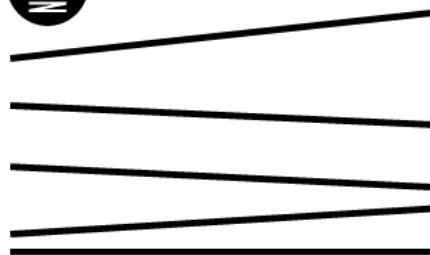


Digitaliseret af | Digitised by



**DET KGL.
BIBLIOTEK**

Royal Danish Library

Forfatter(e) | Author(s):

Titel | Title:

Udgavebetegnelse | Edition Statement:

Udgivet år og sted | Publication time and place:

Fysiske størrelse | Physical extent:

Martensen, Hans Lassen.; af H. Martensen.

Mester Eckart : et Bidrag til at oplyse

Middelalderens Mystik

Ny Udg.

Kjøbenhavn : C.A. Reitzel, 1851

[4], 153 s.

DK

Materialet er fri af ophavsret. Du kan kopiere, ændre, distribuere eller fremføre værket, også til kommercielle formål, uden at bede om tilladelse. Husk altid at kreditere ophavsmanden.

UK

The work is free of copyright. You can copy, change, distribute or present the work, even for commercial purposes, without asking for permission. Always remember to credit the author.



Dear Father

Dear Sister Mary A. L. O'Neil

and Mary Ann O'Neil

for Love

Mester Gæart.

Et Bidrag
til at oplyse Middelalderens Mystik.

Af

S. Martensen.

Ny Udgave.

Kjøbenhavn.

Forlagt af Universitetsboghandler C. A. Reihel.

Trykt hos Kongl. Hofbogtrykker Bianco Luno.

1851.

1811

1811

1811



DET KONGELIGE BIBLIOTEK
KØBENHAVN

1011. K. 316

Forord til anden Udgave.

Væsentlige Forandringer har jeg ikke foretaget ved denne nye Udgave. Min Opfattelse af Gjenstanden er ikke forandret, og er end mere bleven bekræftet ved den Samstemning, den har været saa heldig at finde fra høist forskjellige, ja modsatte Sider. Derimod har jeg benyttet Leiligheden til i det Enkelte at foretage de Ændringer, Berigtigelser og Forbedringer, som under det nye Gjennemsyn syntes mig fornødne, det være sig fra Tankens eller fra Udtrykkets Side. I sidste Henseende har jeg søgt at gjøre Fremstillingen mere tilgængelig ved at indskrænke Brugen af de videnskabelige Skoleudtryk, som paa flere Steder ere blevne afløste af andre, mere almeenforstaaelige. Og haaber jeg, at denne nye Udgave maa forholde sig til den første som en Reenskrist, i hvilken de oprindelige Tanker fremtræde i en mere almeenlæselig, tydeligere og fuldstændigere Skikkelse. Idet jeg under Arbeidet atter vendte tilbage til de gamle Kildeskrifter, af hvilke jeg har øst, har jeg ogsaa optaget og i Fremstillingen indflettet adskillige Træk, der ikke vare optagne i første Udgave, men som formeentligen ville tjene til at stille Sagen i et mere levende og fuldere Lys.

Nærværende lille Bog vil føre Læseren tilbage til Klostersets tankefulde Stilhed, til et Selskab af Aander, som under en almindelig Forvirring i de menneskelige Samfundsforhold, i Kirke og Stat, nedsteeg i deres eget Indre, for der at finde

den Guddom, der ligesom syntes bortfjygtet fra Virkeligheden. Paa Grund af dette klosterlige Præg, denne Bortvendelse fra den virkelige Verden, er nærværende Skrift vistnok meget langt fra at berøre de Spørgsmaal, der nu for Tiden sysselsætte de Fleste, og det kunde for ti Aar siden gjøre Regning paa en langt større Deeltagelse paa Grund af den speculative Bevægelse, som da var herskende i Litteraturen, og af hvilken det selv var paavirket. Men da der dog er Grund til at antage, at der ogsaa under den nuværende Verdensforvirring rører sig eller dog forbereder sig et indre Tankeliv og Gemtalsliv, der peger hen til et heelt andet Rige, end det udbortes og synlige: saa tør et Skrift, der fremstiller et ikke umærkeligt Afsnit af det indre Livs Historie i Menneskeslægten, vel ogsaa endnu fremtræde, og muligviis haabe at finde nye Læsere. Og om det end for en stor Deel gaaer ud paa at vise, at hiin indadvendte Aandsretning ikke var uden store Gensidigheder og Misvilligheder, og at den Religiøsitet og Erkjendelse, til hvilken vi trænge, for at vinde Klarhed og Fred under vort eget Livs Forvirring, er meget forskjellig fra den, i hvilken hine klosterlige Aander „bortslumrede fra Verden for at opvaagne i Gud“: dog vil det forhaabentligt ogsaa kunne tjene til at vise, at de have talet Ord, der kunne gjenklinge i vort Indre; og at de, uagtet al deres Gensidighed, dog endnu kunne virke til at oplive og styrke den Tanke og Følelse, som er Begyndelse og Ende, Udgang og Maal baade for den granskende Aand og det fromme Sind, at det nemlig er Gud, i hvem vi leve, røres og ere.

Og derfor være den lille Bog paany anbefalet til den velvillige Læser.

Kjøbenhavn, i December 1850.

H. Martensen.

Indledning.

Der gives saa Begreber, hvorom Forestillingerne paa eengang ere saa stridende og dog saa ubestemte, som om Begrebet Mystik. I det attende Aarhundredes Anskuelse er Mystik eenstydig med Ufornuft og Sværmerie; senere kom en Tid, hvor man i det Mystiske ahnede noget Helligt, men Uudsigeligt og Overfornuftigt, for Tænkningen Utilgængeligt. Det Ufornuftige og det Overfornuftige ere de Bestemmelser, som her staae imod hinanden; men de stridende Parter, som betjene sig af dem, have det tilfælleds, at ingen af dem forklarer Mystiken, eller veed at sige, hvad denne virkelig og i Grunden er. Skal dette overhovedet kunne lade sig sige, maa det være igjennem en Under søgelse, hvori den mystiske Aand selv gjør Rede og Regnskab for sig, bringes til at give Svar paa Videnskabens Spørgsmaal, og saaledes selv røber sin Hemmelighed. At dette ikke er saa umueligt, som det maaskee kan synes, er grundet deri, at Mystiken er nærmere beslægtet med Videnskaben og navnlig med Philosophien, end denne ofte har villet indrømme. Den christelige Mystik — og om denne er her nærmest Tale — er ikke blot en høist mærkværdig Form af Fromheden, en eiendommelig religiøs Væxt, der har sine dybe Rodder i Gemyttet og Følelsen; den er tillige selv en Form af den christelige Speculation. Langtfra at Mystiken efter sin inderste

Natur skulde være Fornuften modsat, indtager den meget mere en betydelig Plads i selve den religiøse Erkjendelses Historie.

Nærværende Afhandling har til Formaal at fremstille denne Aand i een af dens Hovedformer, nemlig **den tyske Mystik i det 14^{de} og 15^{de} Aarhundrede**. Denne er saavel i religiøs som i philosophisk Henseende den rigeste og ligesom meest fuldbaarne Form af den christelige Mystik. Den er den første Skikkelse, hvori den tyske Philosophie optræder i Historien, dens første umiddelbare, men dristige Forsøg til at ophæve Modsatningen mellem Tro og Viden, og ligesom med et Trylleslag at skaffe Aanden en fuldkommen Forsoning og Tilfredsstillelse. Den høieste Idee er her tilstede, men saaledes som dens Lys har kunnet bryde sig gjennem Middelalderens Klosterruder. Den philosophiske Tanke fødes ud af det religiøse Gemyts Dybheder, men er endnu ikke løsladt til en frie, selvstændig Tilværelse. Speculationen er endnu Et med Religionen, de ere sammenvørede Tvillinger, den ene er umiddelbart ogsaa den anden. Naar vi i det Følgende ville drage dette mærkelige Bevistheds-Phænomen frem for en videnskabelig Betragtning, da er det ikke blot for at lovprise eller dadle, men fremfor alt for at erkjende og lade os belære af en stor Erfaring. Mystiken frembyder betydningsfulde Sammenligningspuncter med den nyere Philosophie og Theologie, og det vil vise sig, at det, som bevægede sig i hiin Tid, ikke er at henregne til de døde og forbigangne Ting, men til de evige og nærværende Anliggender, der stedse paany ville sysselsætte baade det religiøse Gemyt og den granskende Aand. At jeg har kaldt Afhandlingen efter **Meister Eckart**, er ikke fordi han udelukkende skal være

dens Gjenstand, men fordi han i Kredsen af de tyske Mystikere er den meest fremragende Skikkelse, Mesteren for den hele Skole. Mystiken fremtræder i ham med den kraftigste Originalitet, af ham synes de Andre især at være paavirkede. Mester Eckart er den tyske Speculations Patriark. Det er derfor intet Under, at Hegel, der dog kun synes at have kjendt enkelte Tanker af ham, i saa høi Grad har følt sig tiltrukken af disse.

Deeltagelsen og Sandsen for Mystiken er i nyere Tider fornemmeligt bleven gjenoplivet fra en dobbelt Side, deels ved Romantiken, deels ved Philosophien. Romantikerne begeistredes over Contemplationens religiøse Blomsterflor, der duftede i Middelalderens maaneflare Nætter. De indsugede ætherisk Næring af den mystiske Gemytlighed og klosterlige Junderlighed, der bragte dem til at glemme Nutidens verdslige Væsen. De følte sig hændragne til hine stille Sjæle, for hvilke Guds Aand aabenbaredes, ikke i Storm eller Jordskjælv, men i hellige Følgers sagte Lustning. De mystiske Sympathier ere ofte blevne udtalte af Digterne, og Tieck har endnu i sine senere Aar indført Tauler i en Novelle. En videnskabelig Betragtning fra Romantikens Standpunct har Görres givet i sin Indledning til Diepenbrocks Udgave af den tyske Mystiker Euso *). Han har med stor historisk Kundskab skildret Mystiken, som den i sine mangehaande Forgøinger slynger sig gennem den hele Middelalder. Men hans pragtfulde, digteriske Fremstilling, der besidder alle de Fortrin, som hans Standpunct kan give, lider ogsaa af alle dets Mangler. Begrebet skjules under Billedernes

*) Eusos Leben und Schriften, herausgegeben von Diepenbrock. Mit einer Einleitung von J. Görres. Regensburg 1837.

Mangfoldighed i Følelsens uflare Dæmring. Gørres staaer i Middelalderens Tjeneste, han er selv greben, ja hildet af Mystiken og mangler derfor det frie, klare Overblik. Det philosophiske Element opfattes kun overfladisk, hvorimod Ekstaser og Visioner, Syner og Aabenbarelseser blive Middel-punctet i hans Betragtning. Dette sees især af hans større Bærf over Mystiken,*) en stor Legendesamling af mystiske Tilstande. Denne Betragtningssmaaade holder sig med een-sidig Forkjærlighed kun til en enkelt Side af det mystiske Bevidsthedsliv, dets aandelige Naturlilstande. Overhovedet horer det Romantiken til, kun at stirre paa Mystiken som paa et hemmelighedsfuldt Phænomen. Den himmelske Psyches Flugt, der bevæger sig i gaadesulde Kredse, kan ikke omfattes af Begrebet, det fine Vingeskov taaler ikke Tankens Berørelse. Hun er kun Gjenstand for taus Beundring og Kjærlighed. Nu gives der vistnok en saakaldet philosophisk Kritik der fremfor Alt bør afholde sig fra at røre ved disse Ting. Men forholdt det sig virkelig saaledes, at Eksheden i ingen Betydning kunde taale at sees ved Erkjendelsens Lys, da vilde det ogsaa kun være en dødelig Psyche, og man maatte da trøste sig med, at om end det Forgængelige gif tilgrunde ved en videnskabelig Betragtning, vilde dog den bedre og udødelige Deel blive frelst. Men det forholder sig ikke saaledes, saavist som den sande Erkjendelse ikke vil opløse sine Gjenstande i tomme Almeenbegreber, men vil fatte og forstaae dem i deres levende, medfødte Eiendommelighed. Er det derfor Philosophiens Opgave at sikkre enhver af de Aander, der have rørt sig i Historien, den Udødelighed der tilkommer dem, saa har den her en yderligere Op-

*) Die christliche Mystik. Regensburg 1833—40.

fordring dertil, fordi den i den mystiske Psyche gjenkjender sig selv som Barn — skjøndt den vistnok i Barnet maa erkjende ikke blot de Fortrin, men ogsaa de Feil, der oftere ere tilbagevendte i den modnere Alder. Schelling og Hegel have ihukommet Mystiken og fordret, at Tænkningen skulde forynge sig ved dens umiddelbare Bide om Gud og de guddommelige Ting. Sees den saaledes som et Led i Philosophiens Udvikling, da maa det 14^{de} og 15^{de} Aarhundrede blive dens vigtigste Tidsrum i Middelalderen. Rosenkranz har i en Anmeldelse af den nye Udgave af Suso *) i Korthed karakteriseret denne den tydske Philosophies første Epoche. Han kalder den mystisk, fordi den gjør Sandhedens Erkjendelse afhængig af dens umiddelbare Anskuelse. „Afsvige Mystikerne end stundom fra hverandre, naar de i det Enkelte skulle angive, hvad der er Sandhed, saa ere de dog enige om at angive den samme Vej, ad hvilken de komme til deres **Ris-**
hed. Det er Villiens Resignation og Selvfornægtelse, der bliver Midlet for Erkjendelsens Frihed, og denne, den begribende Erkjendelse af Gud, er væsentligt **en Er-**
kjendelse formedelt Gud selv i den Er-
kjendende.“ **) Skjøndt hermed kun er givet et orienterende Forbegreb, udtrykker det dog det Rigtige, at nemlig den mystiske Skuen altid er betinget ved et bestemt Trin af det religiøse Liv.

Mystiken er ikke til i Form af et philosophisk System, men udtaler sig kun i Prædikener og opbyggelige Afhandlin-

*) Den findes indrykket i hans Skrift: „Zur Geschichte der deutschen Literatur,“ Königsberg 1836, under Titel „die deutsche Mystik.“

**) Pag. 39.

ger. Det er en opbyggelig Philosophie, religiøs Popularphilosophie i Ordets ædleste Betydning. Thi Tanterne ere baade dybe og eenfoldige, „og Ordene ere endnu eenfoldigere, efterdi de gjerne ville forståes af eenfoldige Mennesker.“ Det er ikke den tørre Forstand, som her vil udlægge de christelige Forestillinger, hvis inderste Gehalt den dog ikke fatter; Alt er her Opbyggeligt, men det Opbyggelige er gennemlyst af Beskuelsens Lynglimt. Foredraget er rigt paa kjernefulde Udsagn, der paa en ligesaa naiv som slaaende Maade udtrykke Ideen. Paradoxien — en Form, der ogsaa findes i Bibelen — forekommer her som en umiddelbar Form for den høiere Betragtning, der slaaende udtrykker sin Contrast til Hverdagsbevidstheden og ved en guddommelig Daarskab befrier Forstanden fra dens falske Viisdom. Der er ingen fremstridende videnskabelig Udvikling; ikke sjældent fremkomme Synerne som ved et aandeligt Gjennembrud, hvorved Sjælen pludseligt illumineres og ukjendte Egne oplades. Da der ikke findes nogen egentlig Udvikling Sted, har Betragtningen ikke stor Afvevling. Det er kun enkelte substantielle Tanter, der ideligt fødes paany i Sjælen; men disse ere saa inderlige og frugtbare, saa rige paa Kjerner og Spirer, at de vel kunne betragtes som første Elementer til en sammenhængende Videnskab om „det Fuldkomne“ eller som den nyere Philosophie pleier at sige: det Absolute.

Om disse Mystikers ydre Historie vides kun Lidet. Deres Liv var forborgent i Gud. Gørres kalder Eckart en taageindhyllet, næsten christelig-mythisk Skikkelse, og ikke med Urette. Thi det er kun hans indre Liv, der kjendes, medens hans virkelige Historie er indhyllet i Mørke. Hans Udsagn anføres ofte af hans Disciple

med dyb Verbødighed, han synes at ståe for dem som en Heros i Betragtningen, og han aabenbarer sig endogsaa stundom for dem i deres Syner. Saavel hans Fødselsaar som hans Dødsaar er ubekjendt. Dog vide vi, at han levede i Slutningen af det trettende og Begyndelsen af det fjortende Aarhundrede. Han var Dominicaner, skal have studeret i Paris og under Pave Bonifacius den 8^{de} erholdt den theologiske Doctorværdighed i Rom. Der berettes, at han en Tidlang var Ordensprovincial i Sachsen og siden Generalvicar i Böhmen, udmærket ved streng Sædelighed og Overholdelse af Disciplinen. Hans Virksomhed som Mystiker synes især at have været i **Estraßburg** og **Cölln**, i hvilken sidste By han rimeligviis har endt sine Dage. Efter hans Død blev hans Lære fordømt af den avignonske Pave Johan den 22^{de} (1329)*). Den pavelige Bulle tilføier, at Eckart for sit Endeligt skal have tilbagekaldt sin Lære og være vendt tilbage til den catholske Tro. Vi ville siden nærmere omtale dette Punct. Den Mistanke for Kjætterie, der hvilede paa Eckart, synes at have bevirket, at han er traadt i Skygge for sin Discipel Dominicaneren Johan Tauler, den berømte Prædikanter i Estraßburg († 1361). Thi i Almindelighed har man betragtet Tauler som denne Skoles største Mester. En anden Discipel af Eckart var Dominicaneren Henrik Suso fra Schwaben, som havde Tilnavnet Amandus for medelst sin brændende Kjærlighed til den evige Viisdom

*) Angaaende disse Efterretninger jvf. Dominicanerannalisterne Eccards og Quatirs Scriptores ordinis prædicatorum Par. 1719 fol. T. I. pag. 507, og Carl Schmidts Undersøgelse om Eckart i Ullmanns og Umbreits theologische Studien u. Critiken 1839, 3die Hefte.

