler sig forvirret, naar

Tiden og dens Rørelser trænger sig ind paa ham. Hele sit Liv har han, afset fra Skolegang og Studentertid, levet i Gylling Præstegaard, hvor han afløste sin Fader. Han var en Grubler og en Lærd. »Jeg har altfor megen Tid til at gaa og tygge paa mine egne Tanker«, siger han selv. Og hans Studier gjorde ham til en af Danmarks lærdeste Præster, — hvad der ganske vist, efter hans og Rørdams fælles Mening, ikke betød ret meget. Han har været et aandeligt Midtpunkt, til hvilket mange søgte hen for at vinde Ro og Klarhed over kirkelige og religiøse Spørgsmaal. En begejstret og trofast Tilhænger af Grundtvig
[191] var han; men det var Grundtvig fra den tidligere Tid, der for ham var den egentlige Grundtvig. I Møllers Øjne var Mesteren, da det fra Fyrrerne af gik opad for ham, tilbøjelig til at se for lyst paa alting og til at gøre Tingene lettere, end de var og skulde være. Han mente ikke, at Grundtvig's sidste Tid svarede til, hvad hans stærke Aar havde lovet. I hvert Tilfælde kom nu de fleste Grundtvigianere for let til det. Der var for mange Møder, for megen Sang og Klang. »Der pjankes afskyelig med Kristendom… Gud fri os for den glade Kristendom; den kan blive værre end aandelig Død,« skriver han 1860. Og langt senere (1892) skriver han: »Jo ældre jeg bliver, jo mere faar jeg Fornemmelse af det ensidige og blødagtige ved det gamle »ægte« Grundtvigianske… Grundtvig selv var en ejendommelig Personlighed, helstøbt i sit Slags; men hos hans Disciple blev det til noget manieret noget.«

I Forhold til den forjættelsesrige Foraarstid han havde oplevet i sin Ungdom, følte han sig fattig paa sine gamle Dage, naar han saa sig omkring i Tiden. Samtidens Præster havde han, ligesom hans konservative Ven, meget liden Respekt for. Bisperne er »tummelumske«, — og Præsterne er »nogle Skarn overalt«. »Gejstligheden er altid sig selv lig og under ikke Menigheden nogen virkelig Frihed«. Og idet hans politiske Konservatisme forener sig med hans radikale Kirkepolitik, siger han (1906): »Jeg har kun liden Smag for at regeres af Degne, men endnu langt mindre af Præster«. — Det er ikke blot Grundtvigianerne, det gaar ud over. Ogsaa de Højkirkelige (den tredie Retning) og den indre Mission udtaler han sig stærkt imod.

Mismodet og Følelsen af skarp Modsætning overfor Tidens Retninger, selv saadanne, der som han selv vilde staa paa Kirkens Grund, forklares vel for en Del ved hans Tempe-
[192] rament, ved hans ensomme Liv og ved hans Sygelighed; men ogsaa kun for en Del. I en kort Karakteristik af de to Venner taler Bispinde Rørdam (Tilbageblik paa et langt Liv, p. 118) om Otto Møller som »Manden med den udprægede kritiske Sans og det tunge Syn«. Han er mere Tænker, mere konsekvent og skarp i sin Tankegang end Vennen. Og hans kritiske Holdning betinges ikke blot af hans indre og ydre Kaar, men først og fremmest af hans altid vaagne Eftertanke. Selvfølgelig rører Eftertanken sig kun indenfor hans

egen kirkelige Forestillingskreds, men her fører den ham til en Stilling overfor forskellige teologiske og kirkelige Spørgsmaal, der medfører stadig Misbilligelse fra hans mere begrænsede og autoritetsfangne Vens Side.

Begge Venner er udpræget kirkelige Naturer. De har begge deres sidste Tilhold i »Menigheden«, et Begreb, det viser sig meget vanskeligt at give et bestemt Indhold og Omfang. De er begge inderlig overbeviste om, at der i den Overlevering, i hvilken de i den Del af deres Ungdom, de kaldte »Foraarstiden«, har levet sig ind, er givet det for Mennesker ene fornødne, men ogsaa i sig selv indholdsrige og dybe Udtryk for den højeste Sandhed. Forskellen mellem dem kommer frem dels i deres Opfattelse af Kirkens Forfatning, dels i deres Stilling til den Ret, personlig Erfaring har i Forhold til Overleveringen, dels endelig i det Omfang, i hvilket de tillader friere Eftertanke at udfolde sig paa det religiøse Omraade.

Skat Rørdam var, efter hans Hustrus Udsagn, en mere sangvinsk Natur end hans Ven, med lysere Syn og større Frejdighed. Det lysere Blik ytrede sig ikke mindst i, at han havde større Tillid til de bestaaende kirkelige Institutioner og, især efterat han var bleven Sjællands Biskop, havde større Tro til, at de kunde virke til Held. Han er ogsaa dels paa Grund af sin Optimisme, dels paa Grund af mindre kritisk Sans og Trang, mere *[193]* ortodox end sin Ven, hvad der ofte siges ham i Brevene. Men man faar Indtrykket af en Mand, der lever helt og fuldt i den Overlevering, han nu engang er ført ind i. De Slutninger, hans Eftertanke fører ham til, stemmer uvilkaarlig med de Slutninger, hans Kirke forlængst havde draget[*)]. Otto Møller har derimod et større Spillerum mellem det kirkelige Grundlag og de Tankegange, der kan anslaas ud fra det, og han baade saa og fulgte flere Muligheder, end hans ortodoxe Ven indlod sig paa.

Meget skarpt udtalte Rørdam sig ofte, ja som oftest, om Møllers Forfattervirksomhed. Om Møllers Bog om Evangelierne siger Rørdam, efterat have læst den i Manuskript, at den kun kan blive til Glæde for Herrens Fjender, og det er idethele et meget hvast Brev, han sender sin Ven; man forstaar, at denne, da han læste det, havde Fornemmelsen af at faa en Spand koldt Vand over Hovedet. Da Møller, trods Rørdams indtrængende Formaning, alligevel udgav det, ønskede Rørdam, at det maatte blive læst saa lidt som muligt for at gøre saa lidt Ulykke som muligt. Sagen var, at Møller havde udtalt sig meget stærkt om Markus og Lukas, som han satte langt under Matthæus. En saa afgørende Modsætning burde man efter Rørdams Mening ikke antage mellem Forfattere, der dog alle var inspirerede af den hellige Aand. — I en senere Bog angreb Møller den ortodoxe Forsoningslære, ifølge hvilken Gud kun ved et blodigt Offer, der maatte bringes af hans egen

[*)] Se min Karakteristik af »kirkelige Naturer« i min Religionsfilosofi § 96.

Søn, kunde vise Naade mod Menneskene. Istedetfor Forsoningslæren stillede han Læren om Forløsningen, der ikke forudsatte nogen Forandring hos Gud fra Vrede til Kærlighed,
[194] men kun en stadig guddommelig Villie til Hjælp og Udfrielse. Da Møller sendte Rørdam Bogen, var han vis paa, at hans ortodoxe Ven vilde »ryste sit gamle Hoved over den«. Og det slog ogsaa til. Rørdam var meget forarget over, at Møller ikke vil indrømme, at »der er ydet Gud noget ved Kristi Død«, og over, at han i Grunden betragter den ortodoxe Forsoningslære som hedensk. Møller viser sig ogsaa her som den mest konsekvente. Ti en Gud, hos hvem der ikke er Forandring eller Skygge af Omskiftelse, kan naturligvis ikke ved nogen Begivenhed eller Handling gaa over fra Vrede til Kærlighed. Naturligvis kan heller ikke Møller her tage alle Konsekvenserne. — Ogsaa en følgende Bog af Møller over et beslægtet Emne er Rørdam »saa særdeles utilfreds med«, Møller vil nemlig ikke indrømme, at Gud er vred paa Synderne; han henlægger Vreden til Dommens Dag og opfatter Kristi Død som Vidnesbyrd om, at Gud aldrig har været vred paa Menneskene. — Den Modsætning, der paa disse Punkter fremtræder mellem de to Mænd, er ikke ny i Kirkens Historie, men gaar langt tilbage. Striden mellem de Synspunkter, der betegnes ved Ordene Forløsning og Forsoning, kom i Oldtiden frem i Modsætningen mellem de østerlandske og de vesterlandske Kirkefædre (Athanasius og Augustinus), i Middelalderen i Modsætningen mellem Abailard og Anselm, og paa Reformationstiden i Modsætningen mellem Zwingli og Luther.

Møller tager de gentagne Tilrettevisninger med stor Sagtmodighed. »Jeg ser jo mere og mere, at Du ikke kan forstaa mig, og det er Du ikke ene om; men det kan dog ikke hjælpe mig til at se anderledes, end jeg nu engang er kommen til at se paa disse Ting.«

Ogsaa i Opfattelsen af Jesu Personlighed og Skæbne er de to Venner uenige. Møller
[195] har skrevet en Fremstilling af den evangeliske Historie, i hvilken han søger at vise, at Jesus ved sin Optræden led en hel Række Skuffelser, idet hverken de Lærde i Jerusalem eller Menigmand i Galilæa anerkendte ham, ja, end ikke Apostlene forstod ham. Rørdam forarges. Skulde det da være gaaet Jesus som en menneskelig Reformator, der maa gennemgaa saa mange bitre Kvaler formedelst Modstand? Hvor kan han da være Herren og Frelseren? Det er moderne Snak, Møller har ladet sig betage af, og som maa føre til at betragte Jesus som blot Menneske! — Møller finder det bedrøveligt, at han maa opgive at skrive noget, der er hans ældre Ven tilpas. Men han erklærer, at han har taget Sagen rent historisk, og at han betragter de store Skuffelser som hørende med til Jesu Lidelse. Jesus har haft Ønsker og Haab, der ikke opfyldtes. Kan man være sandt Menneske uden det? At Rørdam kalder denne Opfattelse moderne, rører ikke Møller: ti »hvor meget ser ikke nyt ud, som dog er sandt?«

Overalt bekræfter det sig, hvad Møller etsteds siger, at Rørdam har en særegen Kærlighed til det Overleverede, medens han selv har en Drift til at gaa bag ved det Overleverede. Dette vilde let have kunnet føre dem bort fra hinanden, og havde maaske ogsaa gjort det, hvis ikke mundtlig Samvær og Samtale fra Tid til anden havde afløst Drøftelsen i Breve. —

II.

I nøje Sammenhæng med de allerede omtalte Differenspunkter mellem de to Præster staar deres forskellige Opfattelse af Forholdet mellem Selvoplevelse og Overlevering.