(† 1365). Aandsbeslægtet med disse er Johannes Ruysbroeck, Prior i Grünthal i Nærheden af Brüssel († 1381). Den ubekjendte Forfatter til „den tydske Theologie“ i det 15^{de} Aarhundrede synes gennem Tauler at staa i Forbindelse med Eckart. Disse Mænd ere de fornemste og bekjendte Repræsentanter af den tydske Mystik. I forskjellige Individualiteter afspeile de den samme Aand, deres Skrifter ere kun forskjellige Fremstillinger af det samme System, dersom det her er tilladt at bruge dette Ord *).

Tidzalderens Tilstand var en saadan, der paa mange Maader maatte opfordre Aanderne til at gaae i sig selv. Det gamle System begyndte at ryste i sine Grundvolde; saavel i det Politiske som i det Kirkelige herskede stor Forvirring. Pavernes babyloniske Fangenskab, deres forargelige Stridigheder med Statsmagten ere Vidnesbyrd om, at Catholicismen havde culmineret. Dante († 1321) holdt Dømedag over den i sin divina comedia. Reformatoriske Bestræbelser, Protestation og Opposition sporedes overalt, skjøndt Ingen ret vidste, hvad han vilde, eller kunde se en Udgang paa Forvirringen. En ubestemt Længsel efter Frihed gjennemtonede den hele Tid. Nationerne begyndte at hævde deres aandelige Rettigheder, Modersmaalet oplivedes, Folkeaaenderne begyndte at tale i deres egne Tunger. I denne Sprogudvikling, denne Frigjørelse fra Latineus censformige, al levende Eiendommelighed undertrykkende Herredømme have

*) De faa, i og for sig ubetydelige, biographiske Notitser kunne eftersees i Indledningen til den nye Frankfurter Udgave af Taulers Prædikener (1826), i Diepenbroecks Efterretninger i „Susos Leben und Schriften,“ og i Engelhardts Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroeck. (Erlangen 1838).

Mystikerne stor Betydning. Den tydske Prosas dybeste Rodord fremkom i deres Tale og Skrift, og med Rette ere de kaldte Prosaens Minnesangere. Deres contemplative Aandsretning maatte mægtigt fremmes ved deres Tid. Det Gamle begyndte at synke, men Historiens Gjenfødselse var endnu fjern; hvad der tilhørte Aanderne, var kun Fortiden og den ubekjendte Fremtid, men de manglede en virkelig **nærværende** Tid, fordi alt det Virkelige kun var en gjærende Overgang. Det var da i sin Drøden, at de contemplative Naturer, for at frigjøre sig fra Tidens Tryk, fra Historiens Rød og Forvirring, søgte at forvandle Tiden til Evigheden, at tilintetgjøre Tidens Piinagtighed, dens Udsplittelse og dens Stykværk i Contemplationens Nu og saaledes finde en virkelig Nærværelse. Under den almindelige Baflen søgte de i Ideen den Harmonie og Forsoning, som de ikke fandt i Virkeligheden, og i indadvendt, mod det Evige henvendt Betragtning omffistede de den virkelige Verden med en anden og bedre. Tidens Kunstbestræbelser i Kirkebygning og helligt Malerie, der tildeels blomstrede i de Egne, hvor ogsaa Mystiken havde sit fornemste Sæde, i Rhinegnene, især i Cölln og Straßburg, ere sammenhængende med denne Bortgang fra den virkelige Verden. Aanden søger at fremtrylle i en Beskuelsens, en Phantasjens Verden, hvad der er forsvundet af Livet.

Denne Tidsalderens Mangel paa Tilfredsstillelse i Virkeligheden, dens Længsel efter aandelig Fylde lægger sig for Dagen i et af dens dogmatiske Spørgsmaal, som tiltraf sig stor Deeltagelse. Det angik den Skuen af Gud, som finder Sted i den evige Salighed. Naar Undersøgelser om det tilkommende Liv føres med ængstelig Hestighed, er det et Tegn paa, at Livsfyl-

den er flygtet fra det nærværende. Under Pave Johan d. 22^{de} opkom en stor Disputation, om de salige Aander, som fritoges for Skjærsilden, umiddelbart efter den timelige Død kom til at skue Gud Ansigt til Ansigt, eller om denne fuldendte Skuen først indtraadte efter Legemernes Opstandelse og den yderste Dom. Paven bekræftede det Sidste, men Tidsaanden længtes utaalmodigt efter Fuldkommelsen og søgte at aftvinge ham en modsat Erklæring *). Dette lykkedes under hans Efterfølger Benedict d. 12^{te}, der udtrykkelig erklærede sig for den Mening, der var hans Forgængers modsat. Disse Spørgsmaal om det tilkommende Liv søgte Mange at forvandle til en nærværende Bished. De anticiperede den tilkommende Salighed og Forening med Gud i Betragtningens Nu. Spørgsmaalet om Enheden af den menneskelige og den guddommelige Tanke blev nu sat i Bevægelse. Man spurgte, om Gud kun var den salige Bestuelses Gjenstand, eller om han ikke tillige var den salige Bestuelse selv, saaledes at den Erkjendende blev eet Væsen med det, som erkjendtes **).

Et Særkjende for Tidsalderen, og et Phænomen, der ikke er uden Sammenhæng med Mystiken, ere de mange Secter, som paa den Tid søgte at emancipere sig fra Kirkens Overlevering og udvortes Gudstjeneste. De vare opfyldte af en glødende, iværmerisk Begeistring for Frihed, af en Spiritualisme, der gik ud paa at sprengte alle ydre Former, af en ubegrændset Higen efter Enhed med Gud, hvorved de kom i Strid med Kirkelæren.

*) Müncher Dogmengeschichte 3te Auflage. 2ter Hæfte 1 ste Abthl. 309.

**) Gerson handler udførligt herom i hans epistola ad fratrem Bartholomeum Carthusiensem.

Den gjærende Tanke kom til Gjennembrud i pantheistiske Anskuelser. Den herskende Kirke kunde erkjende disses Bildfarelser, men ikke begribe deres Betydning. Allerede i Begyndelsen af det 13^{de} Aarhundrede bleve de parisiske Theologer Almarik af Bena og David af Dinanto, som det synes Tilhængere af Scotus Eri-genas System, fordømte paa Conciliet i Paris 1209, fordi de lærte, at Gud var Alt, og Alt var Gud, at Gud var Skabningernes Væsen, at alle Ting skulde vende tilbage til Gud og forblive i ham som et eneste Individuum. De beskyldtes for ikke at falde Christus Gudmenneske i nogen anden Betydning, end ethvert andet Menneske, fordi ethvert aandeligt Menneske var et Gudmenneske. Om den hellige Nadvere lærte de, at Christi Nærværelse i Brodet og Vinen ikke først indtraadte ved Indvielsen, men at han ikke mindre var tilstede i alt Brød og Vin, end i det af Kirken indviiede. De fortolkede Nadverelæren som et Eindbillede paa Guddommens Nærværelse i den hele Natur. Thi Gud kunde kun anskues i Skabningen, og Gud og Skabningen var (et: *) Pariserconciliet beskylde dem fremdeles for, at de foragtede Troen og Haabet og pralede af, at deres Biden var dem Nok. De paastode, at Erkjendelsen var Paradiset selv, og Læren om de Dodes Opstandelse fortolkede de ikke om noget Tilkommende, men betragtede sig selv som opstandne. **)

*) Jvf. Gieseler Kirchengesch. B. 2. Abth. 2. 3te Aufl. 409. Möhlers neue Untersuchungen der Lehrgegenstände zwischen den Katholiken und Protestanten, Excurs über Almarich von Bena, Pag. 435

**) Negabant resurrectionem corporum dicentes nihil esse Paradisum neque infernum, sed qui haberet cognitionem dei in se. quam ipsi habebant, habere in se Paradisum.

Faderens Rige havde været i den første Verdensperiode; dette afskaffedes ved Sønnens Rige, der ophævede Mo=seloven og indførte en aandeligere Lov; men Aandens Rige var nu indtrådt med dem og deres Tilhængere, enhver udvortes Lov og Gudstjeneste skulde afskaffes, Sacramenterne erklæredes for overflødige, thi Aanden alene skulde herske. Et lignende Syn paa Verdenshisto=rien fremkom i de apocalyptiske Anstuelser, der i samme Aarhundrede udtaltes i Franciscanernes „evige Evange=lium,” hvorved en ny Tingenes Orden bebudedes, og en bidende Polemik førtes mod Pavernagten og Kirkens hele Tilstand. Almariks Skole talte mange Disciple; de Førfølgelser, der opvæktes mod denne Sect, bidroge kun til dens videre Udbredelse, og i Løbet af det 13^{de} Aar=hundrede sporedes pantheistiske Aorelser trindt omkring i Christenheden. Tilhængerne af denne Sect, der efter=haanden mere uddannedes og forgrenedes, nævnes al=mindeligt den frie Aands Brødre og Søstre. Imod Slutningen af det 13^{de} Aarhundrede skulde de have været talrige ved Rhinen, altsaa paa samme Tid og i samme Egn, i hvilken Eckart levede. Paa flere Steder i Mysti=fernes Skrifter finde vi Hentydninger til dem; deres pan=theistiske Spiritualisme synes hos Mange at have vift sig som en falsk Antinomisme, en Frihedslære, der ikke blot satte sig ud over Kirkens Forskrifter, men over selve Gædelighedsloven. Den religiøse Genialitet proclamerede Kjødets Emancipation, fordi Aanden ikke var bunden ved noget Ydre. *)

Cæsar Haisterbach hos Möhler, neue Unters. 443. Principet i deres System angaves saaledes: Quod deus sit Esse for=male omnium.

*) Gieseler anf. St. 627.

Man har ikke sjældent bragt Mester Eckart i Forbindelse med denne Sect. Pave Johan den 22^{de}, der hele sit Liv igiennem var indviklet ikke blot i politiske, men ogsaa i theologiske og religiøse Stridigheder, og selv ikke undgik Bestyldningen for Kjetterie, udstedte i Aaret 1330 en Fordømmelsesbulle mod den frie Aands Brødre. *) Aaret tilforn havde han fordømt 26 Sætninger af Eckart. Da de Lærdomme, han fordømmer hos den frie Aands Brødre, næsten ordret stemme overens med dem, han fordømmer hos Eckart **), synes det, at han har betragtet dem under samme Synspunct, og Historikerne have fulgt hans Anskuelse og bragt Eckart i Forbindelse med denne Sect. ***) Men et nøiere Bekjendtskab med Eckart selv viser, at dette er skeet med Urette, og at han bør sammenstilles med Tauler. Dette anerkjender ogsaa det nyeste historiske Bidrag af Schmidt, skjøndt denne Afhandling her er noget uklar og svævende, fordi Forf. til samme Tid tillader sig den Gissning, at Eckart i det mindste **hemmeligt** har hørt til Secten. †) Sammenligne vi Pavens Bulle med de os bekjendte Eckartske Skrifter, da findes her vistnok mange af de pantheistiske Sætninger, som Paven tillægger ham ††), men intet

*) Sammensteds 629.

**) Bullen mod Eckart findes udførligt hos Raynaldus ad annum 1329; det Vigtigste er meddeelt af Gieseler og Schmidt.

**) Müncher, Gieseler, Hase.

†) Er (Eckart) — hat aller Wahrscheinlichkeit nach nur **in**
geheim der Secte angehört. Stud. und Crit. 1839, 3 S.
667.

††) Af disse ville vi her kunne udhæve Art. 26: Omnes creaturæ sunt unum purum nihil; non dico quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil og Art. 21: Pater generat me suum filium, quicquid deus

Spor til de usædelige Lærdomme, hvorfor den pavelige Bulle beskylder ham. De anførte pantheistiske Sætninger ere desuden løsrevne fra den hele Sammenhæng, medens denne viser dem som udsprungne af en **eiendommelig** Tænkemaade og Aandsretning, den samme, der møder os hos de Mystikere, som ikke have været beskyldte for Sectvæsen. Da vor egen Tids Erfaring noksom lærer, hvorledes Stiford som Pantheisme, Rationalisme, Liberalisme o. s. v. anvendes af den daglige Bevidsthed, hvorledes den slaaer det meest Forskjelligartede ind under saadanne Rubriker uden at ændse **Forskjellen**, det vil sige Sagens egentlige Beskaffenhed, forekommer det mig ikke usandsynligt, at Benævnelsen „den frie Aands Brødre“ ikke sjældent er bleven brugt som et Fælledsnavn, hvorunder man paa den Tid sammenfattede Børn af meget forskjellige Aander. Ingen vil finde det urimeligt, at Paven, hvis Sag det ikke var at indlade sig paa eiendommelige Aandsforskjelle, og som kun holdt sig til de enkelte „Resultater,“ ikke har seet noget Andet i Eckart, end hvad han saa i den omtalte Sect. Men ved denne pavelige Anskuelse kunne vi ikke blive staaende. Bistnok vare Eckart og hans Aandsbeslægtede Sønner af „den frie Aand,“ og det er naturligt, at de ikke have været uberørte af de aandelige Bevægelser udenom dem. Men Eckarts Mystik maa betragtes under dens egen, selvstændige Categorie, fordi den er et nyt, originalt Udviklingspunct. Det er ikke Almarik af Benas efter Grigena dannede Pantheisme, eller hans Kamp imod Kirken. Det er ingen apokalyptisk Bebudelse af firkelige og politiske Omvæltninger som hos Fran-

operator hoc est unum, propter hoc generat ipse me suum
filium sine omni distinctione.

ciscanerne. Ligesaalidt er det en usædelig, sværmende Antinomisme, der sammenblander Kjødets og Aanden. Eckarts Antinomisme og Pantheisme kræver sin egen Maalestof. Hvor megen Dunkelhed der end hviler over den Tids Secter og deres mangehaande Forgreninger, synes de dog at have havt det tilfældes, at de formeligt brød med den bestaaende Kirke, at de havde en udadgaaende Virksomhed, mere eller mindre havde til Formaal at indføre en ny Tingenes Tilstand. Deres Fremtræden var en opponerende, ikke sjældent revolutionair og forargelig. Men en saadan Tendent's til Opposition, en saadan kæmpende Fremtræden paa Virkelighedens Skueplads ligger udenfor den ægte Mystik's Natur, som trækker sig tilbage til de indre Regioner og kun lever et stille Liv i Aanden. Det ligger i dens Natur at være tilfredsstillet i sig selv, at fremstille den indre Forsoning, der ikke er afhængig af nogen ydre Magt eller Tilstand, at være det salige Punct midt i Forvirringen. Den stiller sig ikke i noget fjendtligt Forhold til den bestaaende Kirke og dens Lære, men søger kun en aandelig Opfattelse og Tilsegnelse deraf, og forsaavidt som den heri kommer i Strid med Kirken — hvilket den unægteligt gør — er dette ubevidst. Kun fra dette Synspunct kunne vi forklare os, at Eckart fort for sin Dod skal have tilbagefaldt sin Lære. Da han ikke vilde skille sig fra Kirken, har han rimeligviis kun tilbagefaldt sine Sætninger i enhver Betydning, hvorved de kunde stilles i et fjendtligt Forhold til Kirken; men det er uforklarligt, at han nogensinde i sit Underste skulde være affalden fra de Overbeviisninger, hvori hans hele aandelige Liv gik op, eller at han selv ikke skulde have meent at kunne forlige dem med Kirkelæren. Hvor uri-

meligt dette Sidste end i og for sig kan synes, vil dog et følgende nærmere Bekjendtskab med den **mystiske Bevidsthed** gjøre det aldeles forklarligt.

De os bekjendte Skrifter af Eckart ere Prædikener, der deels have været holdte for Folket, deels vel ogsaa som Foredrag i Klosteret. De findes i Baseler Udgaverne af Taulers Prædikener fra 1521 og 1522 og indføres (sol. 242) under følgende Overskrift: „Folgen hernach etlich gar subtil und trefflich kostlich predigen etlicher vast gelertter andechtiger vätter und lerern auß denen man achtet Doctorem Tauler etwas seines grundes genommen haben. Namlich und insonders **meister Eckarts** (den er underweylen in seinen predigen meldet) der ein fürtreffentlich hochgelerter man gewesen ist, und in subtiliteiten natürlicher und göttlicher Künsten so hoch berichtet, das vil gelerter leut zu seinen Zeit in nit wol verstanden. Deshalb seiner ler ein teyl auch in etlichen stücken und articlen verworffen ist, und noch von einfeltigen menschen gewarsamlich gelesen werden sol. Wie wol hiehar in diß buch mit fleiß nüt gesehet ist, dann das gemeinlich wol verstanden und erlitten werden mag. Das ist ein teil seiner ler und predig, darauß man spüren mög, wie gelert und subtil er gewesen sey, und uff was Grund all sein ler und predig, (wie Doctor Taulers) gevestnet gewesen sey.“ — Disse Prædikener ere 55 i Tallet, hvortil komme 4 mindre Lærestykker. De ere de eneste os bekjendte Skrifter af Eckart og findes kun i de anførte Udgaver af Tauler, men forsvinde fiden af de Taulerske Skrifter. *) Indre Criterier, Tankegang, Stil, Udtryksmaade, tale for, at de alle ere af samme

*) Maaſkee findes de dog ogsaa i Hamburger Udgaven 162(5)?

Forsfatter, hvortil kommer, at Forsfatteren paa flere Steder nævner sig som Eckart. Skulde ogsaa en og anden Prædiken ikke have ham til Forsfatter — hvilket Critiken neppe vil kunne bevise — saa er dette dog ligegyldigt for vort Diemeed, da det ikke desto mindre er hans Aand og Tanke, der udtaler sig paa hver Side. Han skal have skrevet meget Mere, navnlig en Forflaring over Johannes Evangelium og Høisangen. *) Alt saa Lidet deraf er blevet trykt, har rimeligviis sin Grund i, at det blev anseet som farlig Læsning. Skjøndt en fuldstændig Udgave vilde have stor Interesse, er det dog ifølge Mystikens hele Charakter ikke rimeligt, at den fra Tankens Side vilde komme til at indeholde noget væsentligt Nyt, som ikke er indeholdt i det, som vi nu have for os. Mystikernes Maneer er nemlig en saadan, at der ikke behøves et stort Antal Skrifter af dem for at lære deres hele Anskuelse at kjende. De have deres System i en kort Sum, og udtale det Hele paa een gang. Hvergang Mystiken fremtræder i Tale og Skrift, er den „omnia sua secum portans,” bærer den med sig Alt hvad den eier. Er end Meget gaaet tabt, kan man dog være sikker paa, at Intet mangler.

Jeg vil her, for at føre Læseren ind i Sagen selv, meddele et kort Udtog af Eckarts Prædikener, hvilke man først den senere Tid har begyndt at udrydde af den Dunkelhed, hvori i de saa længe have henligget. Et umiddelbart Bekjendskab med den mystiske Grundtone, med Foredrag og Udtryks-

*) Hans Skrifter findes anførte hos Schmidt efter Trithemius. I Docens *Miscellanea zur Geschichte der deutschen Litteratur*, München 1809 I B., findes en Tractat om den muelige og virkelige Fornuft af en ubekjendt Mystiker fra 14de Aarh., som indeholder en Deel Citater af Eckart. Om Taulers og

maade, der i denne Art af Speculation mere end ellers er uadskillelig fra Tanken, vil desuden gjøre en passende Overgang til det, som er Afhandlingens Hovedformaal, nemlig Fremstillingen af denne mystiske Retning som et Hele, der udvikles gennem dets forskjellige Led. Hvad der her meddeles af den mystiske Mester, er kun enkelte Tanker, Aphorismer, hvis indre Sammenhæng ikke udvikles, skjøndt den allevegne er tilstede. Jeg har bestræbt mig for at træffe Udvalg og Sammenstilling saaledes, at den tænkende Læser vil kunne opdage en dybere Sammenhæng og i disse Udsagn erkjende noget Mere, end løse Blomster eller Tankespaaner. De modsigende Udsagn, som her findes, ville i det Følgende blive vurderede. For i Fremstillingen at undgaae trættende Gjentakelser har jeg stundom maattet forbinde adspredte Udsagn, der gjensidigt forklarede hinanden, fordi de udtrykte den samme Tanke fra forskjellige Sider. I Oversættelsen af den gammeltydske Text har jeg holdt mig saa nær som mueligt til Originalens Ord; men det ligger i Sagens Natur, at jeg, for at gjengive Tanken med større Troskab, stundom selv har maattet vælge et andet Udtryk. Hvad angaaer selve den efterfølgende Udvikling, da maa jeg vistnok i Almindelighed indromme den Muelighed, at en historisk Gjenstand ved at behandles i en bestemt philosophisk eller theologisk Interessens Tjeneste, ikke bliver opfattet i sin Reenhed, at subjectiv Betragtning her let kan indblande sig, at der kan tillægges Meget en Betydning, som det ikke har i sig selv, men som mere til-

Eufos Skrifter see Indledningen til de anførte Udgaver. Den tydske Theologie, der af Rogle tillægges Tauler, findes, foruden i særskilte Udgaver, i de senereste Udgaver af Taulers Værker.

herer Fremstillerens eget System o. s. v. Denne Muelighed maa altid indrømmes, hvergang der er Tale om at faae aandeligt Syn paa hvilkensomhelst Gjenstand, og hertil maa altid svares, at Sagen naturligviis ikke kan vise sig anderledes, end den sees. Man kan ved at behandle en historisk Gjenstand gaae en dobbelt Bei. Man kan indskrænke sig til at tage den som et blot Factum, sanke og sigte Stoffet, men dog saaledes, at man afholder sig fra al virkelig aandelig Berørelse dermed, for desbedre at conservere den som Factum. Dette er et nyttigt Forarbeide, det fører os til det Rigtige, men ikke til det Sande. Thi Sandheden eller Gjenstandens Væsen er ikke noget blot Factum; den ligger ikke umiddelbart for Dagen i de ydre Data, thi Stoffet er ikke Sagen selv. Væsenet er Aand og viser sig kun for en aandelig Betragtning, i hvilken Gjenstanden ophører at være et Stof. Spørgsmaalet bliver da kun, om den Erkjendelsesmaade, der befulgges, og den Maade, hvorpaa den anvendes, er en saadan, der ved Sandhedens Erkjendelse ikke stiller sig i et skjævt Forhold til Gjenstanden. Den ydre Historie kan kun have Stemme, forsaavidt som den kan eftervise factiske Urigtigheder. Men selve Gjendrivelsen af en aandelig Opfattelse af en historisk Gjenstand kan kun finde Sted ved en anden Art af aandelig Opfattelse, der udvikler sig af en omfattende Tankejammenhæng og gjør en modsat Grundanskuelse gjældende.

Jeg anfører Eckarts Udsagn efter Baseler-Udgaven af Taulers Prædikener fra 1521. Om den Opfattelse, der allerede middelbart lægger sig for Dagen ved Sammenstilling og Anordning, er den sande, dette kan kun proves ved den efterfølgende Udvikling af Mystikens Begreb.

Mester Eckarts Prædiken.

Naar jeg prædiker, da pleier jeg at tale om Skilsmisse fra Verden, og hvorledes et Menneske kan blive uafhængig af sig selv og alle Ting; hvorledes vi skulle dannes efter det ene eenfoldige Gode og rettelig betænke Sjælens store Adel og den guddommelige Naturs uudsigelige Klarhed. fol. 274.

Enhver Ting hviler kun i sit Udspring, hvoraf den er fød. Rast en Steen i Luften, den hviler ikke, førend den atter er vendt tilbage til Jorden. Hvorfor? Jorden er dens Land, i Luften er den udlændig. Det Sted, hvor jeg er fød, er Guddommen. Guddommen er mit Fødeland. Har jeg en Fader i Guddommen? Ja ikke aleneste en Fader har jeg der, men der har jeg mig selv. Førend jeg blev Jeg, var jeg fød i Guddommen. (Ge das ich an mir selber wart, do was ich in der Gottheit geboren.) fol. 293.

Jo nærmere en Ting er sit Udspring, desto yngre er den. Jo fjernere den er sit Udspring, desto mere ældes den. Derfor maa Alt, hvad der er timeligt, ældes og doe. Efter min timelige Fødsel skal jeg doe, efter min evige Fødsel skal jeg leve evindeligt. Barnet i Modersliv er gammelt nok til at doe; men jeg vil sørge, dersom jeg i Morgen ikke er bleven yngre end i Dag. fol. 269. 268. 308.

Hvad er Sandhed? Sandhed er saa ædel, at hvis Gud vilde vende sig fra Sandheden, da vilde jeg hænge ved Sandheden og lade Gud fare; thi Gud er Sandheden, og Alt, hvad der er i Tiden, eller hvad Gud nogenfinde har skabt, er ikke Sandheden. fol. 253.

Hvad er Ewighed? Ewighed er et nærværende Nu, der ikke veed af Tid. Den Dag, som er forgangen for tusinde Aar siden, er ikke fjernere fra Ewigheden, end denne Time, i hvilken jeg staaer her, og den Dag, der skal komme om tusinde Aar, er ikke fjernere fra Ewigheden, end den Time, i hvilken jeg nu taler. Naar Villien seer bort fra sig selv og fra alt det Skabte og vender sig til sit Udspring, da staaer den i Ewighedens nærværende Nu, og i dette ene Dieblis kan Mennesket tilbagevinde al den Tid, han har spildt og tabt i Verden. fol. 252. 268.

I Tidens Fylde sender Gud sin Son i Sjælen. Hvad er Tidens Fylde? Den er der, hvor Tid ikke er. Hvo der midt i Tiden har sat sit Hjerte i Ewigheden, i ham er Tidens Fylde. fol. 261.

Hvad er Frihed? Frit er, hvad der ikke hester ved et Andet. Gud hester ikke ved Noget, han svæver i sig selv og er fri for alle Ting. Til Frihed hører ogsaa Herredomme, at man besidder mange og skønne Ting.

Nu er Gud det Gode i alle Ting, derfor besidder han sig selv i alle Ting; thi Alt, hvad Gud har, det er han. fol. 247.

Jugen er god uden Gen, som er Gud. Hvad er Godt? Det, som gjør sig almeent og meddeler sit Væsen til Andre. Den kalde vi et godt Menneske, som er nyttig og har Noget at meddele Andre. Gud er det **almeneste** Væsen, der meddeler sig selv til alle Ting. (Gott ist das allergemeinest). De andre Ting give ikke sig selv. Solen giver sit Skin, men bliver staaende. Men Gud giver sig selv i alle sine Gaver. Meddeelte han sig ikke, og gjorde han sig ikke almeen, da var han ikke Gud. I alle Skabninger er Noget af Gud, men i Sjælen er Gud guddommelig. fol. 287. 254.

Alle Ting, som ere i Tiden, have et **Hvorfor**. Men dersom En spørger et godt Menneske: hvorfor elsker Du Gud? faaer han til Svar: for Guds Skyld. Hvorfor elsker Du Sandheden? For Sandhedens Skyld. Hvorfor elsker Du Retfærdighen? For Retfærdighedens Skyld. Hvorfor lever Du? Sandelig, jeg veed det ikke, men jeg lever gjerne. fol. 252.

Vil Du søge Gud i Sandhed, maa Du være uden alt **Hvorfor**. Søger Du Gud for din egen Nyttes eller Saligheds Skyld, da søger Du ham ikke i Sandhed. Noget Folk ville ansee Gud med de samme Dine, som de ansee en Ko, (den elsker Du for Melkens Skyld og for Ostens Skyld og for din egen Nytte.) Saaledes

elske de Gud for at faae udvortes Riigdom, eller en indvortes Trøst; men disse Folf elske ikke Gud med den rette Kjærlighed og søge kun sig selv og egen Nytte. fol. 252. 300.

Søger Du Gud og noget Andet foruden ham, da finder Du ham ikke; men søger Du Gud **alene**, da finder Du den hele Verden hos ham. fol. 252.

Gensfoldige Folf mene, at de skulle ansee Gud saaledes, at han staaer hiit, og de staae her. Saaledes er det ikke. Gud og jeg ere Eet i Erkjendelsen. Guds Væsen er hans Erkjendelse. Det er Gud selv, der gjør, at jeg erkjender, derfor er hans Erkjendelse min Erkjendelse. fol. 305. 315.

Folf siige saa ofte til mig: Beed til Gud for mig! Da tænker jeg: Hvorfor gaaer I ud? Hvorfor bliver I ikke hos Eder selv og griber i Eders eget Gode? I bære jo dog al Sandhed væsentligt i Eder! fol. 267.

*

*

*

Hvor Naturen ender, der begynder Gud. Gud begjærer Intet mere af Dig, end at Du skal gaae ud af Dig selv efter Din Kreaturlighed og lade Gud være Gud i Dig. Det mindste skabte Billede, der danner sig i Din Sjæl, er ligesaa stort som Gud. Hvorfor? Det berøver Dig en heel Gud. Naar Billedet gaaer ind, maa Gud vige med al sin Guddom. Men naar Billedet gaaer ud, da gaaer Gud ind. Gud begjærer saa høiligen, at Du gaaer ud af Dig selv efter Din Kreaturlighed, som om hans egen Salighed hængte derved. Kjære Menneske!

hvad skader det Dig, at Du under Gud at være Gud i Dig? fol. 267.

Bil Noget, at jeg endeligt skal berette, hvad Skaberens meente, da han skabte alle Creature, da svarer jeg: Hvile. Spørger man mig andengang, hvad alle Creature søge i deres naturlige Drift og Begjæring: da svarer jeg atter: Hvile. Spørger man mig tredje Gang, hvad Sjælen søger paa alle sine Veie, da svarer jeg atter: Hvile. Synet af den guddommelige Natur drager Sjælens hele Kraft og Begjæring til sig. Dette smager Gud saa vel og er ham saa behageligt, at hele hans guddommelige Natur er henvendt derpaa. I samme Maal som Sjælen hviler i Gud, i samme Maal hviler Gud i Sjælen. Hviler den kun tildeels i ham, da hviler han ogsaa kun tildeels i den. Hviler den aldeles i ham, da hviler han ogsaa aldeles i den. I den rene Sjæl finder Gud et fuldkomment Gjenskin af sig selv, der hviler Gud i Sjælen, og Sjælen hviler i Gud. Hvo der vilde betage Gud at hvile i Sjælen, vilde fratage ham hans Guddom. Thi Gud søger Hvile i alle Ting; og den guddommelige Natur er Hvile. fol. 292.

Enhver Udgang er for Indgangens Skyld; enhver Begyndelse er for Endens Skyld. Gud finder ikke Hvile der, hvor han er Væsners Begyndelse, men der, hvor han er et Formaal og en Ende for alle Væsener. (Ikke som om disse Væsener bleve til Intet, men de fuldkommes efter deres høieste Fuldkommenhed.) Hvad er det sidste Endemaal? Det er den evige Guddoms forborgne

Mørke. Dette er ubefjendt og bliver aldrig erfjendt.
fol. 256.

Alle Creature jage efter at blive Gud lige. Var Gud ikke i alle Ting, da vilde Naturen hverken have Virksomhed eller Begjæring. Men nu søger den hemmeligt Gud. Det være den med eller imod, den vide det eller ei, den mener dog kun Gud i al sin Begjæring. Om et Menneske var nok saa tørstig, han skulde dog ei begjære Drikke, dersom der ikke var Noget af Gud deri.
fol. 259.

Mit udvortes Menneske smager alle de skabte Ting som skabte Ting, Viin som Viin, Brød som Brød. Mit indre Menneske smager Alt som Guds Gaver. Men i alle sine Gaver giver Gud kun sig selv. fol. 301.

Gud elsker sig selv og sit Væsen og sin Guddom. I den Kjærlighed, i hvilken Gud elsker sig selv, elsker han alle sine Skabninger, men ikke som Skabninger, men Skabninger som Gud. Nu beder jeg Eder, at I lægge Mærke; jeg vil tale, som jeg endnu ikke har talet: Gud smager sig selv, og i den Smag, i hvilken han smager sig selv, smager han alle Skabninger, men ikke som Skabninger, men Skabninger som Gud. (Mit dem schmak da sich got in schmaket, da schmaket er alle creaturen, nit als creaturen, creaturen als Got.) fol. 301.

Gud elsker Intet uden sig selv, han fortærer al sin Kjærlighed i sig selv. Ingen skal forfærdes, fordi jeg

taler saaledes. Det er det allerbedste for os, og vor høieste Salighed ligger deri. fol. 254.

St. Paulus siger: Guds Kjærlighed er udgydt i vore Hjerter. Efterdi da Gud har givet os sin Kjærlighed, har han ogsaa givet os den Hellig Aand. Da elske vi med den guddommelige Kjærlighed, med hvilken Gud elsker sig selv. Og var denne Kjærlighed ikke, da var den Hellig Aand ikke. fol. 248. 284.

Jorfaavidt som et Menneske fornægter sig selv for medelst Gud og bliver forenet med Gud, er han mere Gud end Skabning. Naar Mennesket er befriet fra sig selv og kun lever ved Gud alene, er han i Sandhed det Samme af **Naade**, hvad Gud er af Natur, og Gud erkjender, at der ikke er Forskjel mellem ham selv og dette Menneske. Jeg har sagt: af Naade. Thi Gud er, og dette Menneske er. Altsaa er Gud god af Natur, men Mennesket er godt af Naade. fol. 309.

Jeg siger Eder ved den evige Sandhed og ved den stedsevarende Sandhed, at i ethvert Menneske, som har fornedret sig for Gud (sich zu Grund gelassen), maa Gud udgyde sig efter al Formue, saa ganske og aldeles, at han i sit Liv og sit Væsen, i sin Natur og i sin Gudsdom Intet beholder for sig selv; han maa i stor Frugtbarhed udgyde det Altsammen. fol. 300.

Det er en sikker Sandhed, at det er Gud saa nødvendigt at søge os, at hans egen Guddom hænger derved.

Gud kan l'gesaa lidt være os foruden, som vi ham. Vende vi os fra Gud, kan han dog ikke vende sig fra os. Derfor vil jeg ikke bede ham, at han skal give mig Noget, heller ikke vil jeg takke ham for det; han allerede har givet mig; men jeg vil bede ham, at han gjør mig værdig til at modtage ham; og jeg vil prise ham, fordi hans Natur er saaledes, at han **maa** give gode Gaver. fol. 253.

Jeg takker ikke Gud, fordi han elsker mig. Thi han kan ikke Andet, han ville det eller ei. Jeg takker ham, fordi det ikke er ham mueligt at fornægte sin Godhed. fol. 254.

* * *

I stor Frugtbarhed udtaler Faderen sin egen Natur i sit ewige Ord. Men Ordet er ikke et Værk af hans Villie eller Forsæt. Han ville det eller ei, han maa uaf-ladeligt føde og udtale dette Ord. I dette udtaler Faderen min Sjæl og din Sjæl. Faderen føder sin Søn i Sjælen paa samme Maade, som han føder ham i Evighed og ikke anderledes. Faderen føder sin Søn uaf-ladeligt, og jeg siger Mere: han føder mig som sin Søn. Ja i den inderste Grund føder han mig som sit Væsen og sin Natur. Da fremvælder jeg i den Hellig Ånd; der er eet Liv og eet Væsen og een Gjerning. fol. 304.

Det er Faderens Væsen at føde Sønnen, og det er Sønnens Væsen, at han fødes, **og at jeg fødes i ham**, og saaledes er det ogsaa Åndens Væsen, at jeg forbrændes i den og forvandles til lutter Kjærlighed. fol. 245.

Naar Villien bliver saaledes forenet, at den bliver et eneste Ene, da føder den himmelske Fader sin Søn baade i sig og i mig. Hvorfor i sig og i mig? Fordi jeg er Et med ham, han formaaer ikke at udelukke mig, og derfor udgaaer den Hellig Aand saavel fra mig som fra Gud. Hvorfor? Jeg er i Gud; udgaaer Aanden da ikke fra mig, udgaaer den heller ikke fra Gud. fol. 251.