Det er en farlig Sag, siger Otto Møller, at tale meget om, hvad man endnu ikke selv har oplevet. Men de fleste Mennesker lever paa Autoritetstro, ikke paa Selvoplevelsens fulde Vished. De tror paa, hvad Paven eller Luther, Kirken eller Skriften siger, altsaa paa *[196]* anden Haand. Det gaar kun i stille Vejr. Det, man kan vide paa første Haand, er ganske vist ikke meget, — egentlig kun Modsætningen mellem Synd og Naade; men der kan vise sig at være mere indeholdt deri. Af afgørende Vigtighed er det at begynde fra den rigtige Ende, nemlig fra Syndsbevidstheden. Men om Selvoplevelsen kan føre til Tro, betinges ved, at Aabenbaringen er bleven forkyndt for Mennesket. — Her brydes Møllers kirkelige Standpunkt med hans Tilløb til en rent psykologisk Betragtning. Allerede Syndsbevidstheden i den Betydning, Møller fremsætter den, er dog et historisk betinget Fænomen og forudsætter Forkyndelse. Det er ikke en almenmenneskelig Oplevelse. Troen er egentlig allerede Forudsætning for Syndsbevidsthed; der maa være Tro paa en overnaturlig Autoritet, overfor hvilken Menneskets Tragten kan vise sig som Synd. Møller er her selv for autoritetstro overfor den Lutherske Lære om »Frelsens Orden«, som der iøvrig allerede paa Reformationstiden blev opponeret imod. Kan en Selvoplevelse ikke begynde med Beundring og Begejstring for et Ideal, og vil Følelsen af egen Afstand fra dette Ideal ikke blive des dybere, naar Selverkendelsen vækkes ved Tanken om Idealet? Naar man appellerer til Selvoplevelsen maa man ogsaa anerkende, at baade dens Begyndelse og dens Forløb kan være højst forskellig hos de forskellige Personligheder. Lutherdommen har slaaet en eneste Type fast, som alle mere eller mindre voldsomt skulde presses ind i[*)].

Med sin Sans for Problemer anerkender Otto Møller nu ogsaa, at der her for en udpræget kirkelig Opfattelse ligger en uløselig Gaade. Kan der ikke være den inderligste *[197]* Trang og Stræben tilstede, uden at den Forkyndelse, der ene kan føre til Tro, bliver

[*)] Se om forskellige religiøse Typer i min Religionsfilosofi § 36—44 og 94—96, og Afhandlingen om nogle religionsfilosofiske Arbejder fra den nyeste Tid (Mindre Skrifter. Anden Række).

Mennesket tildel? Han indrømmer, at naar Tro paa ydre Autoritet helt er fejet bort, er der intet Raad mere. — Ja, Møller burde have været mere Pessimist, end han er; ti har man ikke nogen Tro, eller rettere noget Haab til, at der kan opstaa nye Idealer ad rent menneskelig Vej, og at de kan vække den Selverkendelse, uden hvilken Livet ingen Sandhed faar, saa er alle Sunde lukte.

Skat Rørdam er nu fra første Færd betænkelig ved sin Vens stærke Vægt paa Selvoplevelsen, fordi den synes ham at føre til at bygge paa bar Grund. Mennesket, siger han, begynder med Autoritetstro og bliver ved dermed hele sit Liv. Og selv i den største menneskelige Nød maa Mennesket dog kunne skimte og ane Troens Værdi og Autoritetens Magt. Forudsætningen er, at Mennesket lever i et kristent Land. Hvorledes det gaar, naar denne Forudsætning ikke er tilstede, taler Rørdam ikke om. Hans mere skarpt tænkende Ven ser her en uløselig Gaade, fordi han saa bestemt betoner baade det personlige Moment, Selvoplevelsen, og det objektive Moment, Aabenbaringen og Forkyndelsen.

Rørdam stoler mere paa Menighedens Indflydelse paa de enkelte end Møller. I den nu bestaaende Menighed lever der ifølge Rørdam et Vidnesbyrd, som gaar tilbage til den apostoliske Menighed og til Apostelskrifterne, og denne apostoliske Menighed er den af Gud satte Begyndelse. Men Rørdam indrømmer, at der indenfor de apostoliske Skrifter, der kommer til de enkelte gennem Menigheden, som »Menighedens Arvegods«, ikke kan skelnes en Gang for alle mellem, hvad der er af Gud, og hvad der er menneskeligt; enhver Kristen maa drage Grænsen efter sin gennem Livet i Menigheden opfostrede
[198] kristelige Bevidsthed. Og dog er, som Rørdam hævder i Modsætning til »den moderne Teologi«, Kirken »Sandhedens Pille og Fodfæste«.

Otto Møller synes ikke at nære den Tillid til Menighedens Indflydelse, som Rørdam. Han mener, at »naar Menigheden ikke anvises til det, tager den ikke Forargelse af ret meget, men lader helst enhver feje for sin egen Dør«. Og han er imod en Kirkeforfatning, fordi det under en saadan i Grunden vil være Præster og Teologer, der kommer til at raade. — Spørger man, hvor »Menigheden« saa bliver af, antager jeg, at Møller vilde henvise til Sakramenterne. Han er ikke bange for at give Tanken et vist Spillerum, naar blot det væsentlige i Kultus, Sakramenterne, værnes. Overholdes blot dette, kan der tillades »adskillige Krumspring« i andre Henseender. — En Løsning ligger naturligvis ikke heri, ti Sakramenterne selv forudsætter, baade hvad deres Overlevering og deres Tydning angaar, et dogmatisk Grundlag — og hvorfra kommer det? —

Kun den katolske Kirke kan her for Alvor slutte af. For den er der her ingen Gaade. Der er heller ingen uløselig Gaade, skønt nok et Problem, for dem, der staar udenfor al konfessionel Religion. For dem bestaar Sandhedskriteriet i den mest omfattende og

mest sammenhængende Erfaring, som det er muligt at vinde, og der stilles her, hvad Forholdet mellem Individ og Samfund angaar, stedse nye Spørgsmaal, der maa finde deres Besvarelse gennem historisk og psykologisk Undersøgelse af, hvorledes Individet udvikler sig under Samfundets Indflydelse til større eller mindre Selvstændighed, og hvorledes Individet paa sin Side kan virke tilbage paa Samfundet og blive medbestemmende for dettes videre Udvikling. Intetsteds staar vi her overfor noget absolut første eller sidste, skønt det kan være vanskeligt at følge de Veje, ad hvilke den sociale Ind- *[199]*
flydelse gør sig gældende hos de enkelte, og at efterspore individuelle Initiativers første Udspring. En »uløselig Gaade« er der kun, naar man gaar ud fra en absolut Autoritets Nødvendighed og dog ikke vil være Katolik.

III.

Jeg har hidtil overvejende dvælet ved Spørgsmaal, i hvilke de to Venner stod imod hinanden. Der er naturligvis mange Punkter, ganske afset fra deres fællesgrundtvigske Stade, i hvilke de staar sammen. Naar deres Uenigheder har religionspsykologisk Interesse ved at vise, hvor forskelligt et Syn paa Livet der kan findes hos Mennesker paa samme Stade, saa har deres Overensstemmelser Interesse ved at vise, hvorledes alvorlige Præster i vore Dage se paa de aandelige Bevægelser, der kan faa Følger for deres Kirke, og paa selve det historiske Grundlag for deres Kirke.

De stemmer overens i deres Betragtning af Nygrundtvigianismen, i hvilken de dels se en Virkning af, at man er kommen for let til sit religiøse Stade, dels et Udtryk for en umoden Trang til at bringe kirkelig Opfattelse i Forbindelse med Retninger i Tidens Literatur og Politik. De føler begge Uvillie overfor den indre Mission og lægger en utvetydig Foragt for Dagen overfor »den tredie Retning« og den raadende Teologi. De se ogsaa ens paa de nyere Forskninger over de bibelske Bøgers Oprindelse, Bibelens Literaturhistorie, eller, som man, fordi den i mangt og meget forkaster de overleverede Meninger om disse Bøger, plejer at kalde den, Bibelkritiken. De er begge meget betænkelige ved hele denne Bevægelse, men det maa siges til deres Ære, at de klart se, at der her er Spørgsmaal, som ikke kan skydes tilside. De mener begge, at indrømmer man først de Grunde, der føre til at henlægge »Mosebøgerne« til en langt senere Tid end Moses', saa vil det kun være et *[200]*
Tidsspørgsmaal, naar man skrider til at anvende samme Metode paa de nytestamentlige Bøger. Er Jødedommen ikke af guddommelig Oprindelse, vil Kristendommen, der bygger paa den, heller ikke kunne være det. Som Møller udtrykker det: gaar Welhausen ind i Folk, saa gaar Kristendommen ud! Det er et Undermineringsarbejde, der foregaar. Men efterhaanden indser de begge, at her er noget, man ikke kan komme fra. Deres fælles

Stade udtrykker Møller paa sin kraftige Maade: »Det pinlige er nu, at jeg er overbevist om, at der er noget om det med den gammeltestamentlige Kritik; men den er falden i nogle forbandede Hænder.« De føler begge, at de mangler Kundskaber til at tage Sagen op, og haaber paa, at den rette Skriftkloge vil komme, der kan hjælpe Menigheden over Vanskelighederne. — Om det vil hjælpe, at Undersøgelserne kommer i andre Hænder, naar Metoden er den samme, vil Tiden vise.

Fra »Bibelkritikerne« til »Fritænkerne« er der i de to Venners Øjne ikke noget langt Skridt, og dog falde deres Domme her langt skarpere. Som de kirkelige Naturer, de begge, hver paa sin Vis, er, indlevede paa alle Kanter i en Tankegang, der aldrig frigør sig helt fra Autoritet, saa meget end den ene af dem betoner Selvoplevelse og Eftertanke, kan de i det frie intellektuelle Arbejde ikke se andet end Ondskab, naar dets Resultater strider mod deres Tro. Rørdam opstiller det Princip, at »hvad vi som Guds Børn har at spørge om, er ikke Grunden, men Øjemedet«. Han anvender dette Princip paa den ulykkelige Krig 1864 og tyve Aar efter paa Slotsbranden. Begge Ulykker skulde opfattes som Guds truende Tale til Folket. (Hvad Grunden til Slotsbranden var, véd han iøvrig god Besked
[201] med: deri, at Slottet — som han selv saa med sine Øjne — brændte saa hurtig, laa tydelig nok, at det var Guds Villie, at det skulde brænde!). Det er klart, at naar man har Adgang til at kende Guds Formaal med det, der sker, eller med visse Skrifters Tilblivelse, bliver Interessen for at finde Grunden til disse Ting meget ringe, eller rettere, Grundene maa være givne med Formaalene, ligge i den samme Villie, der sætter Formaalene. Ud fra et saadant Standpunkt kan der vanskelig naas Forstaaelse af den Sandhedskærlighed, som kan føre til Opgivelse af overleverede Antagelser paa det religiøse Omraade. For Rørdam er Fritænkere »Guds- og Samvittighedsfornægtere«, der betragter Menigheden som deres egentlige Fjende, og al Kristendom, der ikke er den pureste Individualisme, for Hykleri. Naar saadanne Mennesker arbejder for borgerlig Frihed, er det kun for at benytte den til at undertrykke Kristendommen, som de hader, fordi den dømmer dem. Deres sidste Øjemed er at gøre Mennesket til Træl af Naturen, at nyde istedetfor at lyde, at gøre Mennesket ligt de Umælende. (Man ser, at Rørdam ved god Besked, ikke blot med de guddommelige, men ogsaa med menneskelige Formaal). Otto Møller gør vel nogle Forbehold overfor denne kraftige Karakteristik; men ogsaa han mener, at hvad der egentlig er ivejen med Fritænkerne, er, at de elske Mørket mere end Lyset, og at Fejlen stikker i Villien, ikke i Tanken. Der gives i Grunden ingen undskyldelige Fritænkere.

Det vilde dog vist være lettere at komme ud af det med Præsten i Gylling end med Sjællands Biskop. Han har Sans for Selvoplevelsens og Eftertankens Betydning, og han har Trangen til at gaa »bag det Overleverede«. I Grunden maatte han blive nødt til at

indrømme, at det ikke er Retten til fri Forsken og selvstændig Livsførelse, der skal begrundes, men derimod Autoriteters Ret til at sætte Grænse for denne Ret. Dette Princip *[202]* for Bevisbyrdens Fordeling paa det aandelige Omraade grunder sig derpaa, at kun i fri Hengivelse og paa Grundlag af personlig Erfaring kan Sandheden blive Menneskets virkelige Ejendom.