En Mester siger: Gud er bleven Menneske, derfor har Menneskens Slægt erholdt en saa høi Bærdighed, og derfor skulle vi glæde os, at Christus, vor Broder, er opfaren over Englenes Chor og sidder hos Faderens Høire. Denne Mester har talet vel, og dog giver jeg ikke Meget derfor. Hvad hjalp det mig, om jeg havde en Broder, som var en riig Mand, naar jeg var en fattig Mand? Hvad hjalp det mig, om jeg havde en Broder, som var en viis Mand, naar jeg var en Daare. Jeg vil sige Noget, som gaaer dybere: Gud er ikke blot bleven Menneske, men han har antaget menneskelig **Natur**. fol. 266.

Mesterne sige almindeligt, at alle Mennesker ere lige ædle efter Naturen. Men jeg siger, at alt det Gode, som Maria og alle Helgene og Christus have haft efter deres Menneskehed, det tilhører mig i denne selvsamme Natur. Du kunne I spørge mig: Eftersom jeg i denne Natur har Alt, hvad Christus formaaer efter sin Menneskehed, hvorfor høre og værdige vi da Christum som vor Gud? Det kommer deraf, at han har været et Budskab fra Gud til os og har tilført os vor Salighed. Men den samme Salighed, som han bragte os, den tilhørte os, og var vor egen. fol. 266.

Vor Herre sagde: Alt hvad jeg har hørt af min Fader, det har jeg aabenbaret Eder. Nu undrer det mig, at Mogle, som dog ville gjælde for store Mestere, her lade sig nøie med Lidet. De forklare det saaledes, at han paa Veien har aabenbaret os saa Meget, som der er nødtørftig til Salighed. Dette holder jeg ikke for at være Sandhed. Alt hvad Faderen har og er, sit Væsens og sin Naturs Afgrund udgyder han i Sønnen. Dette er det, hvad Sønnen hører af Faderen, og han har aabenbaret os, at **vi** ere den selvsamme Søn. Gud er bleven Menneske, for at jeg kan blive Gud. Gud er død, for at jeg kan afdøe fra Verden og alt det Skabte. fol. 263.

Menneskehed og Menneske ere ulige. Menneskehed er i sig selv saa ædel, at den har Lighed med Englene og Slægtskab med Guddommen. Den høieste Eenhed med Faderen, som Christus nogensinde har besiddet, er det mueligt for mig at vinde, om jeg kunde aflægge min Særskilthed, og iføre mig Menneskehed (ob ich könnte abgelegen das do ist von diesem oder von dem, und könnte mich genemen menschheit.) fol. 251.

Faderen føder sin Søn i den Retfærdige. Al den Retfærdiges Dyd og al den Gjerning, der udspringer af den Retfærdiges Dyd, er intet Andet, end at Sønnen fødes af Faderen. Faderen hviler ikke, førend hans Søn fødes i mig, og han driver og nøder mig uafsladelig til at føde ham Sønnen. Dette skal oplyste Folk vide, og grove Folk skal troe det. fol. 245.

Et retfærdigt Menneſſe tjener hverken Gud eller Creaturene, thi han er fri, og jo nærmere han er Retfærdigheden, deſto mere er han Friheden ſelv. Alt, hvad ſom er ſkabt, er ufrit. Den alene er et retfærdigt Menneſſe, ſom har tilintetgjort al det Skabte, thi der er ingen Sandhed deri. fol. 274. 300.

En Meſter ſiger: Sjælen, der elſker Gud, elſker ham under Godhedens Skikkelse. Men jeg ſiger, at Bæſen er mere end Godheden. Thi var der ikke Bæſen, ſaa var der heller ikke Godhed, og kun i det Maal, ſom Godhed har Bæſenet i ſig, er den god. Ogſaa er Bæſen renere end Godhed. At Gud er god, gjør mig endnu ikke ſalig, og jeg vil aldrig begjære, at Gud ſkal gjøre mig ſalig af ſin Godhed. Thi maafkee han ikke vilde gjøre mig ſalig. Derved er jeg alene ſalig, at Gud er et fornuftigt Bæſen, og at jeg erkjender dette. fol. 287.

Gud har mange Navne, men det ypperſte Navn er „Bæſen.“ Alt, hvad der er ſkrøbeligt og forgængeligt, er et Affald fra Bæſenet. Forſaavidt ſom vort Liv er et Bæſen, er det i Gud. Der gives intet Liv, det være nok ſaa ſygt og ringe, forſaavidt ſom Du tager det ſom Bæſen, er det ædlere, end Alt, hvad der nogensinde kom tillive. Betragter Du en Blomſt efter dens Bæſen i Gud, da er denne Blomſt ædlere end den hele Verden. fol. 279.

Billien kan lade ſig nøie med Guds Godhed, men Fornuſten finder hverken Hvile i Godhed eller i Wiisdom eller i Sandhed eller i Gud ſelv, forſaavidt ſom han er

Gud. Den vil Gud, som han er Marven, af hvilken Godhed udslyder, den vil ham som Kjærnen, af hvilken Godhed udspringer, den vil ham som Roden, hvoraaf Godhed fremblomstrer. Den trænger ind til Grunden, af hvilken Sandhed og Godhed frembryde, og tager dem i Begyndelsen (in principio), førend de endnu have erholdt deres Navne. Den vil kun den rene Gud, som han er i sig selv, naar Godhed og alle Navne ere afslagne som Gевандter. Derfor nøies den ikke med Fader, Son og Hellig Aand; men den trænger ind i Guddommens inderste Dyb, til Roden, af hvilken Sønnen udgaaer og den Hellig Aand fremblomstrer. fol. 260.

Der er et Punct i Sjælen, som er over den skabte Væsen; det er i sig selv Gæt og Genfoldigt, det er over alt Navn og Erkjendelse, det er et puurt Intet. Kunde Du et Dieblif tilintetgjøre Dig selv, da havde Du Alt, hvad dette er i sig selv. Men saalænge som Du endnu dvæler ved Dig selv som ved et Noget, veed du ikke Mere, hvad dette er, end min Mund veed, hvad Farve er, og mit Die, hvad Smag er. Om dette haver jeg ofte talet i mine Prædikener, og stundom har jeg kaldt det en Kraft, stundom et Lys, stundom den guddommelige Gnist. Det er frit for alle Navne og Former, som Gud er fri i sig selv. Det er over Erkjendelse og over Kjærlighed og over Raade. Thi Raade er endnu behestet med Creaturlighed. I denne Kraft fremblomstrer Gud med al sin Guddom, og Aanden blomstrer i Gud. I denne Kraft foder Faderen sin eenbaarne Son saa væsentligt, som han foder ham i sig selv; i dette Lys oprinder den Hellig Aand. fol. 274. 297. 301.

St. Paulus siger: hvad jeg er, det er jeg af Guds Naade. Disse Ord ere sande, og dog var Naaden ikke i ham. Thi Naaden havde virket, at Bæsenet kunde komme, og da har Naaden fuldbyrdet sin Gjerning. Men da Naaden havde fuldbyrdet sin Gjerning, da blev Paulus, hvad han oprindelig var. Der er al Forstjæl og Ulighed mellem Gud og Menneske afslagt. Derfor beder jeg Gud, at han vil gjøre mig fri for Gud (hierumb so bitt ich gott daß er mich quitt mache gottes), thi **Bæsen** er over Gud og al Forstjellighed. fol. 308.

Jo mere et Menneske vender sig fra sig selv og fra alt det Skabte, desto mere fuldkommes han i Sjælens rene Lys, der er over al Tid og alt Sted. Dette Lys vil ud over al Creaturlighed og begjærer kun den rene Gud saaledes, som han er i sig selv. Ja det nøies hverken med Fader, Søn eller Hellig Aand eller med de tre Personer, forsaavidt som enhver af dem bestaaer i sin særskilte Egenskab. Jeg vil sige Noget, som endnu klinger mere forunderligt. Jeg siger Eder ved den evige Sandhed og ved den stedsevarende Sandhed og ved min Sjæl, dette Lys nøies kun med det overvæsentlige Bæsen; det vil ind i den evige Grund, af hvilken Personerne frembrøde, i den stille Drken, hvor Ingen er hjemme, i den tause Eenhed, hvor Intet skjælnes, i den eenfoldige Stilhed, der er ubevægelig i sig selv, men af hvilken Ubevægelighed alle Ting bevæges. fol. 301.

Da jeg stod i min første Aarsag, da havde jeg endnu ingen Gud; da tilhørte jeg mig selv, jeg vilde Intet, jeg begjærede Intet, thi jeg var en reen Bæren og bekræftede

mig selv efter guddommelig Sandhed. Hvad jeg vilde, det var jeg, og hvad jeg var, det vilde jeg, og jeg var fri for Gud og alle Ting. Men da jeg gik bort fra min Frihed og **annammede mit skabte Væsen**, da fik jeg en Gud. Thi førend Creaturene vare, var Gud ikke Gud. Han var kun, hvad han var. Da Creaturene bleve til og modtoges deres skabte Væsen, da var Gud ikke i sig selv, men han var Gud i Creaturene. Nu sige vi: Forsaavidt som Gud er Gud, er han ikke et fuldkomment Endemaal for Creaturene, og havde en Flue Fornuft, og kunde den fornuftigen søge det guddommelige Væsens Afgrund, da maatte vi sige, at Gud, forsaavidt som han er Gud, ikke kunde være en Flue Nok. Derfor beder jeg Gud, at han vil føre mig ud over Gud, at jeg maa tage Sandheden og bruge Evigheden, i hvilken jeg stod, da jeg vilde, hvad jeg var, og var hvad jeg vilde. Naar jeg trænger derind, da er jeg og Gud Eet; der tager jeg hverken af eller til; der er jeg et Ubevægeligt, der bevæger Alt. fol. 307.

Da jeg stod i Guddommens Grund og i Guddommens Dyb og i Guddommens Kredss og i Guddommens Kilde, da spurgte Ingen mig om min Villie eller min Gjerning. Da jeg flød ud, da hørte jeg alle Creature tale om Gud. Spurgte de mig: Broder Eckart, naar gik I hjemmefra? da var jeg hjemme, skjøndt jeg var ude. Hvorfor talede de kun om Gud og ikke om Guddommen? Alt, hvad som er i Guddommen, er Eet og derom kan ikke tales. Gud og Guddom ere ulige. Gud virker og skaber; Guddommen virker Intet, den er stille og ubevægelig i sig selv. Naar jeg vender tilbage til

det Punct, hvorfra jeg gik ud, saa er min Indgang bedre end min Udgang, thi jeg bringer alle Skabninger med mig i min Fornuft. Naar jeg kommer i Guddommens Grund og i Guddommens Dyb og i Guddommens Kreds og i Guddommens Kilde, da spørger Ingen mig, hvorfra jeg kommer, eller hvor jeg har været, og Ingen har savnet mig. Her afflægges al Børdelse. fol. 302.

*

*

*

Mange lærde Folk kunne ikke lide, at man sætter Sjælen saa nær det guddommelige Væsen og tilegner den saa megen guddommelig Lighed. Det kommer deraf, at de ikke kjende Sjælens Adel fra Grunden, thi kjendte de den fra Grunden, da skulde de paa nogle Puncter ikke vide, hvor de skulde sætte Forskjel paa den og Gud. Mig derimod undrer det, og over dette Under har jeg grublet længe, hvoraf det monne komme sig, at Sjælen ikke formaaer at udtale saa frastigt et Ord, som den himmelske Fader. Nogle Mestere sige: det kommer sig deraf, at hvad der er i Gud, det er væsentligt i ham, men billedligt i Sjælen, og derfor kan Sjælen ikke ligne sig med Gud i sine Gjerninger. Denne Tale holder jeg ikke for sand. Thi aflægger man Alt, hvad der er tilslagt Sjælen, saa er den væsentligt dannet efter Gud. Andre Mestere sige: Hvad Gud er, det har han af sig selv, men hvad Sjælen har, det har den annammet, derfor kan den ikke ligne sig med Gud i sine Gjerninger. Dette modsiger jeg ogsaa. Thi Sønnen har ogsaa annammet af Faderen, hvad han er, og virker dog med samme Magt som Faderen, thi han og Faderen udgyde den Hellig Aand med samme Kraft og Fuldkommenhed. Dette kan altsaa ikke være Sjælen til Hinder. Der er

en anden Grund, som hindrer Sjælen, med denne lader jeg mig nogenlunde nøie. Det er, at Sønnen er udflydt af Faderens Person og er forbleven Et med ham i Væsenet, og derfor formaaer han personlig og væsentlig Alt, hvad Faderen formaaer, men Sjælen er udflydt af Personerne og er ikke forbleven Et med dem i Væsenet. Ja den har modtaget et fremmed, et andet Væsen, som har sit Udspring fra det guddommelige Væsen. (Die Seel ist ausgeflossen von den personen und ist nit innbleiben an dem Wesen, mer sie hat empfangen ein fremd Wesen, das vom göttlichen Wesen geursprunget ist. fol. 278.)

Som du elsker, saaledes er du. Hvad du elsker, i det forvandles du. Elsker du Jorden, da er du jordisk. Elsker du Gud, da er du guddommelig. Naar jeg altsaa elsker Gud, er jeg da Gud? Det siger jeg ikke, men jeg viser Eder til Skriften, hvor Gud siger: I ere Guder og den Høiestes Born. fol. 246.

Hvorledes skulle vi væsentlig forenes med Gud? Det skal ske i Beskuelse, men ikke i selve Væsenet (an der schauung, nit an der wesung.) Guds Væsen kan ikke blive vort Væsen, men skal være vort Liv. Derfor siger Kristus: at kjende Dig, Fader, er det evige Liv; han siger ikke: det evige Væsen. fol. 277.

Sjælen er et saligt Speil. Nu spørger man, hvor Billedets Væsen er alleregentligst, i Speilet eller i Gjenstanden, hvorfra Billedet kommer? Svar: Saalænge som Speilet staaer for Gjenstanden, er Billedet der; men

sønderbrydes Speilet, da forsvinder ogsaa Billedet.
fol. 287.

Det Die, hvormed jeg seer Gud, er det samme Die, hvormed Gud seer mig. Mit Die og Guds Die er eet Die, og der er kun eet Syn, een Erkjendelse og een Kjærlighed. fol. 313.

Da jeg i Dag gik herhen, betænkte jeg, hvorledes jeg skulde bære mig ad for at prædike saa fornuftigt for Eder, at I vel kunde forstaae mig. Jeg udtænkte da en Lignelse, og kunde I forstaae den, da forstode I Grunden i al min Tale. Og er Lignelsen tagen af mine Dine og et Stykke Træ. Dplades mit Die, da er det et Die, lukkes det, da er det det samme Die, og min Seen gjør hverken til eller fra for Træet. Forstaaer mig nu vel. Dplades mit Die, og fæster mit Blik sig paa Træet, da bliver ethvert, hvad det er, men i **Synets Virkelighed** blive de saaledes Gæt, at man i Sandhed maa sige, at Diet er Træ, og at Træet er Die. Og var nu Træet uden Materie som mit Blik, da maatte man i Sandhed sige, at i Synets Virkelighed Træet og mit Die bestode i eet Væsen. Er dette nu sandt om legemlige Ting, hvor meget mere da om aandelige? fol. 300.

Jeg tager et Bækken med Vand og lægger deri et Speil og sætter det under Solens Kreds. Solen udstraa-
ler sin lyse Glands i Speilet og forgaaer dog ikke. Speilets Tilbagestraaling er Sol i Solen, og Speilet bliver dog, hvad det er. Saaledes er det med Gud. Gud er i Sjælen med sin Natur og sit Væsen og sin Guddom og er dog ikke Sjælen. Sjælens Gjenspeiling er Gud i Gud, og Sjælen bliver dog, hvad den er. fol. 301.

Hvo der nu har forstaaet denne Prædiken, ham være det vel undt. Havde her ikke været Noget, jeg havde maattet prædike den for denne Kirkeblot. Hvo der ikke har forstaaet den, han bekymre ikke sit Hjerte dermed, thi saalænge et Menneske ikke selv er liig med denne Sandhed, kan han ikke forstaae den, thi det er en Sandhed, som ikke er optænkt, men som uden Middels er kommen fra Guds Hjerte. fol. 302. 308.



Den mystiske Bevidsthed

fremstillet efter Meister Eckart, Dr. Cauer, Suso og Forfatteren til „den tyske Theologie.“

Har Læseren ved de anførte Brudstykker faaet en almindelig og umiddelbar Forestilling om den mystiske Grundtone, Meister Eckart har anslaaet, da have vi her ved vundet et Udgangspunct for en mere omfattende Betragtning, under hvilken vi inddrage en større Kreds af herhenhørende mystiske Skrifter. I det vi ikke blive staaende ved de givne Meddelelser af Eckart, men under Udviklingen af den mystiske Bevidsthed vedblive stadig at have hans Prædikener for Øie, betragte vi ham dog fra nu af kun i en større Sammenhæng, fordi vi ikke saameget ville skildre enkelte Individualiteter, som selve den Form af den mystiske Bevidsthed, der for størstedelen ved ham er bleven vaakt og fremkaldt. I Fremstillingen har jeg ved Siden af ham taget særdeles Hensyn til de ovennævnte Mystikere. Uagtet Runsbroock væsentligt maa

henføres til den samme Categoric, har jeg dog paa Grund af hans frastødende, ofte svulstig-phantastiske Fremstilling saa godt som intet **særligt** Hensyn taget til ham. Saavidt jeg kjenner ham, giver han ingen nye Synspuncter, og i Udtrykkets Reenhed overgaaes han langt af de Andre.

Idet vi nu ville fremstille denne mystiske Bevidsthed efter dens Momenter, ligger det i Sagens Natur, at vi hermed tillige maae søge at trænge ind i det, som er Bæsenet i al Mystik, og at anvise den tyske Mystik dens Plads i Mystikens almindelige Udvikling.