IV.

Jeg kommer nu til et Spørgsmaal, som er af ganske særlig Interesse for Forholdet mellem moderne Kristendom og Urkristendommen, nemlig hvorledes Kirkens Repræsentanter stiller sig til den Forventning om Kristi nære Genkomst og dermed om hele Verdensløbets Afslutning, som er en af det nye Testamentes Grundtanker, uden hvilken man navnlig slet ikke forstaar den nytestamentlige Etik. For en gammel Kierkegaardianer er der særlig Grund til at henlede Opmærksomheden paa dette Punkt. Ti naar Kierkegaard endte med at erklære, at det nye Testamentes Kristendom ikke er til, saa er det den nytestamentlige Etik, han har for Øje. I dogmatisk Henseende mente han ikke, at der var noget ivejen. Dog saa Kierkegaard ikke, at det nye Testamentes Etik bestemmes og betinges ved hin store Forventning, der er det egentlige Indhold af Urkristendommens Tro. Han var endog tilbøjelig til at vende Forholdet om og at betragte Forventningen som en psykologisk set nødvendig Illusion, uden hvilken den strenge urkristelige Etik ikke kunde fastholdes. Dette er naturligvis urigtigt. Det er Forventningen om det nære »Guds Rige«, der ligger til Grund, og af hvilken Etiken, der under disse Forhold kun kunde blive en »Interimsetik«, som en nyere Forsker har kaldt den, er en nødvendig Følge. Man prøve engang at læse det nye Testamente igennem med den stadige Tanke om »Gudsrigets« umiddelbare, bogstavelige Nærhed, og Alt vil blive ganske *[203]* anderledes forstaaeligt, end det ellers er. Men hele Kirken, den katolske saavel som den protestantiske, gaar her Rationalismens Veje, og det af en naturlig Selvopholdelsestrang, idet Kirkens egen fortsatte Existens bliver ubegribelig og uberettiget ud fra hin Forudsætning om snar Afslutning. Og hele den Betydning, man tillægger Kristendommen for menneskelig Kultur og for Folkelivets Udvikling, kommer til at mangle et Fundament. Rationalismen begynder tidlig, allerede i andet Peters Brev, med den Sætning, at for Gud er tusind Aar som én Dag, og omvendt. Men hvis Gud nu netop havde forjættet noget til et aldeles bestemt Tidspunkt? Rationalismens Gud har Evigheden for sig, og Tidsforskelle svinder hen til intet; men Bibelens Gud handler i Tiden og fører sit Rige til Fuldendelse til bestemte Tider. Man kan ikke beraabe sig paa Jesus og Apostlene paa alle andre Punkter og forkaste deres Udsagn paa et Punkt af saa afgørende Betydning

som dette. Det er nemlig to helt forskellige Livsanskuelser, der her kommer til at staa overfor hinanden. For den ene maa alt menneskeligt Kulturarbejde stilles i Bero overfor det ene Fornødne, som er at forberede sig til den nære Afslutning af alt. Den anden lever og aander i Arbejdet for menneskelig Livsudfoldelse i Samfundsforhold, i Videnskab og i Kunst; her arbejdes der paa langt Sigt, og en Afslutning eller Afbrydelse staar kun som en fjern Mulighed. Mellem disse to Livsanskuelser maa der, eller maatte der, vælges. Forskellen mellem dem blev tydelig, da den levende Forventning blegnede eller i hvert Tilfælde mistede sin umiddelbare praktiske Betydning. Saa fik man Tid til mange Ting, og kunde have sit Hjerte mange Steder, som der indenfor Urkristendommen ikke kun-
[204] de være Tanke eller Tale om. Det er denne Forskel, der gør moderne Kristendom til en anden Religion end Urkristendommen[*)].

Kommer man med dette Problem for Øje til Brevvexlingen mellem de to Præster, finder man vel nogle Antydninger af, at de har skimtet det, men de har ikke stillet det paa afgørende Maade og derfor heller ikke besvaret det.

Rørdam er i Forlegenhed med Afstanden mellem Døden og Dommen. Denne Forlegenhed eksisterer ikke for det nye Testamente, da Tidsafstanden forudsættes at være ganske kort, og for mange af den dalevende Slægt slet ikke at eksistere. Der er, siger Rørdam ganske rigtig (og Møller er enig med ham deri), ikke sagt noget i Bibelen om, hvad der sker i hint Mellemrum, navnlig intet om en mulig Udvikling af, hvad der ikke blev fuldendt i og med de enkelte før deres Død. — Men, maa der føjes til, der var jo heller ingen Grund til at sige noget derom, naar der intet længere Tidsmellemrum forudsattes at skulle være.

Undertiden rører der sig hos de to Præster, under Indtrykket af Tidens mange Ugudeligheder, en Formodning om, at Enden er nær. De er enige om, at Tidernes Tegn tyde stærkt hen paa Enden, og at Verden er bleven gammel. Men som gode Grundtvigianere foruroliges de saa ved, hvad der skal blive af Mesterens Spaadomme om Folkelivets mægtige Udvikling. Der synes nok at være Grøde; men der er endnu langt frem, og det ser i Grunden sort ud allevegne nu (1873). Herefter maa der altsaa synes at være langt til Enden. Otto Møller erklærer da ogsaa, at naar han er enig i, at Tidernes Tegn peger
[205] mod Enden, saa er det kun Hovedet, der slutter saaledes; Hjertet har ingen Tro paa Herrens snare Komme, og det er ogsaa for hans Vedkommende den Grødetid, Grnndtvig har indledet, som han haaber maa føre til noget trods alle Hindringer.

Til det Folkeliv, hvis Fremtid de to Præster haaber paa i deres Hjerter, saa at det kun er med deres Hoved, de kan fastholde Urkristendommens store, alt betingende Haab,

[*)] Jeg har tidligere udtalt mig om dette Spørgsmaal, først i Slutningsafsnittet *Kierkegaard som Filosof* (1892), senere i min *Religionsfilosofi* (1901). (§ 14. 59. 99. 123).

regner de utvivlsomt og saa Kirkelivet. De taler dog ikke om, at ogsaa den kirkelige Udvikling vilde blive afbrudt, hvis Genkomsten indtraf nu. Ikke blot Kultur og Folkeliv, ogsaa Kirken har indrettet sig paa langt Sigt. Der vilde blive Bestyrtelse blandt Biskopper, Præster og Teologer, hvis Enden kom nu. Thor Lange har i en lille Fortælling (»Kommet igen«. »Ude og Hjemme« 1882) vist, hvorledes Jesu Genkomst vilde vække Forstyrrelse i den bestaaende Kirke. Kirken er nu engang traadt i Jesu Sted og er slet ikke indrettet paa, at han selv umiddelbart tager Styret. Lange har henlagt Scenen til Middelalderen, men Skildringen passer ligesaa godt paa den protestantiske Kirke, der jo endog har indrettet sig nok saa hyggelig som den katolske.

Henved 30 Aar efter støder de to Venner igen paa Problemet uden at mærke dets Brod. De undrer sig over, at der ingen særlig Etik fremsættes i det nye Testamente. Alt drejer sig om at vække og nære Troen paa Jesus; saa forudsættes, at dermed er ogsaa Livsførelsens Art og Retning afgjort. Særlig Rørdam beskæftiger sig meget hermed. »Der er her adskilligt at tænke paa, som jeg langt fra er kommen til Ende med, men som jeg tumler med paa mine Morgenspadsereture.«

Spørgsmaalet finder sin simple Besvarelse, naar man fastholder, at Tro i det nye Testamente er Tro paa Jesus som den, der snart bringer Fuldendelsen. At »Himmeriges Rige« er nær, er at tage i bogstavelig Forstand, trods de kirkelige Omtydninger. Er det *[206]* saa, da bæres Livet af en stor Forventning, i Henhold til hvilken alt andet blegner. Inderligt Sammenhold mellem dem, der lever i denne Forventning, og Stræben efter at udbrede den er naturlige Følger. Men om Samfundsordning, om Kunst, om Videnskab kan man ikke vente at finde noget i det nye Testamente, og man finder heller intet. Den nytestamentlige Etik, som Kierkegaard ikke kunde finde i den moderne Kristendom, og som Biskop Rørdam ikke kunde finde i selve det nye Testamente, er Forventningens Etik, der naturligvis kun kunde bestaa, saalænge Forventningen var aktuel. De biskoppelige Morgentures Problem finder her sin simple, historiske Løsning.

Paa sin Vis kommer Præsten i Gylling ind paa den samme Side af Problemet. Han har grublet over Lignelsen med de kloge og de daarlige Jomfruer, som handler om dem, der venter paa Jesu Genkomst, og han er stanset ved det Træk, at alle Jomfruerne, baade de, der havde Olie paa Lampen, og de, der ikke havde det, faldt i Søvn. Dette udlægger han paa følgende Maade: »Det er jo ganske afgjort, at Ingen kan holde ud at leve i uafbrudt Forventning af Herrens Komme; det fører kun til usund og unaturlig Overspændthed«. Otto Møller gaar her ud fra, at det skal være en lang Tid, der skal ventes i. Selv en kort Ventetid, naar det er noget Stort og absolut Afgørende, der ventes, kan forekomme lang, da »trange Tider langsomt skrider«. Men Tiden til Genkomsten forudsættes netop i sig

selv at være kort. I den korte Mellemtid, der er Tale om i det nye Testamente, kunde Forventningen meget vel holde sig, og den har holdt sig hos den første Slægt. Anderledes maa det naturligvis gaa, naar der gaar Tusinder af Aar, uoverskuelige Tidsrum, ud over hvilke maaske Hovedet, men ikke Hjertet kan se. Men desuden — et er det at sove, et
[207] andet er det, som Kirken og Menneskene have gjort i den Mellemtid, der jo stadig varer, nemlig at sætte Kraft og Interesse ind paa vaagent og levende Kulturarbejde og Menneskeudvikling og have baade sit Hjerte og sit Hoved optagne deraf. Søvn er en Hvile, som de første Kristne har trængt til ligesom alle Mennesker; de kunde meget godt fra den, eller fra anden Hvile, vaagne op til den Forventning, om hvilken hele deres aandelige Liv havde samlet sig. Vanskeligere er det at vaagne op fra det Kulturarbejde, i hvilket Kristne og Ikkekristne ofte tage Del med lige Iver. Dobbeltheden, Modsætningen, og tilsidst Modsigelsen mellem oprindelig Kristendom og menneskelig Kultur kunde ikke belyses klarere end ved Otto Møllers Udlægning af Jomfruernes Søvn. Denne Dobbelthed er moderne Kristendoms egentlige Problem, saa liden Bevidsthed der end synes at være derom hos Kirkens Repræsentanter.

Den katolske Kirke fastholder paa sin Vis Forventningens Etik gennem sine Munkes og Nonners Livsførelse. Derfor lyder det baade fra den hellige Teresa i det 16. Aarhundrede og fra Kardinal Newman i det 19. Aarhundrede: »Hvad vilde Verden blive, naar der ikke var Munke!« Og ifølge Pascal varer Jesu Dødskamp lige til Verdens Ende, og man tør ikke sove i al den Tid![*)]. Kun afløses her den levende Forventnings uvilkaarlig omdannende Indflydelse af bevidst Askese. —

Alt idealt Liv er et Liv i Forventning, og det har sikkert (som jeg allerede har bemærket i min Religionsfilosofi) været af stor Betydning, at den Religion, der fik saa stor Indflydelse paa Europas Aands- og Folkeliv, fra først af var en en Forventningens Reli-
[208] gion. Men for at blive Grundlag for fri menneskelig Livsførelse maa Forventningen være knyttet til Opgaver, paa hvilke der kan arbejdes indenfor den Verden, der er tilgængelig for menneskelig Erfaring. Det er en stor, og ofte vanskelig Motivforskydning, der maa foregaa ved Overgang fra kristelig til human Etik.

* * *

Læsningen af de to Præsters Brevvexling har ikke ringe psykologisk og tidshistorisk Betydning ved det Lys, den kaster over moderne Kirkemænds Stilling, dels til deres egen Lære, dels til dermed sammenhængende Forhold. — Jeg tvivler ikke om, at de moderne-

[*)] Jesus sera en agonie jusqu'à la fin du monde; il ne faut pas dormir pendant ce temps-là! *Pensées*, éd Brunschwicg. Paris 1904. II. p. 435.

ste Kirkemænd frembyder andre Karaktertræk. Tiden vil vise, om de kommer til at staa anderledes overfor Problemerne end deres Forgængere.

Endnu skal nævnes, at de to Venner paa deres gamle Dage erfarede noget, som efter den enes Forklaring hang sammen med deres Livsgerning. — I det sidste Brev fra Rørdam hedder det: »Det er ikke gaaet mig, som jeg i mine yngre Dage havde ventet, at alt som jeg blev ældre, skulde min Evne til at glædes i Gud og til at se opad og fremad med et levende Haab voxe… Men dette erfarer jeg saa lidt, for ikke at sige intet af.« Og Otto Møller svarer: »Jeg sidder ikke rigere i det, end Du gør… Jeg føler mig saa fattig, træt og afmægtig, som vist ingen kan det, og synes tilmed endda, at jeg er sløv og føler det ikke saa ydmygende, som jeg burde.«

Det er maaske en Erfaring, som mange gamle Mennesker maa gøre, og som finder sin naturlige Forklaring i aftagende Livskraft. Men Otto Møller antyder en Forklaring, der faar særlig Betydning ved at komme fra en Mand, der lagde stor Vægt paa Selvoplevelse og alvorlig Tilegnelse: »Mon vi ikke har talt og skrevet os trætte?« — Naar det *[209]* hører til Ens Profession atter og atter at tale om Ting, der kun har Værdi som Genstand for levende Følelse, vil let den Tid komme, da man mærker, at det indre Liv ikke kan holde Skridt med de Former, der er lagt til Rette for det, og Skuffelser af den omtalte Art vil ligge nær. En græsk Forfatter har med Rette sagt, at af Menneskene lære vi at tale, af Guderne at tie. En Smule hellig Taushed kunde maaske ogsaa vore moderneste Kirkemænd have godt af.

[210]

MADVIG SOM FILOSOF

J. N. Madvig: Livserindringer (1887).
Supplementer til Livserindringer af J. N. Madvig. Udgivne af J. N. A. Madvig (1917).

Det var for mig af stor Interesse at læse den store Filologs Selvbiografi, og ikke mindre de senere udgivne »Supplementer«, der bl. a. indeholder hans filosofiske Ideer og karakteriserer hans Stilling til det religiøse Problem. Jeg har aldrig hørt til hans nærmere Kreds, men jeg er i mine yngre Dage gentagne Gange kommen i Berøring med ham og har haft Samtaler med ham om filosofiske og religiøse Spørgsmaal. De Antydninger, han ved saadanne Lejligheder gav, er blevne bekræftede og tydeliggjorte ved de nu foreliggende Optegnelser.

Det første Kendskab til Madvig fik jeg, da jeg som saa mange Skoledisciple studerede hans latinske Grammatik. Det var naturligvis ikke altid fornøjelig Læsning, men jeg erindrer fra de senere Skoleaar, hvorledes jeg med stort Udbytte og med, hvad jeg nu vilde kalde logisk og systematisk Interesse, skaffede mig et Overblik over hans Fremstilling af det latinske Sprogs Syntax. Det var ved Siden af Matematiken det i formel Henseende mest lærerige, jeg kom i Berøring med i Skolen. Og naar jeg saa undertiden, træt af at gaa fra Paragraf til Paragraf, slog op paa Fortalen og læste hans Ytring om,
[211] at »denne Grammatik er skreven med et Sind, der lader det nuværende Liv dets fulde Ret, alt imedens det vender sig mod Fortiden som den, hvis rige Arv vi skal bevare«, — saa fik jeg et Udblik til en større Sammenhæng, i hvilken mine Skolestudier kunde gaa ind, og til hvilken de skulde aabne mig Adgang. Det er for mig nu paa mine gamle Dage rørende at læse, at det kun var modstræbende, han havde paataget sig at skrive en Skolegrammatik, »at knytte sit Navn til Skolebænken«; han har vel vidst, hvorledes de fleste Skoledrenge betragter Forfatteren til de Grammatiker, de maa pines med. Han overvandt denne Modstræben i Erkendelse af den Betydning, Arbejdet kunde faa. Men den hang sammen med noget, som endog engang førte til en Krise i hans aandelige Liv. Det filologiske Studium, som han dyrkede saa frugtbart og saa genialt, stod dog for ham som »den største og dybest følte Ensidighed«. Han kunde ogsaa paa ældre Dage ikke »taale at dø efterladende en uberigtiget Forestilling om sig som væsentlig exklusiv Filolog«, — skrev han i Aaret 1869 (65 Aar gammel). Men allerede som ung Professor følte han (mest skærende i Aarene 1830—32) paa smertelig Maade denne Ensidighed. Hans fattige Kaar i Barndom og Ungdom havde ikke levnet ham Tid til fri og almindelig Orientering paa Aandslivets Omraader, eller, som han udtrykker det, »til Bearbejdelse af

Personligheden under Omskuen paa de forskellige Livsinteresser og Livsbestræbelser i Forhold til det særlige Kald og den særlige Gerning«. Der opstod hos ham en stærk Følelse af hans »almenvidenskabelige og filosofiske Dannelses Utilstrækkelighed«, og »kun langsomt og efterhaanden lykkedes det ham at forene det ivrige Specialstudium med en stille Sysselsættelse med almindeligere Spørgsmaal«.

Der er næppe Tvivl om, at denne Krise hang nøje sammen dels med hans Opfattelse af den klassiske Oldtid, dels med den Retning, i hvilken han efter sin Begavelse især *[212]* kunde dyrke den klassiske Filologi. Han kunde ikke betragte den klassiske Oldtid som det store Forbillede, »som en regelgivende, uopnaaelig Mønsterverden«, saaledes som den forudgaaende Tidsalder havde opfattet den, og som mange af hans Kaldsfæller senere har betragtet den. I Modsætning dertil stillede han en mere nøgtern Opfattelse. Den græsk-romerske Oldtids Kultur stod for ham som primitiv i Forhold til vor; men netop derved stod den som simpel og klar og som et betydningsfuldt Grundlag for senere europæisk Udvikling, et Grundlag, der burde kendes paa første Haand af dem herhjemme, der skulde have en dybere gaaende Dannelse. Dette Grundlag trængte i hans Øjne til Supplering, og han var en af de første herhjemme, der krævede Plads i Skolen for en videre gaaende naturvidenskabelig og matematisk Undervisning, end tidligere Tider have anset for nødvendig. — Men alligevel var det i hans Arbejde paa den klassiske Filologis Omraade ikke særlig den kulturhistoriske Side, han lagde Vægt paa. Hans epokegørende Arbejde gik i Retning af kritisk Undersøgelse af Haandskrifter og af textkritiske Studier. Dette Arbejde paa at fremskaffe ægte og fejlfrie Texter, et Arbejde, der er saa nødvendigt for en frugtbar Benyttelse af de gamle Forfattere, var hans Livs Hovedværk, og hans Berømmelse grunder sig paa det. Kun i forholdsvis ringe Omfang har han ydet kulturhistoriske Undersøgelser, uagtet det væsentlig var paa denne Side af de klassiske Studier, han grundede Nødvendigheden af en anselig Plads for dem i Skolen. Mænd som Boekh og Wilamowitz, der ganske særlig beskæftigede sig med Oldtidens Literatur- og Kulturhistorie, har neppe i saa høj Grad som Madvig følt den Ensidighed, der saa længe pinte ham. Paa Grund af deres Studiers Retning har de bedre kunnet finde Tilknytnings- *[213]* punkter i nyere Tids Kultur, og derved mere direkte se den almene Betydning af deres specielle Virksomhed.

Men afset herfra har der rørt sig noget hos ham, som formedelst Arbejdets Deling paa det intellektuelle Omraade maa gøre sig gældende hos enhver Forsker, — en Følelse af, at det Fag, man dyrker, kun bringer i Forhold til en enkelt Side ved Tilværelsen, — en Trang til et alsidigere Tankeindhold end det, Ens eget Fag kan yde. Naturligvis rører en saadan Trang sig stærkere, jo mere specielt Faget er. Men den kan røre sig hos alle,

hos Filosofen saavel som hos Grammatikeren eller Entomologen. For Madvigs Vedkommende førte denne Trang ham først og fremmest til filosofiske Studier. Den Hegelske Filosofi's spekulative Fremgangsmaade tilfredsstillede ham ikke, skønt han selv paa enkelte Punkter havde Lejlighed til at interessere sig for Hegels Synspunkter, især retsfilosofiske og sprogfilosofiske. Men han foretog et sammenhængende Studium af Spinoza og Kant, og i sine senere Aar, da desuden hans svækkede Syn gjorde filologisk Arbejde vanskeligere for ham, beskæftigede han sig indgaaende med filosofisk Læsning, eller rettere med at høre filosofiske Skrifter blive læste for ham. Og han betragtede det som en Lykke, at han derved kunde »afslutte og fuldstændiggøre sit Livs aandelige Indhold«, og at han havde faaet »Ro til at hengive sig til Betragtning over Livets og Tilværelsens dybere Spørgsmaal«. Ogsaa paa andre videnskabelige Omraader søgte han at orientere sig. Han hørte Forelæsninger over Kemi hos Zeise og lod sig af sin Ven Matematikeren Jürgensen indføre i Grundlaget for den højere Matematik. Disse Studier kom ham til Gode ved hans Virksomhed som Undervisningsinspektør ved de højere Skoler og gav
[214] ham et alsidigt Blik paa Skolespørgsmaal. Jeg hørte engang en af hans matematiske Kolleger udtale, at »kun en Kolos som Madvig« kunde have en Dom om alle Sider af den højere Skoles Virksomhed.

Det var nu dog ikke blot Trang til et mere omfattende Tankeindhold, der rørte sig hos ham. Hvad der maaske er mest interessant hos denne universelle Forsker, er Trangen til en Aandsdannelse, der kunde gennemtrænge hele hans Personlighed — Trangen til, hvad han selv har kaldt »Bearbejdelse af Personligheden under Omskuen paa de forskellige Livsinteresser«. Hos saare mange Videnskabsmænd staar ikke blot det specielle Fag isoleret overfor andre Fag, men hele Tankeindholdet staar fjernt fra det egne personlige Liv, saaledes som dette føres udenfor Studerekammeret eller Laboratoriet. Denne Dobbelthed vilde Madvig ud over. Han vilde, at hans Tankeliv ogsaa skulde udvikle hans Personlighed. Han stræbte efter »at forene Tankens Trang til Klarhed med Følelsens Inderlighed og Kærlighedskravet«. Og denne Stræben satte da ogsaa sit Præg paa ham, i det milde og sandhedskærlige Sind, der aabenbarede sig i hans Færd. —

Lad os forsøge at faa et Indtryk af den Retning, i hvilken hans Eftertanke har bevæget sig. Hans Optegnelser er korte og fragmentariske, affattede i hans tunge, men i Regelen klare Sprog. De give hans foreløbige Udkast. Men en bestemt Tankeretning spores tydelig[*)].