I.

M y s t i e t.

Verdensbenægtelsen og Gudsbenægtelsen.

Hvad der allerede var Paven det meest Dienfaldende og tillige det Betænkeligste ved Mester Eckarts Prædikener vil uden Tvivl ogsaa være det for nærværende Læser; thi den Forestilling, der under Læsningen nærmest og umiddelbart frembyder sig, er Forestillingen om Pantheisme. Vi kunne ogsaa foreløbigt med dette Navn betegne Mystikens Bildfarelse saavel i philosophisk som i religiøs Henseende. Vel kan der ikke være nogen sand Philosophie uden Pantheisme; thi Pantheismen er Speculationens første store Elementartanke, det almeen Speculative i al Speculation, der tilintetgjør de verdslige Ting's prosaiske Selvstændighed, opløser det Endelige i dets indbildte og tilsyneladende Virkelighed; dens Aander ere ligesom de flygtige Elementaraander, der fore Tænkeren ud paa Uendelighedens Hav og lade ham for-

nemme de første friske Luftninger fra Evighedens ubestemte Rige. Ei heller kan der tænkes nogen levende Religiositet uden Pantheisme. Er det sandt, at det er Gud i hvem vi leve, røres og ere; er det sandt, at Gud ikke blot figurligt men virkeligt og væsentligt er tilstede i Sjælen, da maa denne Følelse ogsaa være tilstede i Religionen; den religiøse Andagt og Begeistring, der mangler denne Følelse, mangler ogsaa den rette Umiddelbarhed; thi kun i Guds umiddelbare Nærværelse og Kælelse i Sjælen har Religionens umiddelbare Vished sin Grund. Men naar denne pantheistiske Tanke ikke optages og beherskes af en høiere hellig Tanke, da fremkommer den Bildfarelse, der kun forholder sig til Gud som til den ubestemte, den ubekjendte Gud; hvor ikke blot Skabningen, men Gud selv bliver til Intet, fordi han bliver til Alt; hvor Sjælen svømmer i den ubegrændsede Uendelighed, den ubestemte Evighed. Og dog har denne ubestemte Evighed fra gammel Tid draget Mændene til sig ved et mægtigt betagende Indtryk, liig det sandselige Indtryk af Verdenshavets eller Stjernehimmellens Uendelighed. Af dette den ubestemte Evigheds stærke Bæld have ogsaa hine gamle Mystikere øst i fuldt Maal. Navnlig er Mester Eckart aldeles opfyldt af den Tanke, at det er Gud, i hvem vi leve, røres og ere. Han er saaledes opfyldt deraf, at der endnu i mere egentlig Betydning kan siges om ham, hvad der er sagt om Spinoza, at han er et gudbejuset Menneske.

Den pantheistiske Tænker, som er betagen af den ubestemte Evigheds overvældende Indtryk, kan ikke komme ud over den Tanke: „kun Gud er; et **Andet** end Gud gives ikke, naar vi ville tale, ikke efter Tilsyneladelsen, men efter Sandheden.“ Gud vilde ikke være Gud d. e. det

Fuldkomne, dersom der var et Andet, der begrænsede ham. Som det Fuldkomne maa Gud være Et og Alt; men han vilde ikke være dette, dersom der gaves Noget fra ham selv forskjelligt; thi ikke til det Forskjellige, men kun til **Sig** kan Gud staae i Forhold. Opfyldt med Tanken om Gud som det alværende og enevirkelige Væsen fatter Speculationen den dristige Tanke at skaffe Verden af Veien for ligesom at skaffe Guddommen Plads. Den vil ikke træde udenfor Guddommens Cirkel og maa derfor nægte Verdens Tilværelse for at hævde Guds. Denne Tankens Tilintetgjørelse af Endeligheden er det, der karakteriserer Pantheismen som Afosmisme eller Verdensbenægtelse. Tænkningen efterviser Verdens Virkelighed som en Skinvirkelighed, som et i Sandhed Ikke-Værende, der ved uophorligt at omskiftes og forsvinde selv maa aflægge Bidnesbyrd om sin indbildte Selvstændighed. Thi selv Himmels tilskyndende saa faste Stjerner ere i en uafsladelig Bevægelse og Forandring, og kun et Gjenstik af den usynlige Ubevægelighed, ved hvilken alle Ting bevæges. Men jo mere de verdslige Ting's Ubestandighed og Omskiftelighed saaledes opgaar for Erkjendelsen, jo mere Betragtningen renser sig fra ethvert verdsligt Indhold, desto mere fyldes den med det som er det Ene i Alt; og alt som den hele Verden svinder for Blikket, alt eftersom dens mangehaande Lys udslukkes, det ene efter det andet, opgaar det evige Lys i uformorket Klarhed for Beskuelsen. Dette er den „Nægtelsernes Vej“, ad hvilken ogsaa Mystikerne vilde, at der skulde vandre til Erkjendelsen af Guds Væsen. Paa denne Vandring skulde Sjælen vænnes til at betragte Tingene paa Evighedens Maade, skulde føres ud over den Betragtningensmaade, der

kun tænker sig Gud i Verdensforhold og menneskelige Forhold, men ikke betænker hans rene verdensfrie Væsen i sig selv. Med Verdensnægtelsen begynder derfor den betragtede Aands Befrielse fra Endeligheden, dens første Bingeslag og Aandedræt i Evighedens Aether.

Nægtelsernes Bei er nu med stort Mod bleven betraadt af Mester Eckart og hans Aandsbeslægtede, og de have vandret den under et stadigt Henblik til det Gue som er over al Nægtelse. Det ypperste Navn, hvormed de nævne Gud er Væsen, og Væsensskue er deres høieste Formaal; men der er kun eet Væsen, som i sig indeslutter og indbegriber Alt, og hvad der er udenfor dette, er kun et Ekin og et Tilfælde. (Indste Theol. 1. Cap.). Det er ikke at opfatte i „Billeder,“ thi alle Billeder ere tagne fra det Creaturlige, det kan kun fattes ved den rene Tanke. Fra det Mangfoldige maa derfor Betragtningen hæve sig til „det Enfoldige“; fra det ufuldfomne „Stykværk“, hvor den adspredes i det Endelige, maa den hæves til det „Uldeelte“ og „Fuldfomne.“ En anden Bestemmelse, under hvilken den mystiske Theologie opfatter Gud, er det rene „Intet.“ „Das Nichts“ er modsat „das Echts“ (Etwas). Alt, hvad der kan betragtes som „Noget,“ er nemlig endeligt, begrænset, har et Andet udenfor sig. Dette Stykværk kaldes Creatur og er ufrit og kan ikke være sig selv Nok, fordi ethvert „Noget“ viser hen paa en Eranke, en Elaa, et Fængsel. Det guddommelige „Intet“ er for Mystikeren Eet med den uendelige „Frihed;“ thi Frit er kun, hvad der ikke hænger ved et Andet, hvad der svæver i sig selv og kun staaer i Forhold til sig selv. Væsen, Ubilledlighed, Frihed og reent Intet ere Navne, der atter og atter vende tilbage.

Verdensbenægtelsens Bei fører saaledes bort fra den Betragtning, der kun vil søge Gud i Skabningerne. Denne sidste Betragtning bliver af Eckart oftere tillagt „grove Folk“, der kun ville søge Gud for en Nyttes Skyld. For disse er Gud vel den høieste Gjenstand, men dog kun een Gjenstand blandt de mange andre Gjenstande, hvilke de **vasaa** betragte; han er dem vel den høieste Tanke, men dog kun een Tanke blandt de mange andre Tanker, med hvilke de **vasaa** sysselsætte sig. For Mystikeren derimod eksisterer kun een virkelig Gjenstand, og han kjender kun een sand Tanke. „Hvo der tager den hele Verden tilligemed Gud,“ siger Mester Eckart, „tager dermed ikke Mere, end om han tog Gud alene. Thi alle Creature ere et puurt Intet, ikke et guddommeligt Intet, men et creaturligt Intet.“ Dog benægter han kun det Verdslige forsaavidt som det er et Liv (i endelig, timelig Tilværelse), men han bekræfter det, forsaavidt som det er et Væsen i Gud. „Hvo der forlader Tingene der, hvor de ere deelte og adsplittede, gjenfinder dem der, hvor de ere i Ening og Fuldkommenhed.“ Thi alle verdslige Ting ere som Væsenheder i Gud, medens de som Virkeligheder forsvinde. Alle Ting ere i dette Intet i deres Begyndelse og Ende. Det er derfor ikke at ansee som en Tomhed, men som en overvættets Fylde. At det kaldes „Intet“ er kun at forstaae efter ethvert „Noget“, som vi tillægge det paa creaturlig Viis. Thi hvad man saaledes tillægger det, er altid i en vis Maade falsk, og dets Nægtelse er sand. *) Idet Mystikeren alt-

*) Das ist zu verstehen nach allem dem Wesen und Seyt, das wir ihm nach creatürlicher Weise zulegen mögen. Denn, was man ihm des in solcher Weise zulegt, das ist alles in etlicher Weise falsch, und seine Längnung ist wahr. Und

saar i Alt kun seer det Ene og seer Alt **som** det Ene, kommer han ikke udenfor Guddommens Kreds.

Den Betragtning, der kun vil søge Gud i Skabningerne og i hans Gjerninger, kjender kun det guddommelige Væsens Gjenstien i det Verdslige, men ikke dette selv; den tillægger Gud Navne, som ere laante fra Verden, og hvis Nægtelse derfor er sand. Disse Synspuncter udslettes altsaa i den mystiske Skuen. For det mystiske Væsenstue stiller Verden sig ikke som et mørkt, uigjennemtrængeligt Punct mellem Tanken og Gud; det seer Gud uden noget „**Middel.**“ *) Det er kun paa den lavere Betragtning's Standpunct, at Verden, som et Stovgran i det jordiske Die, hindrer den sande Beskuelse. At see Gud i Skabningen og i hans Gjerninger er den ringeste Erkjendelse, der maa kaldes en Aften-Erkjendelse, fordi det kun er matte, brudte Straaler, der opfattes, medens den evige Sol selv er skjult bag Bjergene; at see Skabningen i Gud er en høiere Erkjendelse og maa kaldes en Morgen-Erkjendelse, fordi Skabningernes Mangfoldighed da begynder at forklare sig i det Ene, at optages i det frembrydende Lys; men naar det guddommelige Væsen stues i og for sig selv, saaledes at alle Skabninger forsvinde i det rene Lys, da staaer Tanken i den fuldkomne Eenhed eller i den klare Middagsol. (Eckart sol. 279.) Det er kun det menneskelige Jeg selv, der hindrer denne fuldkomne Erkjendelse. Mennesket maa

aus dem so möchte man ihm sprechen ein ewiges **Nicht.**
Euse Büchlein von der ewigen Weisheit. Diepenbrock
 Pag. 289.

*) Alle unsere Ledigkeit liegt daran, daß wir Gott erkennen und lieben ohne Mittel der Creaturen. Tauler Nachfolge des armen Lebens Jesu Christi. 2 Deel. 40.

derfor afdøe fra sig selv, fra sit creaturlige Intet; Sjælen maa afflædes alle Billeder, thi det mindste creaturlige Billede, der stiller sig imellem Gud og Sjælen, hindrer Enheden. Og ikke maa den søge Gud med Hensyn paa Dette eller Hiint, for dens egen Nyttes eller Saligheds Skyld, men være uden alt Hvorfor. Derfor maa ogsaa Erkjendelsen af det guddommelige Væsen være fri for al Affect, være reent upathologisk. „Vil Du søge Gud i Sandhed, siger Mester Eckart (fol. 258), da maa Du aflægge al Glæde, al Frygt, al Tillid og alt Haab. Thi alt dette er creaturligt og hindrer den sande Enhed. Medens Din Tanke vender sig til disse Ting, vender den sig ikke til Gud.“ Det almindelige Udtryk for den Tilstand, i hvilken den fuldkomne Forening mellem Sjælen og Gud kan indtræde, er den fuldkomne „Fattigdom“, thi Fattigdom hæfter ved Intet. Som Opgivelsen af Skabningernes hele Mangfoldighed er denne Fattigdom Gæt med den fuldkomne Uafhængighed og „Frihed“; men som den fuldkomne Frihed er Sjælen Gæt med det guddommelige „Intet“*)

Uagtet det saaledes maa synes, at Mystiken er hævet over alle Forhold, uagtet den vil søge Beskuelsen reent for dens egen Skyld, har den dog sin inderste Rod i **en personlig og practisk Interesse**; thi skjønt den nægter det Standpunct, der kun vil søge Gud for en Nyttes Skyld, kun spørger, hvad Gud er for Mennesket,

*) Armuth ist eine Gleichheit Gottes. Was ist Gott? Gott ist ein abgeschieden Wesen von allen Creaturen. Ein frei Vermögen. Ein lauter Wüthen. Also ist Armuth ein abgeschieden Wesen von allen Creaturen. Was ist abgeschieden? Das an nichts haftet. Armuth haftet an Nichts und Nichts an ihm. Taulers Nachfolge I.

saa spørger den selv dog væsentligt om det Samme, men paa en uendelig Maade. Den mystiske Bestuelse er betinget ved en personlig Søgen efter Gud, og det er dette, der giver Mystiken dens eiendommelige Character i dens Forskjel fra den blot philosophiske Pantheisme. Denne practiske Interessse er nemlig Individets **Omsorg for sin Salighed**; thi Mystikeren udgaaer ikke fra de philosophiske Skoler, men væsentligt er han en religiøs Skikkelse, der udgaaer fra Klosteret, og hiint religiøse Selvhensyn er ligesom den hemmelige Traad, der leder ham paa alle hans Veie gennem Betragtningens Labyrinth. Erkjendelsen af det guddommelige Væsen er for den sande Mystiker ikke en videnskabelig, men en Saligheds-sag, og uagtet han ikke vil søge Gud for Salighedens Skyld, men reent for hans egen Skyld, er det religiøse Selvhensyn dog ikke forsvundet; thi der erkjendes kun, at Sjælen alene kan finde sin Salighed i et saadant Gudsforhold, hvor den er optagen i det samme Fuldkommenhedsliv som Gud lever i sig selv. Vil man derfor i Almindelighed karakterisere Mystikens Væsen, kan man betegne den som en Anvisning til det salige Liv, og ikke blot en Anvisning dertil, men dette Livs virkelige Doplevelse og Nydelse. Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“ er maaskee det Bærk i den nyere Litteratur, der meest har Aand, Physiognomie og Sprog tilfældeds med den gamle Mystik. Mystikens historiske Udgangspunct er Askesen og Munkelivet. Det religiøse Gemyt, som er utilfredsstillet med den ydre Verdenstilstand, hvor det kun seer idel Forsængelighed, vil selv sørge for sin Salighed, da det under den synlige Kirkes Fordærvelse finder den almindelige Bei utilstrækkelig. Det nægter ikke blot Verden med sin Tanke, men

beslutter sig til at vandre Verdensfornægtelsens Veie, paalægger sig selv Fattigdom, Lydighed og Kyndighed, og trækker sig tilbage i sine egne Dybheder for der at finde det Evige og Hellige, som det forgæves søgte i Verden. Ogsaa her finder Sjælen den samme Uro som den fandt i Verden, de samme Lidenheder, det samme Syndighedens Oprør. Derfor maa der atter og atter gennemgaaes en Række af strenge Bødsøvelser, at den maa luttres ad Selvfornektelsens og Selvrenselsens Veie. Og idet den nu i stille Gensomhed søger sin Gud som **det høieste Gode**, beredes den gennem forskellige Trin til Erkjendelsen af det Godes Natur. Der erkjendes, at det fuldkomne Gode, som Mennesket skal elske, hverken er Dette eller Hiint, hverken er Jeg eller Du, men kun det Ene, hvilket er over alt Jeg og Du, over alt Her og Der; og i dette ene Gode elses Alt, hvad Godt der nævnes kan, saa at man maa sige: Alt i Gæt og Gæt i Alt. Thi hvad der er her og der, det er ikke allevegne, og hvad der er i Dag eller i Morgen, det er ikke altid og over al Tid, og hvad der er Noget, er ikke Alt. Derfor som da Gud er Noget, da er han ikke det Fuldkomne, men kun et Stykkeværk. (Tydske Theologie, Cap. 30.) Men denne intellectuelle Kjærlighed til Gud kan ikke fuldbyrdes ved nogen udvortes Handlen i det virkelige Liv, der altid har Dette eller Hiint til Formaal; den fuldbyrdes kun som reen Beskuelse og salig Nydelse i Evighedens stille Rige. „En Times Beskuelse“, gjentage alle Mystikere efter Dionysius Areopagita, „er mere værd end alle de gode Gjerninger, som hele den hellige Christenhed udfører i tusinde Aar.“

Det høieste Gode er altsaa den uendelige Forening

af Gud og Sjælen, men da Mystikeren er bortrykket fra Virkeligheden og har udrevet sig af Verdenslivets Sammenhæng, kan hans Stræben efter Fuldkommenhed ikke være en Handlen paa den virkelige Sædeligheds Omraade, der har tabt sin Gyldighed for ham. Uafbrudt stræber han til Maalet igjennem en Række af uendelige Handlinger, ved hvilke han paa eensgang nægter og fornægter Sig Selv og Verden, en stedsevarende Gudstjeneste, en fortsat Dvælse, der sigter til, at Stykværket maa affalde og det Fuldkomne komme. Denne Nægtelsesnes Vej, der paa eensgang er theoretisk og practisk, bevæger sig gjennem alle de Trin, der ligge mellem Individualitetens naturlige og syndige Tilstand og dens fuldkomne Opgaaen i Gud. De mystiske Veie forbinde sig til en Jacobsstige, der fra Jorden fører til Himlen, og ad hvilken Sjælen kan hæve sig til Enheden. Først naar Sjælen gjennem en fortsat Offrelse har tilbagelagt alle Trin, kan den fuldkomne, verdensfrie Tilstand indtræde, der synes at maatte ende med Sjælens egen Opløsning og Forsvinden i Guddommen. Imidlertid ville vi i det Følgende see, hvorledes den christelige Mystik, naar den udtaler Individualitetens Undergang, dog atter corrigerer sig selv og genopbygger hvad den nedbryder. Det følger af Mystikens Natur, at den ikke for Alvor kan nægte den individuelle Udodelighed. Det religiøse Selvhensyn nemlig, der er Mystikens Begyndelse, er ogsaa dens virkelige Ende. Sjælen, der er kommen til den høieste Fuldkommenhed og har nedsænket sig i Guddommens Afgrund, fortabes ikke, thi den veed Guddommen som sit eget **Selv**, som sin uendelige Frihed, den veed **Sig** som det uendelige Enhedspunct. Om Mystikeren end mo-

mentant vil en Tilintetgjørelse af sit Jeg, saa er det dog kun det jordiske Tilsyneladelse, en endelig Skikkelse, en timelig Form af Bevidsthedslivet, han vil befrie sig fra, thi Friheden vil ikke døe og forynger sig atter i en høiere Fortklarelse. Den religiøse Psyche, der af Kjærlighed forbrænder sig selv som et Offer, er ikke blot det evigt afdøende og forsvindende, men ogsaa det evigt gjensødte og salige Punct, hvori den levende Guddom aldrig ophører at røre sig.