Madvig's Filosoferen førte ham tidlig til at tage Afstand fra den spekulative Filosofis
[215] Forsøg paa at udrede alt af den rene Tanke. Filosofiens Opgave var for ham at forme

[*)] I det følgende Resumé har jeg saa vidt muligt beholdt Madvigs egne Udtryk.

det i Iagttagelsens Verden Fundne i sammenhængende Begreber, saaledes at vor egen Bevidsthed danner Udgangspunktet. Filosofi er Klaring af vor Bevidstheds uafviselige Indhold og Forfølgelse deraf i alle dets Konsekvenser. Og vi finder aldrig Bevidstheden uden et bestemt Indhold. Forskellen mellem vort Jeg og dets Indhold er ikke oprindelig. Vi finder fra første Færd Bevidstheden som dobbeltsidig, paa én Gang subjektiv og objektiv, og Opgaven er da den at gaa tilbage til den almindeligste Form ad Analysens Vej.

Vi kan intet fornemme eller opfatte, uden at det fremtræder i Forskel eller Modsætning til noget andet indenfor det Givne, og det er netop formedelst saadanne Forskelligheder i det givne Indhold, at vi kan blive os bevidste som omfattende disse Forskelligheder i Enhed. Det herskende Subjekt bliver sig bevidst som en Enhed overfor en bevægelig og foranderlig Begrænsning. Men indenfor det foranderlige Indhold kan Intet opfattes som virkelig sket uden i Forbindelse med noget Andet, som forud er sket, og i kontinuerlig Forbindelse med dette. En saadan Kontinuitet mellem ethvert enkelt Faktum og andre Fakta udtrykkes i Aarsagsbegrebet, som har sit Udspring i Subjektets Grundbevidsthed, medens hver enkelt Aarsag og Virkning maa findes ad Erfaringens Vej. Den første Spire til Aarsagsloven viser sig i uvilkaarlige Bevægelser, f. Ex. saadanne, der afværger en Indgriben; derved forudsættes jo baade, at en Forandring kan foregaa, og at den kan hindres. Alt, hvad der saaledes gør sig gældende som Led i en kontinuerlig Sammenhæng, tillægger vi Existens, det »at være«. Saaledes staar alt, hvad vi kan erkende, for os som Del af en Helhed og bliver kun derved Virkelighed for os. Og al Vorden i det enkelte faar, gennem Sammenhængen i alt, Indflydelse paa Helheden.

Hvad vi kalde muligt eller tilfældigt, er kun det, hvis samtlige Betingelser vi har *[216]* ufuldstændig Kundskab om. Vildfarelse godtgør sig praktisk ved en Modstrid mellem den Handling, visse Forestillinger fører os til at foretage, og dens Resultat, idet den Forventning, vi nærede, ikke bliver opfyldt. I Vildfarelsen, men især i Tvivlen haves det stærkeste Bevis for Aandslivets Selvstændighed. Anerkendelsen af noget kan være i Strid med Virkeligheden, eller vi kan endog helt nægte eller opsætte vor Anerkendelse.

Aarsagsloven gælder ogsaa paa Villiens Omraade. I enhver Tilstand, i hvilken der handles, er Personligheden selv en bestemt Faktor, der aldrig bliver Nul overfor de udefra kommende Paavirkninger. Beslutningens Udslag bestemmes ved Styrkeforholdet mellem Personligheden og Paavirkningerne. Men maaske kommer ikke hele min Natur til at øve sin Indflydelse paa Udslaget; i saa Fald kan jeg bagefter muligvis reagere mod dette, hvilket udtrykkes ved, at Samvittigheden melder sig. Den sande Frihed bestaar i Evne til at kæmpe for den indre Overbevisning om sit Maal mod Hindringer

fra anden Side. —

Det Aandelige og det Legemlige er forskellige derved, at hint er iagttagende, dette kun iagttaget. Der er ingen Overgang fra det Legemlige til det Aandelige, skønt dette helt igennem er knyttet til hint. Men det Aandelige kommer ikke udefra ind i den Forbindelse. Aandeligt og Legemligt er to Sider af det Samme. Ad Analogiens Vej finder vi os i kontinuerlig Sammenhæng, ikke blot med andre organiske Væsener, men ogsaa med det, der foregaar i de kemiske Processer under Stoffernes Modsætning og Vexelvirkning. I alle kemiske Forbindelser maa der, sammen med Elementernes Forbindelse, foregaa en
[217] Forbindelse af de i disse Elementer hvilende Aandselementer, og noget saadant foregaar særlig ved Sjælens Tilbliven under Organismens Dannelse.

Gennem de forskellige Naturformer spores der, især naar vi lægger Lamarck's Hypotese til Grund, en opstigende Række af Trin fra den uorganiske Materie gennem de organiske Væseners Mangfoldighed til det Aandens og Kærlighedens Liv, der kan udvikle sig i den menneskelige Verden. Og gennem alt Stof, legemlig Form og Bevidsthedsliv udfolder der sig en stor Tilværelsesvillie. Det er ingen Krænkelse af det Aandeliges høje Værdi som det Inderste i Mennesket, at hele Naturen betragtes som en Stræben henimod dette Højdepunkt. —

Til disse erkendelsesteoretiske og naturfilosofiske Ideer slutter sig en Række Tanker om Grundlaget for det Etiske.

Heller ikke paa dette Omraade er den rene Tanke eneraadig. En Fornuftmoral kan kun have Betydning som Klaring og Afrunding af de Livsdrifter, som ligger i Menneskenaturen; i sig selv vilde den intet Indhold have. Der ytrer sig hos Mennesket en Villen, en Drift til Eksistens, ikke blot til Ens egen Eksistens, men ogsaa til medlevende Individers Eksistens. Baade i Medglæde og i Medlidenhed viser det sig, at Individet føler sig forbundet med andre Væsener, især de nærmest staaende. Og naar Forstaaelsen af de andres Væsen og Kaar udvikler sig, bliver den blotte Medfølelse til en Totalfølelse, der ytrer sig som Retfærdighed. Den Lov for den enkelte, som heraf udspringer, er Udtryk for en guddommelig Villie, for Guds i os indstrømmende Væsen; ti denne Lov angiver den bestemte Udviklingsretning for den Helhed, indenfor hvilken Mennesket er blevet til. Kun i en udviklet social Tilstand kan Pligtfølelsen blive fast og klar. Den udvikler sig i
[218] Vexelvirkning med de forskellige Livsformer, som Menneskeheden gennem umindelige Tider famlende og forsøgsvis har uddannet og stadig uddanner for et harmonisk Samliv. Enhver moralsk Dom begrundes ved Individets Forhold til Slægt, Folk og Menneskehed, altsaa til den Helhed, det tilhører. Det gælder en Harmoni mellem den Selvopholdelsestrang og den Sympati, som begge ligger i Menneskets Natur. —

Disse erkendelsesteoretiske og etiske Reflexioner vidner i al deres Korthed og Foreløbighed om, at Madvig's Tanker idethele bevægede sig i Retning af, hvad der i Slutningen af det 19. Aarhundrede gjorde sig gældende paa det filosofiske Omraade. Den Interesse og Velvillie, han ved saa mange Lejligheder viste yngre filosoferende Forskere, bliver forstaaelig herved. Den Yngre, der i Samtaler med ham kom ind paa filosofiske Spørgsmaal, fik det Indtryk at staa overfor en Mand, der tænkte paa selvstændig Maade. Offentlig udtalte han sig ikke om Spørgsmaal af denne Art, og særlig ikke om sin Stilling i religiøse Spørgsmaal, den, som vi nu vil søge at karakterisere.

I Selvbiografien antyder han klart nok, at hans religiøse Meninger mere og mere afveg, ikke blot fra Kirkens Lære, men ogsaa fra selve Kristendommen. Som Skolediscipel i Frederiksborg drøftede han med Kammerater den Vanskelighed for Aabenbaringstroen, der laa i, at det aabenbarede Indhold var kommet til os med den Tilfældighed og Usikkerhed, som er forbunden med al historisk Overlevering. Særlig fremhæves de kritiske og filologiske Tvivl angaaende Bibeltexten. Som moden Mand og Forsker kom han, efterat han (i November 1848) havde overtaget Kultusministeriet, til at staa overfor at forberede Opfyldelsen af den nye Grundlovs Løfte om en Forfatning for den danske Kir- *[219]*
ke. Men han følte, at han ikke med Tillid, Fasthed og Alvor kunde lede Forhandlinger i denne Retning, fordi han, skønt paa sin Maade inderlig religiøst stemt, ikke stod paa hele Aabenbaringstroens Standpunkt. Det var hans Pligt at befæste og opbygge; nedrive og svække vilde han ikke; — og han frygtede for at vakle eller hykle. Disse Betænkeligheder er tiltagne med Aarene. Han blev valgt til Medlem af Kirkekommissionen af 1868, men mener, at han havde gjort rettest i ikke at tage imod dette Valg, fordi han i de mellemliggende Aar havde fjernet sig længere og bestemtere fra den faste kirkelige Grundvold. Følgen var, at han indenfor Kommissionen optraadte mere konservativt end tidligere, idet han mente at burde hævde det Bestaaendes Ret.

Hvad der holdt ham tilbage, har han klart udtalt i de efterladte Optegnelser. Han opkaster saaledes det Spørgsmaal, hvorledes et aandeligt Samliv mellem Mand og Hustru er muligt i Forhold til Religionen, hvor Manden er Filosof og Videnskabsmand. Og naar han følte den ulykkelige Stilling mellem den erkendte Sandhed og Frygten for, at det at udtale den overfor andre kunde virke nedbrydende uden Mulighed for Erstatning og Nybygning, saa tænkte han her særlig paa »nære og kære Væsener, i hvis Følelse der ikke bør gribes ind, fordi man ikke véd, om man kan føre dem trøstende og tilfredsstillende ad nye Veje«. Hvad vi her møder hos Madvig, hænger sammen med det milde og bløde i hans Karakter. Og han har vel ogsaa følt, at for en Tænker er Grundene vigtigere end Resultaterne, og at Resultaterne af dem, der ikke forstaa Grundene, gerne

opfattes aldeles udvortes og dogmatisk og forbindes med de Forestillinger, der gennem Aarhundreder er blevne knyttede til Kætterier. Han forholdt sig søgende og kunde kun
[220] forstaas af Søgende — og hvor mange er de? Negtes kan det dog ikke, at det vilde have været af stor Betydning, om en Mand med hans videnskabelige og sociale Autoritet frit og aabent havde udtalt sine Anskuelser. Overfor de Nærmeste maatte det dog have været ham muligt at skaffe sin personlige Overbevisning Respekt og Anerkendelse. Der ytrede sig her hos ham en Ængstelighed, som ogsaa prægede hans Holdning under den store politiske Kamp i 80'erne.