Vi have talet om den mystiske Bortgang fra Verden; men det egentlig Mystiske deri vil først rettelig opgaae for os, naar vi see Nægtelsernes Bei at slynge sig ind i selve Guds Dybheder. Naar vi da sige, at Mystiken ikke blot nægter Verden men ogsaa Gud, da tænke vi ikke paa den Atheisme, den Gudsfor nægtelse, der nægter Guds og Ideens Tilværelse overhovedet, fordi den sætter Materien som det eneste Virkelige, og altsaa er den fletteste Forgudelse af denne Verden. Den mystiske Gudsbenægtelse vil kun gjennembryde de endelige Forestillinger og Former, i hvilke vi Mennesker opfatte Gud, de Billeder og Symboler, der endnu tilsløre det inderste Mystorium. Men da den nægter alle Navne, der minde om Skabningen, kan den tilsidst heller ikke finde Hvile i Gud som „Gud“, hvorved han træder i Forhold til Skabningen, men den søger ham som **Guddommen**, som Det, der er selve den guddommelige Personligheds Grund og Uuelighed. Den mystiske Bortgang fra Verden er altsaa ogsaa en Bortgang fra Gud til Guddommen. Den sande Mystiker, der søger det inderste Mystorium, udslukker baade Gud og Verden for at komme til det **Eredie**, som var før Gud og Verden var. Han kan kun finde Hvile i det, som er det Oprindeligste, Be-

gryndelsen til Alt. Derfor beder Mester Eckart Gud, at han vil gjøre ham fri for Gud, at han ikke længere maa tage ham som Skaber eller under en anden Bestemmelse, der kun udtrykker et Forhold, men som **Fornuften selv**. Derfor er Fader, Søn og Hellig Aand ham ikke Noget, thi ogsaa disse Navne vil han gribe i deres Rod og Udspring. Derfor længes han tilbage til sin første Aarsag, hvor han var fra Evighed, hvor der hverken var Gud eller Skabning, men Alt kun var et reent Intet. Og han fordrister sig til at sige, at han ikke vil være salig af Guds Godhed; thi han søger den rene Fornuftnødvendighed, Det, som er Marven og Kjærnen i enhver guddommelig Egenkab, Det, som gjør Gud guddommelig. Denne Tanke om den evige Fornuftgrund i Gud udtaler Mester Eckart i sine Prædikener med en logisk Enthusiasme, med den rene Tænkningens fulde Styrke, at man ofte uvilkaarligt erindres om Hegel, hvis logiske Idee netop er hiin i sig selv indhyllede Guddom, der endnu ikke har aabenbaret sig som Gud i en Verden.

Men her er Punctet, hvor denne Bevidsthed viser sin mystiske Natur. Thi dette rene Tankedyb, denne inderste Fornuft udvikles ikke paa begribelig Maade som hos den nyere Tænkter, men forestilles kun som et uendeligt Lyshav, hvor al Farve og Bestemthed er udslukt. Og — heri ligger netop det Mystiske — dette **umiddelbare** Mysticism, der endnu ikke har opladt sig til sin Aabenbaring, sættes som det **sande** Mysticism, og Foreningen med denne forborgne Gud som den høieste Salighed. I denne forborgne Stillehed sammensmelter Sjælen i hellig Tausked med det Usigelige og Unævnelige, der overgaaer al Sands og Forstand. Det er denne Hemmelighed, Dionysius Areo-

pagita har for Die, naar han siger at vi skulle see Gud af-
 flædt, efterat alle hans Navne ere afslagne. Det er dette,
 Eckart mener, naar han siger, at man priser Gud, jo mere
 man nægter ham, og at man hellere skal tie stille, end nævne
 ham. Og det er dette Mystorium, Mystiken mener, naar
 den lærer Guds Ubegribelighed, ja paastaaer, at Gud
 end ikke begriber sig selv. I den sande Eenhed med
 dette Mysterien kommer Sjælen først ved **Ekstasen**,
 hvor ikke blot Syn og Hørelse, men al bestemt Tænkning
 forgaaer. Den er hængslet i Bestuelser af det rene
 Lys, der ikke er forskjelligt fra det rene Mørke, fordi der
 sees lige Meget i Begge. Begge Udtryk bruges ogsaa
 ideligt i Mystiken til at betegne det Samme. Imidler-
 tid finder Mystikeren her dog ingen blivende Hvile;
 thi midt i det uendelige Lys hav længes han atter efter
 et bestemt Indhold, og for at finde dette maa han
 paany begive sig ind i Forholdenes, i Navnenes, i Be-
 gribelighedens Verden. Her finder han den treenige
 Gud, Fader, Søn og Aand, og Skabningernes Mang-
 foldighed og Christus kommende i deres Midte. Neppe
 er han imidlertid ankommen i **Aabenbaringens** Rreds,
 førend han atter længes tilbage til Mystieriet, gjennem-
 vandrer den hele Nægtelsernes Vej paa ny for at trænge
 ind til den usigelige Dunkelhed og det forborgne Intet og
 den evige Grund, og saa fremdeles. Sjælen bevæger sig
 i stedse tilbagevendende Svæven mellem den forborgne
 Gud og den aabenbare, og herved fremkommer hiin for-
 underlige Blanding af Klarhed og Mørke, hine besyn-
 derlige Fortøninger i Bevidstheden, der udgjøre Mystikens
 Eiendommelighed. Uden at vide af det bevæger Mysti-
 keren sig i en dyb Modsigelse; thi idet han søger Gud-
 dommen udenfor Gud, vil gribe Mystieriet bagved og

udenfor Aabenbaringen, adskiller han hvad der i Sandheden maa tænkes evigt og uopløseligt forenet.

Ligesom nemlig ethvert Indhold kun bliver virkeligt i sin Form, som det sande Væsen maa lade sig tilsyne, saaledes maa ogsaa Mysteriet oplade sig til Aabenbaring for at være det sande Mysterium. Mysteriet er Grunden til al virkelig Tilværelse, Livets usynlige Rod og Kilde, og Menneskeaaandens dybeste Længsel gaaer ud paa at blive deelagtig deri. Altsaa ikke deri feiler Mystiken, at den søger hen til Mysteriet, men at den anseer det **umiddelbare**, det forborgne Mysterium for det Høieste. Kun det udfoldede Mysterium eller Aabenbaringen er Sandheden, og den levende Aand er bedre end det blotte Væsen. Men Aabenbaring, Liv og Aand kan ikke tænkes uden Forskjel og Mod sætning; der bliver Intet aabenbart uden i sin Mod sætning, hvoraaf det erkjendes. Naar nu Mystiken kun anseer Mod sætningen som en Nægtelse, en Indskrænkning af det guddommelige Væsens overvættede Fylde, og derfor mener at burde nægte denne Nægtelse, da glemmer den, hvad den i lysere Dieblikke selv indskærper, at det kun er gennem Mod sætningen, at det guddommelige Væsen vinder sin levende Be fræstelse, og at denne derfor ogsaa af os bør bekræftes. Var Forskjellen og Mod sætningen ikke, da kunde Livet ikke vinde Skikkelse, da var der ingen Bevidsthed eller Villie, ingen skabt Tilværelse, ingen Smerte eller Lyst, da var Alt kun en øde Stilhed, hvori ingen Aand rørte sig, hvor der hverken var Gud eller Menneske. Men for at Gud og Menneske og Skabningernes hele Mangfoldighed kan være, maa det guddommelige Væsen udvikle Forskjellen af sit eget Indre, maa selv føde sin Mod sætning, at det maa udføre sig i Bestuelighed og bekræfte sig i levende Person=

lighed, skabende frembringe et Andet, til hvilket det kan meddele sig selv som det Bedste. Derfor sige vi, at ikke Guddommen men Gud er det Bedste, nemlig den levende personlige Gud, i hvis Wiisdom Sandheden er aabenbar, i hvis Villie Godheden er aabenbar, og som i Kjærlighed har gjort sig til sin Skabnings Herre. Et Mystorium uden Aand og Aabenbaring er det Samme som en usynlig Herlighed, en villieløs og uvirksom Godhed, en ukjendt Sandhed, et Lys uden Dage. Men som Mystikeriet og Aabenbaringen, Lys og Dage ere evigt Gæt i Gud, saaledes skulle de ogsaa **vorde** det i Menneskeaaenden, som er skabt i Guds Billede.

Men netop der, hvor den mystiske Bevidsthed naaer sit høieste Maal og sætter sig som mystisk, forfeiler den sin Bestemmelse som religiøs Bevidsthed. I den mystiske Nat forsvinde baade Gud og Menneske i en forvirret Genhed, istedetfor at Mennesket skal forenes med Gud i hans **Aabenbaring**. I Aabenbaringens Genhed bestaae alle sande Forskjelle, altsaa ogsaa den sandeste Forskjel af alle, Forskjellen mellem Gud og den skabte Aand, der kundgør sig i Samvittighedsforholdets Hellighed og i det personlige Kjærlighedsforhold. I Aabenbaringens Genhed bliver det umiddelbare Gudsforhold forklaret gennem det middelbare, medens Mystikeren forsmaaer alle Midler og søger en falsk Umiddelbarhed. Hans Stræben efter Friheden forsmaaer Timelighedens og Verdenslivets Midler, thi umiddelbart vil han nyde Evigheden, idet han aandeligt overstjærer de Baand, der knytte ham til Timeligheden. Hans Beskuelse forsmaaer Begrebets Mittel, thi umiddelbart vil han see Gud, idet han faster alle Begrebsbestemmelser bag sig. Men i denne sin Nægtelse af Endeligheden kan han ikke blive sig selv liig; uden at vide

det bekræfter han atter Endeligheden, og gjør ideligt det Modsatte, af hvad han siger. Da der nemlig i den mystiske Bevidsthed er et uafbrudt Skifte af Dag og Nat, idet den snart færdes i den forborgne Gud, snart i Aabenbaringens lyse Egne, udtaler den i disse sidste de dybeste Erkjendelser af den christelige Aabenbarings Sandheder; den ransager Guds Ord og udtaler sine Tanker paa begribelig Maade, saa man maa undres over, at den Bevidsthed, der har erkjendt Sandheden og saaledes formaaer at udtale den, dog sidenester søger det Fuldkomne bagved det Fuldkomne. For os kunne hine Blik i Aabenbaringen staae som ledende Lyspuncter; for den mystiske Bevidsthed selv indhulle de sig atter i Mørke. Thi uagtet den skuer Begrebets Grundtræk, udslætter den dem dog paany; den er ikke sig selv mægtig og altsaa heller ikke i fuld Besiddelse af sine egne Tanker. Saaledes udtaler den i samme Aandedræt en reen Verdensbenægtelse og en christelig Bekræftelse af Skabelsens Virkelighed og Endelighedens Alvor. I de anførte Brudstykker af Mester Eckart vil Læseren have truffet paa slige Modsigelser, der ofte udtales i den samme Prædiken uden at løses eller blot at bemærkes. Men disse Modsigelser, disse Beglinger af Klarhed og Mørke, disse besynderlige Fortøninger i Bevidstheden have alle deres sidste Grund deri, at Mystiken er en umiddelbar, en gjærende Eenhed af Religion og Philosophie. Heri ligger dens eiendommelige Gehalt, det Mærkværdige og Tiltrækkende ved den, men heri ligger ogsaa dens Usandhed. Mystiken er mere end Religion, thi Erkjendelsesdriften er bleven saa stærk, at Speculationen kommer til Gjennembrud som saadan. Paa den anden Side er den ikke Videnskab; dens Tænken er Andagt, dens Granskninger Cultus, Tanken er ligesom

heftet fast til det religiøse Gemyt og detses fromme
 Tilstande. Religion og Speculation, disse Tvende ere
 umiddelbart Eet i det mystiske Jeg, som i denne Gjæ-
 ring, i dette uflare Dæmringslys ikke kan see sig selv.
 Religionen kan ikke virkelig blive **Gjenstand** for Specula-
 tionen, og ligesaalidet kan Speculationen blive Gjenstand for
 sig selv. Dette vilde forudsætte begges Adskillelse og
 Sondring i den klare Selvbejndelse, og da vilde Bevidst-
 heden ikke være mystisk; dens Mystik beroer netop
 paa, at den ikke virkelig kan gjøre sig selv og sit Ind-
 hold til Gjenstand, hvorved den vilde blive sig aabenbar.
 Det Speculative er her kun tilstede som en sig af Reli-
 gionen udviklende mægtig Drift, der ifølge sin Natur vil
 erkjende hvad den allerede har i Religionen, Førsøningen
 og Foreningen af Livets Modsetninger, navnlig Fore-
 ningen af Gud og Menneske. Men Speculationens første
 Elementartanke er den **vantheistiske** Tanke. Denne
 opvælder i det religiøse Gemyt som en sprudlende Kilde,
 der overstrømmer Religionens positive Indhold. Jeget
 er ikke mægtigt til at beherske og lede Strømmen, men
 er bestandigt nær ved at drukne deri, fordi det ikke kan
 faae Strømmen udenfor sig, ikke gjøre sin Tanke til
 Gjenstand. Dertil vilde udfordres, at Philosophie og
 Religion virkelig vare adskilte, at det speculerende Jeg
 i klar Selvbejndelse adskilte sig fra det religiøse Jeg.
 Dette er paa dette Standpunct umueligt, og Bevidsthe-
 den maa gaae tilgrunde i sin egen aandelige Rigdom,
 fordi den ikke formaaer at stille den hen for sig; den kan
 ikke aflade sine Skatte, og derfor blive de Hemmelighe-
 der for den. Dette er det Ufrie i Mystiken. Hvormegit
 den end taler om Selvbetragtning og Selvbejkuelse, kom-
 mer den dog aldrig virkelig til at see sig selv, fordi den

mangler den hertil fornødne **Dobbeltthed** i Bevidstheden, den indre Selvadskillelse. Indhykket i sine egne Dybheder er den mystiske Bevidsthed sig selv en usigelig Hemmelighed, et taust Mystorium. Saaledes taler Eckart om, at han har staaet i Guddommens Grund og i Guddommens Dyb og i Guddommens Kilde. Dette er ikke blot at forstaae om Sjælens oprindelige Væren i Gud, men ligesaameget som en Beskrivelse af selve den mystiske Tilstand, der atter og atter gjentager sig. Thi naar Bevidstheden taber sig i sit eget uendelige Væsensdyb, da taber den sig ogsaa i Guddommens Dyb, hvor den hverken veed eller vil, fordi enhver Gjenstand og ethvert Forhold mellem Subject og Object, mellem Tænkning og Gjenstand er ophævet. Men den mystiske Bevidsthed udviklede sig af Aabenbaringsbevidstheden, der er dens uundværlige Forudsætning. Naar nu i Aabenbaringsfredsen den forstandige og fornuftige Eenhed af Erkjendelse og Gjenstand ofte udtales, saa kan dette dog ikke fastholdes, fordi Bevidstheden i Tankestrømmen ikke mægter at fastholde sig selv. Den kan ikke fastholde Aabenbaringens Gjenstande, fordi den selv ikke kan blive sig Gjenstand. Den er usynlig for sig selv, og da Usynligheden er dens egen Natur, gaaer den ud paa at føre Aabenbaringen tilbage hertil. Vi finde ogsaa, at Aabenbaringens Historie ideligen ophører at være en virkelig Historie, Gjenstand og Kjendsgjærning, at den forvandles til et Indre, til en reen Væsenhed, der indesluttet og forseglet i Sjælens tause Grund. Den Modsigelse mellem Mystorium og Aabenbaring, hvori Mystikeren selv bevæger sig, lægger han, uden at vide af det, ind i selve det guddommelige Væsen, og han ender med at gjøre Aabenbaringen til en uudsigelig Hemmelighed.