I Samtale dølgede han hverken sit religiøse Stade eller, hvad der holdt ham tilbage fra at udtale sig. Da jeg i Aaret 1874 havde holdt et Foredrag i Studenterforeningen om Darwinismen og Filosofien, der blev trykt i »Nær og Fjern«, udtalte han paa en hjertelig Maade sin Sympati for min Tankegang, idet han tilføjede, at Tanken om et Syndefald forekom ham absurd. Derpaa sagde han med et lunt Smil: »Men jeg tør ikke sige det til mine Døtre!« Nogle Aar efter henvendte jeg mig til ham for at foreslaa ham at underskrive en Opfordring til at bidrage til en Billedstøtte af Spinoza, der med Midler fra alle Lande skulde rejses i Haag, og jeg mindede ham om, at han ofte havde omtalt Spinoza med stor Sympati (en Sympati, der nu, gennem de efterladte Optegnelser, er fuldt forstaaelig). Han svarede da, at han havde Betænkelighed paa Grund af den Fordom, der stadig af mange næredes overfor Spinoza, og at der var Hensyn, han var nødt til at tage. For ikke at blive misforstaaet forklarede han, at det var Hensyn til hans Hjem, han tænkte paa. Senere bestemte han sig dog til at underskrive og fik betydelige Bidrag samlede.

Hans store Hensynsfuldhed overfor sine Nærmeste har ogsaa været en af Grundene til, at han stadig gik i Kirke, hvilket havde til Følge, at han blev regnet for en af Kirkens
[221] Støtter. Dog var Trangen til ikke at skille sig fra sine Nærmeste ikke den eneste Grund til hans Kirkegang. Han har havt Trang til Fællesskab[*)], og han har været stærkt betagen og har følt sig styrket af Orgelspillet og Kirkesangen, — just ikke af Prædikenen, som man ser af følgende Optegnelse.

»I Kirken. Orgelspil og Sang, vel ledet og vel udført, opløfter mig i en Stemning, hvori der paa én Gang er Følelse af Menneskehedens Liv, Længsel, Kærlighed og Mod og en Delagtighed i alle Tiders og Steders menneskelige Samliv i Aand og Kærlighed. Men saa kommer Prædikenen med dens saa ofte haltende og modsigende Dogmatik, dens Uklarhed og skæve Slutninger. Kun den rent etiske Opfordring tiltaler«.

[*)] Naar han (ifølge Ligtalen) ogsaa gik til Alters med sin Familie, har det ogsaa været af Trang til aandeligt Fællesskab. Han har kunnet sige, hvad Rousseau sagde, da han gik til Alters i Neufchatel, skønt det for ham var en blot Ceremoni: Je suis avec mes fréres!

Ogsaa i en, som det synes, senere nedskreven Udtalelse fremhæver han skarpt Modsætningen mellem den stemningsfulde Liturgi og den dogmatiske Prædiken.

Efterat have læst disse Udtalelser faar man et underligt Indtryk af den Tale, der blev holdt ved hans Begravelse, og som »Supplementernes« Udgiver har aftrykt bag i Bogen. Han prises her som Kirkens trofaste Søn. »Søndag efter Søndag sad han her i Kirken paa sin vante Plads, medens Evangeliet blev forkyndt«. Prædikanten har levet i lykkelig Uvidenhed om, hvad hans mest fremragende Tilhører mente om hans »Forkyndelse«.

Nu er det jo saa, at den store, ofte vældige Poesi, der er udformet i den kirkelige Kultus, ikke er Kirkens Ejendom, men tilhører os alle. Det er Menneskehedens Værk, som al Poesi er det. Enhver har her, som paa andre aandelige Omraader, Ret til at tage, hvad han kan bruge i sin aandelige Husholdning. Og det er ligeledes en naturlig Trang, *[222]* at man gerne vil dele med sine Nærmeste, hvad der for dem giver Livet Højhed og Værdi. Men Mistydning ligger nær, naar man forsøger at tage Kærnen uden at gøre aabenbart, at man knækker Skallen; det har til Følge, at man bestyrker andre i, at Skal og Kærne ikke kan skilles. I hvert Tilfælde maa man haabe, at Agtelsen for den enkelte Personlighed og dens Ret til at tage sit eget Stade i Livsspørgsmaalene vil blive anerkendt for Alvor, ikke blot i større Kredse, men ogsaa i de inderligste Forhold mellem Mennesker. Da vil en Lempelse, der strider mod, hvad personlig Sandhed kræver, blive umulig i alle Parters Øjne. Jo mere Kvinden udvikler sig til at kunne tage selvstændigt Stade overfor Livsspørgsmaalene, des mere vil ogsaa Madvig's bekymrede Spørgsmaal om, hvorledes en Filosof og Videnskabsmand kan have aandeligt Samliv med sin Hustru, finde sin Besvarelse — af sig selv. —

Lad os nu se, hvilke Tanker der fostredes om det religiøse Problem i den store Filologs Lønkammer.

Gudsforestillingen skyldes en Trang til Afslutning, til en sidste Grund eller Aarsag, en Utilfredsstillethed ved Tilværelsens Mangfoldighed og stadige Forandringer. Men Tanken indser, at Begreberne Grund og Aarsag kun finder berettiget Anvendelse indenfor den i Erfaringen givne Tilværelse. Gud kan da ikke søges udenfor Verden, men maa opfattes som selve Tilværelsens Enhed og Helhed, — som den, der rører sig i alt, i al Tænken og Villen, som i al Bevægelse. Kun gennem dens Ytringsformer og dens Virksomheder kender vi Guddommen. At kalde den personlig, er uberettiget, da Begrebet Personlighed forudsætter et Vexelvirkningsforhold til noget Ydre og derfor kun passer *[223]* paa endelige Væsener. Det rette Gudsbegreb findes kun ved at se den indre Sammenhæng mellem alle Naturlove og Naturkræfter og ved at agte paa den Udviklingsretning, der kundgør sig i Tilværelsen. Den, der er Led i den fremskridende Udvikling, føler sig

delagtig i en stor, universel Stræben, og denne Følelse er den religiøse Følelse. Gennem den strømmer det hele Livstræs Saft ind i hver Knop og hver Blomst. Men naar Tanken forsøger paa anskuelig Maade at udtrykke, hvad der ligger til Grund for denne Følelse, har den kun Billeder fra den endelige Verden til Raadighed. Derved forstaas de modsatte Indtryk, den kirkelige Liturgi og den dogmatiske Prædiken gør.

Det er muligt, at de fleste Mennesker ikke kan undvære mystiske og dogmatiske Former for Religion. Men det er ikke sikkert, at den kristelige Tro i dens dogmatiske Former i meget høj Grad er trængt ind i Menigheders og Individers virkelige Bevidsthed; man levede og lever snarere i en almindelig, mere eller mindre ren Følelse af Gudhengivenhed og Fortrøstning, og kun til enkelte Tider skabtes der Fanatisme for uforstaaede Formler og Navne.

Dette var en stille Mands stille Tanker, udsprungne af dyb Sandhedstrang, men tilbageholdte af Nænsomhed overfor Anderledestænkende, der stod ham nær. Det maa ikke glemmes, at den udmærkede Mands egentlige Kraft fandt Anvendelse i trofast Arbejde paa andre Omraader, og det kan ikke undre, at han ikke har villet lade disse Tankefragmenter komme frem, han, der ellers med kritisk Alvor overvejede hver Linie, han skrev. Han havde den Opfattelse, at det er meget faa, der tænker igennem paa dette Punkt.
[224] Ogsaa hos det 19. Aarhundredes Tænkere og Digtere — Kant og Hegel, Schiller og Goethe — fandt han Uklarhed i deres Forhold til Kirken. Hvad har — spurgte han — været den virkelige Overbevisning og Følelse hos de tænkende Mennesker, der overhovedet i det sidste Aarhundrede har vovet at fæste Blikket paa dette Punkt? Vi gaar forklædte om mellem hverandre.

Ved denne sidste Sætning (et Citat) antager jeg, han mener, at naar den store fælles Symbolik, som Kirken har udviklet, opgives som ufyldestgørende, er der ikke noget fælles Sprog, paa hvilket alvorlige Mennesker, som dybt føle Livets Gaader, kan meddele sig til hverandre. I Negationerne kan man mødes; men de er nu engang ikke nok til et Sprog. —

For mit Vedkommende mener jeg, at vi skylder Madvig's Søn Tak, fordi han har besluttet sig til at udgive disse »Supplementer«, der er et nyt Vidnesbyrd om, at der grubles og tænkes mere i Lønkamrene, end man ofte tror. Bag de ydre Former for det aandelige Liv rører der sig hos de Bedste et indre Liv, som maaske engang bliver istand til at skaffe sig Udtryksformer og Livsformer. Dog er der neppe nogen Mulighed for, at Modsætningen mellem det ydre og det indre Liv nogensinde vil forsvinde, og det var heller ikke at ønske.

[225]

ARISTOTELES OM VENSKAB

I.

Den mest omtalte og tillige den hyppigst misforstaaede Tanke i Aristoteles' Etik er hans Bestemmelse af Dyden, d. v. s. Indbegrebet af værdifulde Karakteregenskaber, som den rette Midte mellem Modsætninger. Man har fundet en overfladisk Middelvejsteori deri og ikke lagt Mærke til, at Aristoteles ved Midte ikke forstaar et mekanisk Gennemsnit, saaledes at, hvis f. Eks. 6 er for meget og 2 for lidt, skulde 4 være det rette. Da menneskelige Individer møder med højst forskellig Trang og Evne, vil Midten, det vil egentlig sige Harmonien af Sjælelivets forskellige Elementer, faa en forskellig Karakter for hvert Individ. Hvad der er Dumdristighed hos den ene, kan være Fejghed hos den anden. Det kommer an paa, hvilke indre Betingelser den Enkelte møder med. Ligesom Forstanderen for Legemsøvelser ikke foreskriver samme Diæt for alle Deltagere, men tager Hensyn til deres legemlige Konstitution, saaledes maa man ved Fastsættelse af værdifulde Karakteregenskaber tage Hensyn til den sjælelige Konstitution. Tilsidst gælder det for hver enkelt at finde sin egen rette Midte.

Denne Tanke har sjelden fundet Anerkendelse i den filosofiske Etik, maaske fordi den gør etiske Spørgsmaal meget vanskeligere, end de fleste holde af at tænke sig[*]). *[226]*

Dette Hensyn til individuelle Forskelligheder staar i ejendommelig Modsætning til den udpræget sociale Karakter af Aristoteles' Etik. Det er jo ikke sagt, at fordi det lykkes den enkelte at harmonisere sine Drifter og Evner, han derfor er rustet til at fyldestgøre de Krav, Samfund og Stat fra deres Side stiller til ham. Det er maaske derfor, Aristoteles i den nærmere Gennemførelse af sin Lære om den rette Midte uvilkaarlig forlader det individualistiske Synspunkt og anvender et socialt bestemt Gennemsnit.

Men ogsaa fra en anden Side kan det Spørgsmaal opkastes, om den enkelte virkelig kan være en afsluttet, harmonisk lille Verden for sig. Der kunde være Elementer i selve hans Natur, som pegede ud over denne indre Verden. Hos Platon, som ogsaa vil hævde en Harmonilære, skønt ikke med den vidtgaaende Anerkendelse af individuelle Forskelligheder som hos Aristoteles, rører der sig afgjort et saadant Element, nemlig Eros, Trangen til at knytte sig til andre Væsener eller Bestræbelser og derigennem gaa op i et mere omfattende Hele — et Elskovsforhold, et Liv i social Virken eller i en Tankeverden. Hvor Platon, som i »Symposium«, lægger en saadan Trang til Grund, fremstiller han en

[*]) Smlg. *Holberg*: *Moralske Tanker* (1744) p. 539: »En, der ingen Galde har, kan ikke berømmes for Koldsindighed. At ride paa et spagt Æsel, er ingen Merite, men at regere en vild og modig Hest, det fortjener Applausum og Hænders Klappen. Dette tager Folk dog gemenligen ikke udi Agt.«

helt anden Type, end hvor Harmonisynspunktet raader, som i tredie og fjerde Bog af »Staten«. I mere dæmpet, men ligesaa principiel Form fremtræder et analogt Element
[227] hos Aristoteles. I ottende og niende Bog af sin Etik taler han om Venskabet (filia), idet hele om et sympatisk Forhold til andre Mennesker. Det er en noget anden etisk Type, der fremtræder her, end i de Bøger, der handler om »Midten«. I Venskabstrangen, den sympatiske Trang er der noget, som peger ud over Individet og kan hindre Harmonien, idet den knytter Mennesket til andre Mennesker, deres Ve og Vel, deres Skæbner. Er det nu sikkert, at den indre Harmoni kan bevares, naar den enkelte saaledes drages ud i en større Kreds af Interesser og Skæbner?

I den første Bog af sin Etik, der handler om Lykken, har Aristoteles mærket Problemet og udtrykt det paa en naiv Maade, idet han, efterat have fastslaaet, at Lykke forudsætter en vis Afsluttethed og Selvtilstrækkelighed (Autarki), tilføjer, at denne Selvtilstrækkelighed ikke betyder Isolation; den gælder ikke for den enkelte i et Eneboerliv, men ogsaa for hans Forældre og Børn og Hustru, fremdeles for Venner og Medborgere, eftersom Mennesket af Naturen er et Samfundsvæsen. Men — nu bliver han betænkelig. Her maa sættes en Grænse, ti ellers gaar det i det uendelige, idet vi maatte regne Forfædre og Efterkommere og Venners Venner med! — Aristoteles staar her lige ved Problemet. Spørgsmaalet er, efter hvilket Princip Grænsen skal sættes — ud fra Individet selv eller ud fra en større Kreds og dens Livsbetingelser. Der kommer Uro ind i det afsluttede Lykkebegreb. — Som vi skal se, kommer Aristoteles tilbage til Problemet i en anden Sammenhæng — og det netop ud fra Sympatiens egen Natur.

Jeg nævner her i Forbigaaende, at Problemet skærpes i Stoicismen, som vil gøre den enkelte uafhængig af andres Slethed og Ulykke, og i Kristendommen, idet Tro (som Betingelse for den egne Salighed) og Kærlighed kommer til at staa som Modsætninger.
[228] Allerede hos Inderne rører Problemet sig. Vismanden Bharata var lige ved at naa den højeste Fuldkommenhed — men han gik glip af den, fordi han ynkedes over en lille syg Gazelle! — Vi behøver ikke at gaa langt for at mærke Problemets Brod. Hvem kan føle sig lykkelig, naar største Delen af Menneskene gensidig ødelægger hverandre? —

Selv om det er rigtigt, at der hos Aristoteles fremtræder en Modsætning mellem Sympati og individuel Harmoni, er det dog naturligt at spørge, om der ikke gives et Synspunkt, fra hvilket Aristoteles' Opfattelse af Harmonien mellem Sjælelivets Elementer som højeste Karakteregenskab kan ses i Sammenhæng med den Vægt, han lægger paa Venskabsforholdet i dets forskellige Grader og Arter. Og et saadant Synspunkt giver Aristoteles selv, og det et saadant, der stiller os overfor en af de dybeste Tanker i hans Filosofi og overfor et af de smukkeste og fineste Træk i hans Personlighed.

II.

Netop den Lykkelige trænger til Venner, siger Aristoteles. Og det ikke blot, fordi det at have Venner er det største af alle ydre Goder, men fordi den dygtige og alvorlige Mand trænger til nogen, han kan øve Velgerninger imod. Mennesket er, som Aristoteles atter i denne Sammenhæng udtaler, et Samfundsvæsen, og Lykke bestaar i Virksomhed, ikke i Nydelse. Hvad en nulevende dansk Digter siger: »Jeg besværger Eder, Venner, at I elsker Eders Lykke!« — stemmer ganske med Aristoteles' Tankegang. Lykken var for de Gamle en alvorlig Sag, en Villiessag, Et med Hævden af Personligheden overfor de ydre og indre Kræfter, der kunde splitte Livet eller gøre det ensidigt. Det maa ikke glemmes, at den græske Harmoni var vunden gennem Kamp med kaotiske Kræfter, ligesom Olympierne havde maattet kæmpe med Titanerne, og ligesom Grækerne havde maattet kæmpe med Orientalerne, før den græske Klarhed og Harmoni kunde blive til. Ogsaa hos de enkelte *[229]* store Karakterer maa dette have været saa. I sin Karakteristik af Sokrates har Professor Heiberg vist, hvorledes meget tyder paa, at den sokratiske Selvbeherskelse er vunden gennem Kamp.

Og som Lykken bestaar i Virken, i Udfoldelse af Sjælens Kræfter, saaledes lægger ogsaa Venskabet sig for Dagen i en Virken, en Aktivitet. Venskab er en Dyd, eller det forudsætter Dyd. Det viser sig mere i at elske end i at elskes. Hvad Nytte har man af Rigdom, Magt og Ære, naar man ikke benytter disse Goder til en for andre frugtbar Virken? Og dertil giver Venskab den " skønneste Lejlighed.

I den Tanke, at Venskab, ligesom Lykke og Dyd, bestaar i Virksomhed, finder Aristoteles Forklaringen af, at Velgørere saa ofte elske dem, de have vist en Velgerning, mere, end de elskes af disse. Grunden hertil kunde, mener han, ligge deri, at de i den, de have gjort vel, og i hans Velfærd ser deres eget Værk, i hvilket de har nedlagt noget af dem selv. Vort Værk er jo en Del af os selv, en Virkeliggørelse af vore Muligheder. Vi elsker vort Værk, fordi vi elsker at virke, og dette igen, fordi det at være er at virke. Derfor, føjer Aristoteles til, elsker Kunstnerne deres Værker mere, end de vilde elskes af disse, om de blev levende. Og da især Digterne! De have en aldeles overvættes Kærlighed til deres Frembringelser. — Især naar Værket har kostet Møje, vil det være Genstand for Kærlighed. Derfor elsker Mødrene gerne deres Børn mere, end Fædrene gør. Fødselen har kostet Besvær, og Mødrene har en mere eftertrykkelig Viden om, at Børnene er deres. Saa højt, siger Aristoteles i en anden Sammenhæng, kan Mødrene elske deres Børn, at de kan overlade dem til andre, hvis det er bedst for Børnene. —

Allerede hele denne Tankegang viser, at der er en Sammenhæng mellem Kærlighe- *[230]* den til andre og Kærligheden til sig selv. Man øver for sin Ven det Gode, man kan, og

det for Vennens egen Skyld. Men ganske saaledes staar det dygtige og alvorlige Menneske jo overfor sig selv, især overfor det Ypperste hos sig, Tankelivet. Han vil leve i og med sig selv, i sine Erindringer og i sine Forventninger, og han føler sig hjemme i denne indre Verden. Og ganske paa samme Vis lever han i sine Venners Tanker, deres Glæder og Sorger. Vennen er et andet Jeg. Man kan opfatte Forholdet til sig selv som en Analogi til Forholdet til sin Ven, eller omvendt Venskabet som en Forlængelse af Kærligheden til sig selv.

Naar man dadler Kærlighed til sig selv, er det, fordi man kun tænker paa den Selvhævdelse, der ytrer sig paa andres Bekostning. Men der gives en Kærlighed til sig selv, der bestaar i Omsorg for de skønneste Goder, for Udviklingen af vor Aand og vor Karakter. En saadan Kærlighed til sig selv kan endog ligge til Grund for Opofrelse af Liv og Ejendom. Man vil da hellere øve én stor Gerning end mange smaa, og idet man for sit Land eller for sine Venner vinder, hvad der for dem er nødvendigt, vinder man det Skønne for sig selv. (Nødvendigt kalder Aristoteles, hvad der kun har Værdi som Middel, skønt, hvad der har Værdi i sig selv). Ja, en brav Mand vil endog kunne give Afkald paa selv at komme til at udføre en skøn Bedrift, for at hans Ven kan komme til at udføre den. Han kan finde det skønnere, at hans Ven faar Æren, end at han selv faar den.

En nærmere Begrundelse af denne Tankegang finder Aristoteles deri, at vi bedre kan danne os et anskueligt Billede af andre end af os selv. Vi ønsker at se Dygtighed og Energi, fordi Liv og Lykke bestaar i kraftig Udfoldelse, — og det kan vi se hos vore Venner
[231] under Samliv og Samvirken med dem for menneskelige Opgaver. Det er nemlig ikke nok at græsse paa samme Mark, som Kvæget gør, ved Siden af hverandre. Samvirken i teoretisk Syssel er vel nok det, Aristoteles især tænker paa, men han ser, at menneskelig Samvirken kan have mange Former, og hvilken fælles Interesse der saa virker, kan den begrunde et Venskabsforhold. Man kan holde Fest sammen med sine Venner, eller spille Terning med dem, eller gymnastisere med dem, eller gaa paa Jagt med dem, ligesaa vel som man kan filosofere med dem.

Den, som ikke er Ven med sig selv, kan ifølge Aristoteles heller ikke være Ven med andre i sand Forstand. Der maa være Harmoni i et Menneske, for at han skal kunne komme i harmonisk Forhold til andre Mennesker. Og Harmonien betyder her navnlig Overensstemmelse mellem, hvad Mennesket er og gør, og hvad han ønsker og vil. Uden en saadan Overensstemmelse bliver Livet splittet og uroligt, og et fast Forhold til andre umuligt. Kun det »dygtige og alvorlige« Menneske kan indgaa et sandt Venskabsforhold. I Modsætning til en saadan Karakter stiller Aristoteles den »slette«, som ikke kan være Ven med sig selv, fordi hans Liv er splittet; han vil et og gør et andet; af Fejghed og

Sløvhed kommer han aldrig til at udføre, hvad han vil. Derfor finder han ikke Behag i sig selv og holder ikke af at dvæle i sit eget Indre, sine Erindringer og sine Forventninger. Søger han Samkvem med Andre, er det for at glemme sig selv. Virkeligt Venskab kan han ikke indgaa.

Det er maaske karakteristisk for Aristoteles som Græker, at han i denne Sammenhæng kun kender to Typer, den harmoniske og den disharmoniske, og har Tilbøjelighed til at lade Modsætningen mellem dem falde sammen med Modsætningen mellem Godhed og Slethed. Han gaar ud fra, at den Slette altid er disharmonisk, og vender saa uden *[232]* videre Sætningen om, saa at det disharmoniske Menneske ogsaa maa være slet. Men der gives disharmoniske, nedstemte, svingende og ubeslutsomme Naturer, som vel er ulykkelige, men ikke »slette«, og som meget vel kan indtræde i et Venskabsforhold, naar den anden Part har den rette Forstaaelse. Skønt et saadant Menneske ikke finder noget Elskeligt hos sig selv, ikke har Sympati med sig selv, ikke kan være Ven med sig selv, kan han dog, netop paa Grund af Modsætningen, forstaa, beundre og elske en sluttet og harmonisk Natur, især naar denne kommer ham imøde med Forstaaelse. Shakespeare har skildret et saadant Venskabsforhold. Hamlet elsker Horatio, denne faste, trods al Lidelse harmoniske Natur, og Horatio forstod sin Ven og havde opdaget det ædle Hjerte i hans splittede Indre. Derfor overdrager Hamlet ham ogsaa i sin Dødsstund at forklare ham og hans Sag for dem, som ej forstaa. Et Eksempel fra det virkelige Liv er Schleiermacher's Forhold til Friedrich Schlegel (i dennes unge, før-katolske Tid). I et Brev udtaler Schleiermacher, at Alt, hvad der synes fejlagtigt, selvmodsigende og urigtigt hos Schlegel, hænger sammen med hans Kaar, og at der som det Inderste i hans Digten og Tragten stadig rører sig noget Stort, Sjældent og Skønt. — Forudsætningen for et Venskab mellem en harmonisk og en disharmonisk Natur vil netop være, at der midt under Spaltningen og Modsigelserne hos denne sidste opdages en Stræben, en arbejdende Villie, selv om denne ikke formaar at naa op til den Harmoni, der raader i lykkeligere Naturers indre og ydre Færd.