Det saa meget omtvistede Spørgsmaal om Guds Ubegribelighed oplyses fra en Hovedside ved Betragtningen af Mystiken. De mangfoldige Skikkelser, hvorunder denne Lære til forskjellige Tider er fremkommen, lade sig nemlig alle føre tilbage til tvende Hovedsynspuncter, af hvilke det ene gaaer ud fra den guddommelige, det andet fra den menneskelige Natur. Det første Standpunct eller det, der lærer, at Gud i sig selv er et ubegribeligt Væsen, og ligesom gjør Ubegribeligheden til en guddommelig Egenkab, er det mystiske. Gud er i sig selv ubegribelig, fordi Begribning forudsætter Endelighed, men Gud er det ene, forskjelsløse Væsen, som er ophøiet over alle Bestemmelser og Navne. Var Gud virkelig den navnløse Gud, da maatte vi ogsaa indromme en fuldkommen Ubegribelighed, thi det umiddelbare Mysticism er naturligviis ubegribeligt, fordi kun det Aabenbarede kan være Gjenstand for Begreb. Vi kunne gjerne indromme Mystikeren, at Guddommens inderste Dyb er ubekjendt og bliver aldrig erkjendt, at Guddommen er ubekjendt for sig selv, naar den ikke udfører sig i Selvbestemmelse og Personlighed. Men vi have ovenfor søgt at vise, at det kun er en Skuffelse, at Sandheden skulde være at søge bagved Aabenbaringen og udenfor Begrebets Former. — Det andet Standpunct er det jordisk forstandige, der lærer, at om end Gud er begribelig for sig selv, kan Mennesket dog ikke begribe ham, fordi al menneskelig Begriben kun er endelig, kun skiftet til at opfatte de jordiske Ting, men uskiftet til at indtrænge i Aabenbaringen. Naar Mystiken sætter en Skilsmisse mellem Mysticismet og Aabenbaringen i og for sig betragtet, saa befæster den jordiske Forstand et svælgende Dyb mellem guddommelig Aabenbaring og menneskelig Selv-

bevidsthed, mellem Guds Aand og Menneskets Aand, og adskiller, hvad Gud har sammenføiet. Thi vel lærer ogsaa Skriften, at det jordiske Menneske ikke fatter de Ting, der høre Guds Aand til; ikke desto mindre er den menneskelige Aand kaldet til at ransage Aabenbaringens Dybheder, saasandt som den er skabt i Guds Billede og veiledes af Guds Aand. Det hører imidlertid ikke herhen udførligt at undersøge Skriftens Lære om de guddommelige Tings Ransagelighed og Uransagelighed; her have vi kun i Almindelighed villet minde om de Hovedsynspuncter fra hvilke ikke en betinget, men en fuldkommen Uransagelighed er bleven paastaet.

Da al Mystik er hildet i Modsigelsen mellem Mysticismus og Aabenbaring, kan den christelige Mystik kun faae sit særegne Præg ved den Aabenbaring, som den stræber at komme ud over. I den mystiske Aand, der ligger hinsides Aabenbaringens Grændser, er ingen Forskjel at kjende mellem christelige og ikkechristelige Mystikere. Det er kun ved Vandringens **Udgangspunct** og paa **Veien** at de kunne adskilles i Aabenbaringens Belysning, og det er klart, at den Mystik vil indeholde den rigeste Tankefyldte, som bevæger sig gennem det rigeste Aabenbaringsindhold. Det mystiske „Intet“ faaer kun sin særegne Betydning ved det „Noget“, som er gaaet forud. Den Aabenbaringsfreds, der er den christelige Mystiks Forudsætning, beskrives ved Treenigheden, ved Skabelsen og Guds Menneskeblivelse, ved Synden og Forløsningen. Herved er en Betragtning af **Verden** given, der skarpt adskiller sig fra Verdensbenægtelsen. Endeligheden er ikke Intet, men Noget; der gives en virkelig, fra Gud væsensforskjellig Tilværelse, et Liv, der rører sig udenfor Gud; der gives en skabt Tæghed, en

Tanke, en Villie, der er en **anden**, end den almægtige Guds. Synden og Menneskets Glendighed, Jordelivets Rød og Smerte, Beeflagen over Verdens Forsængelighed er intet Skin, men dyb Alvor; og Freløsningen fra disse alvorlige Magter er ikke blot Tankens Befrielse fra Illusionen, men Livets og **Existensens** Tilbageførelse til det sande Grundforhold. Guds Menneskeblivelse til Slægtens Frelse er intet Tankebillede, ingen Digtning, ingen Mythus, men i **Historien** er Gud bleven Menneske, har levet sit Liv i denne de jordiske Erfaringers Verden, har taget dens **Kors** paa sig i dets hele Virkelighed. Betragtningen af Endeligheden er Middelpunctet i al religiøs Livsanskuelse, ligesom ogsaa Endeligheden er Philosophiens egentlige **Kors**. Det christelige Evangelium, der, som det udtrykkes ved et gammelt mystisk Symbol, viser Menneskene Rosen i Korset og Korset i Rosen, maatte nødvendigst være Joder en Forargelse og Græker en Daarlighed; thi det var modsat Hedningens æsthetiske Livsanskuelse, der kun tager det endelige Liv som en Drøm, en Leeg, et skjønt Epil, hvor Mennesker og Guder lege tilsammen. hvor der Intet mærkes til Synden og Forsængeligheden, hvor et skjønt Blomsterdække skjuler Døden og Gravene; og atter var det modsat Jødedommens tungsindige Bantro, der kun opfatter Endeligheden i dens prosaiske, gudforladte Nøgenhed, allevegne i Verden kun seer det nøgne prosaiske **Kors**, men ikke bemærker Evighedens Rose i dets Midte.

Det er den her antydede Betragtning af Endeligheden, der giver den christelige Mystik dens eiendommelige Farve og adskiller den baade fra den **orientalske** og den **neoplatonske**, der ere de tvende verdenshistoriske

Skikkelser af Mystiken, der gaae forud for den christelige. Den Mægtelernes Dei, som den christelige Mystiker skal gennemgaae, tager sit Udgangspunct fra Syndsbevidstheden og den uendelige Smerte over Synden; den bevæger sig gennem Omvendelsens og Gjenfødelsens Kamp, gennem den christelige Frelsens Orden. Den østerlandste og neoplatonske Mystik derimod mangler det dybe **ethiske** Præg; den stræber kun efter Befrielse fra Endelighedens Prosa, men ikke fra den syndige, **skyldige** Endelighed. Den Pantheisme, der udtaler sig hos de persiske mahomedanske Digtere, er af ægte mystisk Natur. Thi Grundtonen i disse Poesier er Sjælens Kjærlighed til Gud, og dens Salighed ved Opgivelsen af det endelige Jeg. *) Men denne Salighed er ikke tilkæmpet gennem Sjælens dybe Nød og Lidelse; Livets Sorger svæve kun som lette Drømmestyer paa den poetiske Himmel. Contemplationen er mere udadvendt end indadvendt, den seer Guddommen i Stjernen, i Havet, i Dugdraaben, i Blomsten, i Skyen, i Naturens grændseløse Uendelighed, hvilken den udmaler med den østerlandste Phantasies hele Billedpragt. Den bliver ikke træt af at lade Naturens hele Herlighed gaae tilgrunde i Allivets Eenhed, og da Jeget sympathiserer med enhver Naturgjenstand, er det saligt ved selv at forsvinde som Dugdraaben for Solen. Den Anvisning til det salige Liv, som denne poetiske Mystik giver, er en umiddelbar Livsglæde, en salig Ruus i det Algyldige og Evige; det koster Jeget ingen svær Kamp og Resignation at opgive sig selv; thi den menneskelige Personlighed har ikke den uendelige

*) Jvfr. Hegels Æsthetik I B. 474. Iholts Blüthensammlung zur orientalischen Mystik.

Bigtighed for sig selv som i Christendommen, da den endnu ikke tydeligt har adskilt sig fra Naturen. — Den neoplatonske Mystik vender tilbage til det gamle Orients rene Lyssanskuelse og foretager Renselsen gennem Materiens og Stoffets Tilintetgjørelse. Tankens rene Flamme har fortæret al Naturbetragtning; men Syndsbevidstheden fattes, og der er intet alvorligt Modsetningsforhold mellem Gud og Verden. Den **christelige** Mystik derimod gaaer ud fra en falden Verden. Af alt det Skabte er der kun eet Punkt, hvortil Betragtningen er knyttet, nemlig det menneskelige Jeg, og af alt det Synlige er der kun eet **Billede**, hvortil den ideligt vender tilbage, nemlig Frelserens Billede. Naturen er vanhellig, og Sjælen er af Naturen syndig. En Følelse gennemtrænger Sjælen, Spliden mellem dens Virkelighed og dens evige Væsen, Følelsen af dens Fjernelse fra Gud, en uendelig Hunger og Tørst efter Salighed. Og ikke blot vil den befries fra Synden, men ogsaa fra sin skabte Nøgenhed; det er dens Forlængsel at overflødes med det uskabte, uforfrænkkelige Væsen, at vorde gudforvandlet og gudforenet. Denne den syndige Skabnings Tilbageførelse til Gud skeer kun formedelst Kristus, der er Midleren mellem Gud og Menneske. Derfor kan Mennesket kun blive gudforenet ved at blive christusforenet. Den christelige Mystiks Opgave faaer da sit fyldigste Udtryk, naar den bestemmes som **Christi Efterfølgelse**, der ingenlunde er en blot Efterfølgelse af Christi Exempel, som kun er opbevaret i Hukommelsen; thi paa de mystiske Veie skal et Menneske blive een Aand med Kristus, ja skal blive indvortes forvandlet efter hans Lignelse.

Naar saaledes en nærmere Betragtning af den christelige Mystik viser, at en dobbelt Anskuelse af Endelig=

heden her fremtræder, og at Modsigelserne ofte staae uforsonede ved Siden af hinanden, da er dette deels en nødvendig Følge af Mystikens Natur, deels af Middelalderens særegne Natur og Vilkaar. Thi uagtet Middelalderens ydre Skikkelse var christelig, gjærede dog i dens Indre en Mangfoldighed af hedenske Elementer, som det christelige Princip endnu ikke var stærkt nok til enten at frastøde eller at forarbeide. Saaledes maatte jo Middelalderens Videnskab støtte sin Udvikling til den hedenske Philosophie, men mægtede ikke at foretage den Forvandling dermed, som var fornøden for i alle Henseender at gjøre den til et tjenende Element for Christendommens Aand. Det Samme gjælder om den christelige Mystik i dens Forhold til Neoplatonismen, hvis pantheistiske Strøm strækker sig gennem hele Middelalderen.

Renest og meest gennemført viser den neoplatonske Anskuelse af Endeligheden sig i den græske Kirkes Mystik, hos Dionysius Areopagita. Den græske Kirke staaer Orienten nærmest, dens speculative Aandsretning er næsten udelukkende henvendt paa Guddommens Væsen og dets indre Bestemmelser, hvorimod det anthropologiske Moment, Om sorgen for det Menneskelige, træder i Baggrunden. Dens Dogmatik er væsentligt Treenighedslære, men ikke saameget en Lære om den treenige Guds Aabenbarelse i Verden, som en Lære om hans indre Væsen i sig selv. Denne fremherskende Interesse for det Guddommelige med Tilfidesættelse af det Menneskelige gjentager sig nu ogsaa i denne Kirkes Mystik. Bistnok er ogsaa den omtalte Dobbeltthed tilstede hos Dionysius, da han har det christelige Dogma til sin Forudsætning; men Modsigelsen er overfladisk, fordi Aabenbaringens Verdens-Side, navnlig Synden, Forløsningen, Christi

menneſkelige Natur, ikke har nogen virkelig Rod i Bevidſtheden, men kun ligesom udvortesfra ſkinner ind deri. Hvad der begeiſtrer Dionyſius er kun de rene Vaſenhe= ders, Ideernes Himmel, der ligger hiinſides den menneſkelige Virkelighed, er kun det guddommelige Lys og de fuld= komne, overmenneſkelige Aanders Samfund, hvortil vi ved fortsat Reuſe ſkulle hæves, og hvortil vi beredes ved det kirkelige Livs myſtiſke Sindbilleder. *) Han forud= ſætter ikke den chriſtelige Aabenbarings fulde Virkelighed, Chriſtendommens menneſkelige Side er ikke traadt i Kraft, og herved adſkiller den græſke Kirkes Myſtik ſig fra den veſterlandſke Kirkes, hvis Forudſætning og Grundlag er det fuldſtændigt udviklede Aabenbaringsindhold. Ordene „Sjæl“ og „Menneſke“ udtales af Veſterlandets Myſtikere med en ganſke anden, dybtgribende Klang, end i de dionyſianske Betragtninger. Thi Sjælen har gjort et Blif i ſin egen, den menneſkelige Naturs Afgrund, ſom den ikke mere glemmer, men hvorom den græſke Myſtiker kun havde en fjern Anelſe. Det er Auguſtins dybsindige Betragtning af den menneſkelige Natur, der gjorde Læren om Synden og Forløsningen til Grundlaget for den veſterlandſke Kirkes Anſkuelſe, ſom ogſaa har bidraget til at give dens Myſtik det eiendommelige Præg. Dette Præg findes ikke blot i den germanſke Myſtik, men ogſaa i den romanſke (den chriſtelige Myſtiks anden Epoche), der har ſine vigtigſte Repræſentanter i den hellige Bernhard og Victorinerne, den hellige Franciſcus og Bona= ventura. Vi kunne betegne den dionyſianske Contempla=

*) Sealedes i hans Værk om det himmeliſke Hierarchie. Seſfr. Engelhardt die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionyſius.

tion som den christelige Mystiks objective Side, den occidentalske Mystik som den subjective.

Skulde vi med eet Ord angive denne den vesterslandske Mystiks Eiendommelighed, da vilde vi betegne den med Ordet „Gemyt,“ og ved en nærmere Betragtning af dette Begreb ville vi ogsaa kunne angive den germaniske Mystiks Forskjel fra den romanske. Gemyttet er den i sig selv samlede Sjæl, dens Liv og Rørelse i sin indre Uendelighed, den forborgne Personlighedsgrund i et Menneske. Det er ikke denne eller hiin af Sjælens Kræfter, men deres udeelte Forening til eet indre Brændpunct — et Arnested, hvor de søndrede Sjælsvirkksomheder stedse paany samle sig for at drage Livsnæring. Den aandelige Riigdom, som Mennesket besidder, bliver kun i Gemyttet hans umiddelbare Eiendom. Den evige Sandhed sammensmelter i det religiøse Gemyt ikke blot med det almindelige, det tænkende Jeg, men med det virkelige, det **enkelt** Jeg, og denne Forening gjør, at Mennesket føler sig hjemme i Sandheden, at Sandheden selv antager den individuelle Menneskenatur, gjør sig umiddelbart fornemmelig og følelig, ledsager Mennesket selv gennem Livets ubetydeligste Forhold, med eet Ord, at den ideligt **erfares**. Saa sandt som Christendommen først har fremkaldt den religiøse Personlighed, saa vist er ogsaa det religiøse Gemytsliv derved først blevet virkelig vakt. Christendommen indeholder den uendelige Forening ikke blot af det almeen Menneskelige, men af det individuel Menneskelige med det Guddommelige. At Gud er bleven et **enkelt Menneske** — i denne omfattende Sandhed er ogsaa indeholdt, hvad det religiøse Gemyt søger, det evige Liv; den uendelige Sandhed, Gud selv som en umiddelbar Erfaringsgjenstand. Skjøndt nu Gemyttet

er den dybe Grund i al christelig Bevidsthed, paa-
 staae vi dog, at det først vinder theologisk Betydning i
 den vesterlandske Kirkes Udvikling, fordi Ideen om For-
 løsningen, Tilegnelse af Kristus her først bliver epochegjø-
 rende. I Modsetning til Scholastiken, der splitter dette rige
 Indhold i en sønderlemmende Forstandsbetragtning, stræber
 Mystiken at bevare dets udeelte Livsfylde, og lægger sin
 Tilegnelse af Kristus for Dagen som en hjælelig Gjen-
 fremstilling og Gjenopleven af den Forening af Gud og
 Menneske, der anskues i Christi Historie. Ligesom Gud
 lod sig føde som Barn i en Krybbe i Østerland, saa-
 ledes fødes han nu paa ny i Vesterlandets eensomme
 Klostercelle. Først i den latinske Kirke bestemmes Mysti-
 kens Opgave som Christi Efterfølgelse. Ikke blot den
 store anthropologiske Interesse, der udgik fra Augustinus,
 virkede til at fremkalde denne Underlighed, men ogsaa
 Folkenes Natur=Siendommelighed og det romantiske Prin-
 cips Udvikling. I Vesterlandets Mystik er enhver Tanke,
 selv den meest abstracte, gemtlig, fordi den altid har
 Individualitetens Gjenfin. Om sorgen for det Menne-
 skelige spores selv der, hvor Tanken har forvildet sig i
 det guddommelige Væsens mest affidesliggende og een-
 somme Egne, og dens dristigste Pantheisme sees kun i
 sin rette Betydning, naar den sees i sit Udspring af det
 rige Gemt, der ikke blot taber, men ogsaa ideligt paa
 ny finder sig selv. Thi hvad enten Tanken farer op til
 Himlen, eller den nedscænker sig i Guddommens Afgrund,
 den finder dog omsider, at den guddommelige Natur ikke
 er alene, men at den menneskelige altid er hos den; og
 drager den ud i det guddommelige Væsens eensomme
 Orken, den finder her dog omsider Spor af Mennesket.
 Den græske Kirkes Mystik kjender kun Sjælens Udgang

af sig selv, men ikke dens Tilbagegang og Fordybelse i sit eget Indre.