Havde Aristoteles fastholdt sin Lære om Harmoniens, den »rette Midte«s Afhængighed af individuelle Forudsætninger, vilde han kunne have udvidet sin Lære om Venskabet med et interessant Afsnit. Det er ikke altid de ringeste og fattigste Naturer, der *[233]* mangler Harmoni. Det kan netop være Fylden, de mange Muligheder, de rige Kræfter, der hindrer Enheden og Sluttetheden. Maaske er den Art Naturer hyppigere i nyere Tid end i Oldtiden.

Aristoteles har iøvrig selv i et andet Afsnit af sin Etik skildret en disharmonisk Natur, som han i hvert Fald ikke kalder helt »slet«. Det er Mennesker, som mangler Selvbe-

herskelse. Enten følger de enhver Indskydelse, uden at overveje, eller de fastholder ikke Overvejelsernes Resultat i Handlingens Øjeblik. Og dog anerkender de stadig det Rette; Formaalet for deres Stræben er godt, men kan ikke trænge igennem i de enkelte Øjeblikke. — Her var i hvert Tilfælde Udgangspunkt for en Forstaaelse og et Venskabsforhold tilstede, nemlig for den, der kunde faa Øje for det atter og atter tilbagetrængte Formaal.

Desuden kommer Aristoteles selv til at antyde en særegen Grund til, at ulykkelige Naturer saa ofte ikke egner sig til Venskab. Mandige Naturer, siger han, vil ikke, at deres Venner skal dele deres Ulykke og sørge for deres Skyld; det er dem nok, at de selv er ulykkelige. Saaledes vil ogsaa, kan vi føje til, disharmoniske Naturer lukke sig inde i sig selv, uden at kunne eller ville aabne sig for andre, og det netop af Sympati med dem, de ellers vilde kunne være komne i det inderligste Forhold til. I Søren Kierkegaards Papirer kan man studere denne Type, som forudsætter Selvbeherskelse udadtil, skønt denne mangler overfor det indre Kaos.

III.

Den ædleste Art af Venskab er efter Aristoteles Karaktervenskabet, og i det Foregaaende har vi holdt os til denne Type. Det har den fasteste Grund, i Modsætning til
[234] det Venskab, der skyldes Nytte eller Behag. Nytte og Behag kan skifte, og Venskabet vil falde bort, naar den ene ikke mere har nogen Fordel af den anden (ligesom Staters Venskab hører op med den gensidige Fordel), eller naar Ynden, og med den Forelskelsen er forsvunden. Dog mener Aristoteles, at det Venskab, der grunder sig paa Forelskelse, snarere kan gaa over til Karaktervenskab end det, der grunder sig paa Nytte.

En Betingelse for det fuldkomne Venskab er længere Samliv og Samvirken, hvorved Karakterne kan staa deres Prøve. Man kender ikke hinanden, før man har spist en vis Mængde Salt[*)] med hinanden. Alt, hvad der kan medføre Samliv og Samvirken kan foranledige et Venskabsforhold. Saaledes Slægtskab, Rejseselskab, Medborgerforhold o. s. v. I det enkelte vil Venskabet faa sin særegne Karakter efter de forskellige sociale og politiske Forhold. —

Venskabsforhold mellem Uligestillede kræver en særegen Undersøgelse. En meget stor Ulighed i Væsen og Kaar, med overvættes Fortrin paa den ene Side, vil umuliggøre Venskab. Saaledes mellem Guder og Mennesker. Skønt man derfor ønsker sine Venner alt Godt, vil man derfor ikke ønske dem at blive Guder. Hvad Mennesker angaar, vil den Mægtige let opnaa Venskabsforhold for Nyttens og Behagets Skyld. Men en dygtig og

[*)] Aristoteles hentyder til en bekendt Talemaade, Grækerne allerede brugte. Salt var Udtryk for Gæstevenskab. Hos en senere græsk Forfatter forekommer Udtrykket »at have spist en Skæppe Salt sammen.«

alvorlig Mand vil ikke let blive Ven med en i Magt Højerestaaende, dersom denne ikke besidder ganske særegne Karakteregenskaber, saa at den Beundring og Kærlighed, disse vækker, kan veje op mod Uligheden i de ydre Forhold.

Andre Ulighedsforhold — mellem Ældre og Yngre, Forældre og Børn, Mand og Hustru, Herre og Slave — nuancerer Venskabsforholdet paa mangfoldig Maade, i Analogi *[235]* med Forholdet mellem den Mægtige og den Ringe. Forholdet mellem Mand og Hustru sammenlignes saaledes med et Aristokrati, hvor Magten øves til Bedste for den ringere Part. Manden raader i Kraft af sin Naturs Værdighed, men han yder Hustruen den Indflydelse, der tilkommer hende; vil han raade blot til egen Fordel, bliver Ægteskabet at sammenligne med et Oligarki. Hvad Forholdet til Slaver angaar, lærer Aristoteles, at man kan være Ven med sin Slave, forsaavidt han er Menneske, men ikke forsaavidt han er Slave. I sin Statslære forsvarer han udtrykkelig Slaveriet som en i Naturen grundet Institution. —

Ikke mindst i hele dette Afsnit sporer man Aristoteles' personlige Erfaringer. I den platoniske Skole, som han har tilhørt i tyve Aar, har han kunnet erfare, hvorledes Venskab kan opbygges gennem fælles Interesser og Arbejder, og hvorledes Samliv og Samvirken kan føre til gensidig Forstaaelse af Karaktererne. Ogsaa Forholdet mellem Ældre og Yngre har han her kunnet se Betydningen af, og da han selv blev Leder af en Skole, har han lært dette Forhold at kende fra den anden Side overfor sine Disciple. Forholdet til Mægtigere har han gennemlevet ved sin Stilling til Alexander, hvis Lærer han havde været, og til Hermeias, Herskeren i Atarneus, som tog ham under sin Beskyttelse. Af hans Testamente ses, at han har været en god Ægtemand og en god Herre overfor sine Slaver.

Som Samlivet kan fremkalde Venskab, saaledes følger ogsaa Pligter og Rettigheder indenfor Venskabsforholdet af Samlivsforholdets Natur. De er ikke de samme indenfor et Rejseselskab, indenfor et Familieliv, indenfor Medborgerforhold, indenfor Gæstevenskab o. s. v. Retfærdighed og Venskab bliver begge til indenfor Samlivsforhold, og Ret- *[236]* færdigheden vokser i Finhed med Venskabsforholdet, baade hvad Grad og Form angaar. Der gælder en højere Ret mellem Venner end mellem dem, der staar hinanden fjernere. Og paa sit Højdepunkt faar Retfærdighed Kærlighedens Præg.

Denne sidste Ytring er sandsynligvis at forstaa saaledes, at den fuldkomne Forstaaelse af individuel Karakter og individuelle Forhold, som Venskabsforholdet dels forudsætter, dels betinger, muliggør en Hensyntagen til den enkelte Personligheds Karakter og Kaar, som den i almene Regler formulerede Retfærdighed ikke formaar at øve.

Som Aristoteles her gaar fra Sympatien over til Retfærdigheden, saaledes kommer

han omvendt i femte Bog af sin Etik, der særlig handler om Retfærdigheden, til den Tanke, at de almene Love aldrig kan udtømme alle en Handlings individuelle Forhold og Betingelser, men den formelle Retfærdighed suppleres eller korrigeres ved Forstaaelse af denne individuelle Side af Handlingen, og den Egenskab, i Kraft af hvilken en saadan Suppleren eller Korrigeren bliver mulig, kalder han der Billighed (Epieiki).

IV.

Naar det fuldkomne Venskab viser sig i Samvirken og i Sympati, maa det være begrænset i Omfang. Vi har allerede set, hvorledes Aristoteles fra en helt anden Side, nemlig ud fra den Enkeltes Lykke, kommer til Nødvendigheden af en Begrænsning af menneskelige Sympatier. Men Begrundelsen heraf i Bøgerne om Venskabet er af særlig Interesse. Aristoteles har et klart Blik for, at der paa Følelseslivets Omraade gælder en Lov om omvendt Forhold mellem Styrke og Omfang. Derfor maa Vennernes Antal være
[237] begrænset. Den Enkelte kan ikke splitte sig, og paa sit Højdepunkt kan Venskab kun angaa en enkelt. Dertil kommer, at vore Venner helst skal være Venner indbyrdes, og dette bliver vanskeligere, jo flere de er. Denne Betragtning anvender Aristoteles ogsaa overfor Antallet af Borgere i en Stat, skønt der dér kun er Tale om politisk Venskab, som har en større Udstrækning end personligt Venskab. Ogsaa dér er der en Grænse, og 10 Myriader (100,000) mener Aristoteles er for mange til en Stat. Han lægger nemlig i sin Statslære stor Vægt paa, at alle Borgere kender hverandre indbyrdes. Fremdeles anvender han denne Betragtning til Kritik af Platon's kommunistiske Statsideal, ifølge hvilket Familieliv og Ejendom ophæves, for den styrende Klasses Vedkommende, for at alle, der hører til denne Klasse, kan betragte hverandre som Brødre. Den Sympati, der kan raade mellem Menneskene, naar alle Familiebaand falder bort, vil, mener Aristoteles, blive meget tynd, som naar man blander en lille Smule Vin i en stor Mængde Vand!
—

Vi ser her den græske Tanke om Begrænsningens Nødvendighed fra dens smukkeste Side. Og vi forstaar bedre Platon's og Aristoteles' Iver for at hævde Modsætningen mellem Hellener og Barbarer. Det er gennem Livet i de snevreste og inderligste menneskelige Forhold, at Mennesker kan udvikle sig til at leve med Varme og Kraft i de mest omfattende Forhold. Hvis det almindelige Humanitetsideal skal føre til mere end slap Sentimentalitet, maa det arbejde sig frem Skridt for Skridt. De gamle Tænkere havde Ret i, at Vejen gaar igennem, ikke udenom Nationaliteterne.

Dog blev det afgørende Skridt ud over den nationale Begrænsning allerede gjort i den klassiske Oldtid. I Gæstevenskabet og i Menneskeligheden overfor Fremmede, som

jo allerede hos Homer staar under Zeus' særlige Beskyttelse, laa fra gammel Tid en Spire, der senere kunde udfoldes. Aristoteles anerkender Muligheden af Venskab mellem *[238]*
Frie og Slaver, og da han især begrunder Slaveriet paa, at Barbarerne af Naturen er Slaver, fører denne Anerkendelse ud over national Begrænsning paa et væsentligt Punkt. Der udviklede sig henimod Oldtidens Slutning, under Indflydelse af de sociale Forhold, Alexanders og Romernes Erobringer havde fremkaldt, en almenmenneskelig Fællesfølelse. Det synes at have været den stoiske Skole, gennem hvilken denne Udvikling kom til Bevidsthed, hvorved det blev muligt, at Grækernes latinske Lærling Cicero kunde tale om caritas generis humani.