Sætte vi nu det christelige Gemyt, i den her antydede Betydning som det fælleds Grundlag saavel for den romanske som for den germaniske Mystik, saa beroer paa den anden Side Forskjellen mellem begge atter paa Gemyttets forskjellige Udviklingsgrad, dets Jnderlighed og Dybde. Dette oplyses nærmere ved at betragte Forholdet til den samtidige Scholastik. Scholastiken er i mange Henseender at opfatte som en Tænkning uden Erfaring, en Begrebsvidenskab, der ikke staaer i Forbindelse med Livet og Virkeligheden. I Mod sætning til denne blot middelbare Erkjendelse søger det religiøse Gemyt en Erkjendelse ikke af Bøger eller menneskelige Kunst, men af Erfaring. Det vil ikke forholde sig til Sagen gennem noget fremmed Middel, men i sin Erfaring vil det have Sagen selv. Men har Gemyttet Sagen selv, da maa det ogsaa ville udfolde sig til **Tanke**, det maa ud af sin Erfaring ville udvikle den Idee, som Scholastiken forges vil gribe gennem Forstandens uendelige Slutningsrække. Og heri viser sig Forskjellen mellem den tydske Mystik og den romanske. I den romanske Mystik er Gemyttet behestet med en Skranke, som det ikke kan gjennebrude. Det er bundet til Forestillingens og Følelsens Former, men Tanken kommer ikke til Gjennembrud som **saadan**. Det er kun et religiøst Gemyt, men er ikke i samme Grad speculativt bevæget, og frembringer derfor heller ingen **selvstændig** Mystik; Gemyttet formaaer ikke at give sine Erfaringer det speculative Præg, det har ikke den behørigte Aandsdybde for at den rene Tanke kan opvælde deraf som et levende Bandspring. Derfor træder denne Mystik ikke blot i Opposition til Scholastiken, som i den

hellige Bernhards Kamp med Abælard, men da den dog har Trang til tænkende Betragtning og ikke formaaer af sit frie Indre at udfolde Tanken som sin *eigen*, maa den paa den anden Side atter forene sig med Scholastiken og derved hente sine Midler. Saaledes see vi det især hos Victorinerne og Bonaventura. Kun „Manden med de dybe Længsler“ er skiftet til Contemplation, Læring maa ikke være uden Salvelse, Speculation ikke uden Andagt, Grandforskning ikke uden Beundring, Erkjendelse ikke uden Kjærlighed, Intelligens ikke uden Ydmyghed, Studium ikke uden guddommelig Naade.*)” Disse fromme Affecters Scala løber jevnside med et fint scholastisk Raisonnement, istedetfor at i den rene Mystik Følelsen selv føder Tanken af sig uden at tage Skolen til Hjælp. Saaledes bliver det forklarligt, hvorledes Scholastik og Mystik kunde være forenede i det samme Individuum. Mystiken fremtræder da ikke med ubetinget Selvstændighed, den vil kun være en Gudfrygtighedsøvelse, der gjør Scholastiken opbyggelig og giver den en større Salvelse, men den vil ikke være Gæt og Alt. Foreningen af Scholastik og Mystik gaaer ud paa at frembringe en besindig Røgt af begge. Scholastikens Begrebsudviklinger skulle begrænses ved Mystikens Følelse og fremstilles fra en opbyggelig Side. Paa den anden Side skal den besindige Forstandsbetragtning ordne den mystiske Følelse og afværge alle pantheistiske Udbrud. Denne besindige Forening af Religion og Philosophie undgaaer vistnok den Ensidighed, den Bildfarelse, som udspringer af den rene Mystiks umiddelbare og gjærende Enhed af Religion og Speculation; men i speculativ Henseende staaer den un-

*) Bonaventuras *itinerarium mentis*, Indledning.

der denne, fordi den mangler den rene Tanke's Friskhed og Frihed. I det 15^{de} Aarhundrede har Gerson i sit Værk om den mystiske Theologie udkastet Grundtrækkene til en saadan forstandig, det vil sige ikke selvstændig Mystik: Dette Værk er karakteristisk for den romanske Mystik og karakteristisk for Gerson, som i alle Retninger søgte at udjevne Middelalderens forskjellige Modsatninger og vilde bringe en forstandig Ligevægt tilveie, uden dog at kunne frembringe nogen virkelig Forsoning, hverken i Livet eller i Tanken. Vi kunne kalde Mystikens anden Epoche den **forstandigt reflecterende**, besindig=practiske, hvorimod den første og tredje Epoche, (den græske og germaniske) er speculativ d. e. reen og selvstændig Mystik. Den practiske Mystik er sysselsat med Modsatningen mellem **Tro og Biden**, hvilket navnligt sees af Bernhards Kamp med Abælard, hvor han mod denne forsægter Kirketroen og bekæmper den menneskelige Tænkning, der uden Grefrygt vil trænge ind i Troens Helligdomme og i sin Baatrængenhed ikke kjender Maadehold. Denne Modsatning finder ikke Sted i den speculative Mystik. Dens Biden rækker ligesaalangt som dens Tro, og saalænge den troer „Noget“, tilfredsstilles den ogsaa ved en bestemt Biden. Hvor derimod dens Biden slipper, taber ogsaa Troen sig i det Uudsigelige. Den kjender kun Modsatningen mellem Mysticismus og Aabenbaring. Denne findes vel ogsaa i den practiske Mystik, men som oftest uden speculativ Pointe, og dens Pantheisme er overveiende kun i Følelsen, men ikke tilige i Tanken. Derfor kan denne Skikkelse af Mystikeren i mange Henseender sammenlignes med den protestantiske Pietisme. Sammenligningen maa iøvrigt ikke drives for vidt. Thi en Mystik som den hellige Bernhards og

hans Aandsbeslægtedes har deels ved Individualiteternes indre Storhed, deels ved Tidssalder og Omgivelser, en idealt Colorit, et sørmerisk romantisk Anstrøg, som den protestantiske Pietisme mangler. Naar Bernhard siger, at den rette Kjærlighed til Gud, ikke blot er den, der elsker ham, fordi han er Sjælperen i Nøden, ikke blot fordi det er godt at være i hans Nærhed, men den, i hvilken Mennesket elsker Gud reent for hans egen Skyld og kun elsker Sig Selv for Guds Skyld; naar han fra Taarernes Dal, hvor Sandseligheden hersker og Aandens Døie forvirres i Dunkelhed, længes efter en Betragtning, der seer Gud ikke blot igjennem Skabningen, men i hans eget uskabte Lys, som er Aandens rette Bolig; naar han taler om Dieblikke i dette jordiske Liv, hvor Skranferne mellem Her og Hisset gjennembrødes, og det forundes En og Anden iblandt os, i usigelig Kjærlighed at forenes med Gud, kun at elske Sig Selv i Gud og for Guds Skyld og ligesom i Flugten at see himmelske Synner: da er dette vistnok meget forskjelligt fra den nyere Pietisme. Dog udfolder han ikke den Tankkraft i Betragtningen, som de tyske Mystikere, medens han i practisk Henseende staaer høit over disse. Hans practiske Storhed viser sig deri, at han vil have al Betragtning og al Erkjendelse ordnet og bestemt efter den Kunst at leve, og fra Betragtningens Bjerg stedse paany fører tilbage til Korsets og Prøvelsernes Dal, til det virkende Liv, hvor Kjærligheden skal staae sin Prøve, og om hvilket han siger, at Betragtningen vel har en større Sødme, men at det virkende Liv er nyttigere og udkræver et større Mod. De rene Mystikere derimod bekjende med Areopagiten, at een Times Betragtning er langt mere værd end alle de gode Gjerninger, som hele den hellige

Christenhed virker i tusinde Aar. Deres Styrke i Betragtningen er deres Svaghed i Gjerningen. Thi skjøndt de selv udføre mange gode og christelige Gjerninger, dog er det virkende Liv dem mere eller mindre kun et nødvendigt Onde. Paa disse Mystikere kunne vi anvende Ordet af Gørres, at de ville bortslumre fra Verden for at opvaagne i Gud. Bortslumre ville disse stille Betragtere fra al dette Stykværk, fra al denne Forkrænlighed og Syndighed, fra al denne travle Uro; thi de have gjort et Indblik i den menneskelige Naturs Genhed mod den guddommelige, i Sjælens uskabte Lys og have seet, at et Menneske kan blive Eet med Gud i Erkjendelsen. *)

Den tydske Mystik er Occidentens Tilbagevendelse til Dionysius Areopagitas Speculation. Det christelige Gemyt har frigjort sig fra Modsatningen mellem Følelse og Tanke, og den fuldkomne Skuen af den guddommelige Ting, hvorefter den foregaaende Epoche kun har en from Længsel, stræber det for Alvor at fuldbyrde. **Den menneskelige Naturs Genhed med den guddommelige** er her bleven udtalt som ingensteds i Middelalderen. Deres Betragtning har Scholastiken bagved sig, hvis Kraft desuden allerede har begyndt at visne, men til fri philosophisk Videnskab formaaer den ikke at hæve sig, og denne Mellemtilstand gjør den til Mystik, gjærende Genhed af Religion og Philosophie, hvoraf den ovenfor skildrede Modsigelse udvifler sig. Men

*) Af de nederlandske Mystikere tilhører Thomas a Kempis den reent practiske Retning, Johan Wessel søger at forene Scholastik og Mystik, hvorimod Ruysbroeck hører til de selvstændige Mystikere.

skjøndt de Alle tragte efter den rene Bestuelse som det Bedste, dog fortoner Bestuelsen sig forskjelligt for de Forskjellige, forsaavidt som den er betinget ved Enhvers eiendommelige Gemytspræg og aandelige Naturbøgavelse. Meest nærmende sig til en reen Ubilledlighed og Overbilledlighed udtales den mystiske Wiisdom af Eckart, medens den hos Suso fremkommer som gennem en Minnesangers billedrige Betragtning. Henrik Suso med Tilnavnet Amandus, var en Discipel af Eckart, hvem han omtaler som sin høie, hellige Lærer *), af hvis Lærdom han havde øst en ædel Drif. Men medens Wiisdommen taler til den høie Mæster uden Billede og Lignelse, taler den til Discipelen i Lignelsers Mangfoldighed, efterdi han af Naturen var dannet til at høre og see paa Sangersnes Wiis. Vel veed han, at den evige Wiisdom kun kan sees formedelst en Nægtelse og en Afslæggelse af alle Billeder; dog seer han hende, høitsvævende i Skyernes Chor, lysende som Morgenstjernen, og skinnende som Solen, naar den frembryder af Mørket; hendes Krone var Evighed, hendes Klædebon Salighed, hendes Tale var Sødme og hendes Omfavnelse var et saligt Rok; hun var fjern og dog ganske nær, hun var i det Høie og dog i det Lave; da han meente at have en skøn Jomfru for sig, blev hun til en ung Mand med et ædelt, helteligt Udseende; og da han vilde tage hende som en sød Elskerinde viiste hun sig som en alvorlig Læremesterinde. Men hun sagde til ham i megen Godhed: min Søn giv mig dit Hjerte! **) Fra den Tid af holdt han ved med Kjærligheden og Betragt-

*) Suso p. 117.

**) Suso p. 8.

ningen og blev hvad han havde begjæret at blive, en Wiisdommens Tjener. Ikke saa billedrig som Suso og ikke saa ubilledlig og overbilledlig, ikke saa logisk og metaphysisk som Eckart, er Johan Tauler, men ved sit Gempts indre Ligevægt og Betragtningens stilrindende Strøm danner han en forbindende Midte mellem disse Tvende. Hos Forfatteren af „den tydske Theologie“, om hvilken Bog vi vide, at den i saa høi Grad opbyggede den unge Luther i Klosteret, tiltalende ham baade ved sine dybe, gudelige Tanker og sine kraftig eenfoldige Ord i Modersmaalet, og om hvilken han dengang sagde, at han næst efter Bibelen og Augustin ikke kjendte nogen Bog, der bedre havde sagt ham, hvad Gud, Menneske, Kristus og alle Ting ere, spores allerede Bestræbelsen efter at udforme Tanken til en Art af systematisk Grundrids, en sammenhængende Lære om det „Guldkomne“, der bliver, naar alt Andet affalder. Vi have betragtet den Nægtelsesernes Bei, baade Verdensbenægtelsens og Gudsbenægtelsens Bei, ad hvilken disse Aander søgte at trænge ind til det Ene; vi have fulgt dem til det navnløse Mysterium; men vi ville bedre forstaae dem, naar vi atter stige ned med dem i Aabenbaringens Kred, hvor de træde ud af den mystiske Nat og blive fjendelige Skikkelser. Den indre Modsigelse, i hvilken de ere indviklede, vil da bedre kunne udvikle sig for os.

II.

Aabenbaringen.

Skabelsen og Guds Menneskeblivelse.

„Guds Væsen kan ikke blive vort Væsen, men skal være vort Liv. Sønnen er udgaaet fra Faderen og er forbleven Et med Gud i Væsenet. Men i vor Skabelse have vi annammet et fremmed, et andet Væsen, der har sit Udspring fra det guddommelige Væsen. Vi skulle forenes med Gud i Beskuelse, men ikke umiddelbart i Væsenet.“ Vi have allerede forhen anført dette Udsagn af Eckart; paa et andet Sted, hvor han begejstret opløfter Sjælens Natur og dens Enhed med det guddommelige Væsen, ender han med at sige: Nu tør jeg ikke tillægge Sjælen Mere; thi tillægger jeg den Mere, da bliver den Gud.

Med dette og lignende allerede anførte Udsagn af Eckart hensættes vi i Aabenbaringens Kreds, hvor den grundige **Forstjel** mellem Gud og Menneske fremhæves, og de, der udelukkende betragte Eckart som Pantheist, overseer, at det ligesaameget hører ham til at leve og røres i den aabenbare Gud, som at begrave i den forborgne. Den christelige Erkjendelse kan i saadanne Udsagn kun gjenkjende sine egne dybeste Sandheder. Naar han siger, at det Ord: Sum, Jeg er, kan ingen Skabning, men kun Gud udsi om sig selv, fordi det tilkommer Skabningen at vidne om sig selv: Non sum, ligesom Johannes den Døber, da han blev spurgt, om han

var den Christus, med Ydmøghed svarede: Non sum, Jeg er ikke; naar han siger: hvad der i Gud er en Birken, skal i mig være en Lidelse, hvad der i Gud er en Tale, skal i mig være en Hørelse, hvad der i Gud er et Billede, skal i mig være en Beskuelse (fol. 293): da maa heri kun erkjendes et reent Udtryk for den **christelige** Verdensbenægtelse, som maa frakjende Mennesket den Selvstændighed og Væren i sig selv og af sig selv, der kun tilkommer Een nemlig Gud. Sjælen skal heeltigjennem være fuld af Gud, men den skal være som en Juldmaane, der faaer sit Lys fra Solen. Sjælen er et Guds Ord, men den er intet selvlydende, men et medlydende Ord. I Begyndelsen var det evige Ord, hvilket er Guds Son og selv Gud, og til dette Hovedord er Sjælen et Tillægsord, og da bliver den salig, hvor Gud selv er salig. *) Og at vi stedse maa være et Tillægsord til dette evige Ord, dertil beder han, at Faderen, Ordet, og den Hellig Aand selv ville hjælpe os (fol. 288). I Sjælens Ening med Gud drages den saaledes ind i Guddommens Væsen, at der kun synes at være eet Væsen, enddog der ere **tvende** Væsener **) (fol. 273.)

Disse rene Aabenbaringstanter vende ofte tilbage hos Eckarts Disciple især hos Suso og Tauler, og de tale ofte om, hvor nyttigt det er for et Menneske, der vil føre en gudelig Betragtning og et gudeligt Levnet, at

*) Gottes seligheyt leit an der ynwerts würckung der vernünfftigheyt, da das wort inn bleibend ist, da soll die sel seyn ein **benwort** und mitt gott würden ein werck in der inschwebenden bekannniß zu nemend ir seligheyt in dem selben da Gott selig ist fol. 288.

**) Das da nitt scheynet dann ein einiges wesen, wie wol doch zwey wesen da seynd.

vide god og fornuftig **Forskjel** paa Tingene. Hvad der er antydet hos Eckart, finder hos disse en videre Udførelse, og paa Grund af deres mere practiske Natur og større Deeltagelse for Kirkelivet fremtræder en bestemtere Aabenbaringsbevidsthed og en Auelse om Enheden af Mysteriet og Aabenbaringen, uden at Modsigelsen dog løses, fordi de ikke formaae at ophæve det mystiske Princip, men idelig paany slaae over i dette. Læren om den grundige Forskjel findes udførligt udviklet i Susos Bog om den evige Wiisdom, hvor Wiisdommen (Ideen) i en Samtale med sin Discipel Suso oplyser ham om Sandhedens Bei.

Dette mærkelige Skrift indeholder de samme almindelige mystiske Grundtræk, som vi ovenfor have skildret, Læren om det evige Intet, og at kun det Menneske finder sig som et saligt Væsen, som ikke hindres ved Forskjellen, og for hvem alle Ting ere blevne Eet. Forinden vi anføre dets Ytringer om den grundige Forskjel, ville vi først give en Prøve paa dets mystiske Character, som tillige indeholder en interessant Forbindelse af det Mystiske og det Logiske, der erindrer om Eckart. Discipelen, som endnu hænger ved de sandkelige Billeder, kan ikke hæve sig til det mystiske Væsensskue, hvortil Wiisdommen opfordrer ham, thi, siger han, jeg seer dog Bjerg og Dal, Luft og Vand og allehaande Creature, hvorledes kan der da siges, at Alt er Eet? Da svarer Wiisdommen: Uden et Menneske lærer at fatte to Contraria, det er to modsatte Ting, i Eet, kan der ikke tales med ham om aandelige Ting, men kan han fatte dette, da er han allerede paa Halvveien til Saligheden. Derfor formaner Discipelen til at sammensatte det Ufødte og det Tilblevne, det Evige og det Timelige, (det Uendelige og

det Endelige) i Eet. Evige Viisdom, udraaber Discipelen, at sætte to Contraria i Eet, strider jo i alle Maader mod den Kunst Logica! Viisdommen irettesætter ham, fordi han kun taler efter menneskelige Sandser og tænker, at det med disse Ting forholder sig, som naar der siges, at to Personer ikke kunne være paa eet og det selv samme Sted, eller at den ene Bei gaaer til Høire, den anden til Venstre, men at disse Ting maae forståes efter det, som overgaaer alle Sandser *). Vil Du derfor erkjende Sandheden, maa Du give Slip paa Din naturlige Erfjendelse, og blive sandsesløs, thi Sandheden er over al Sands. Denne logiske Samtale frembringer nu et reent mystisk Resultat hos Discipelen; thi der berettes, at der efter den Tid foregik en saadan Forandring med ham, at han ofte i ti Uger, stundom i kortere, stundom i længere Tid, baade i Folks Paasyn, men ogsaa naar Ingen saae derpaa, blev saa kraftigt bortrykket fra alle sine Sandser, at alle Ting bleve til Eet for ham, og han kun saae Eet uden al Mangfoldighed (Pag. 300). Men som her læres den mystiske Eenhed, hvor Bevidstheden taber sin Gjenstand, saaledes læres paa andre Steder Aabenbaringens Eenhed i en god og grundig Forstjel. Thi Viisdommen lærer, at forsaavidt som Creaturene fra Evighed af have været i Gud, ere de det samme ene guddommelige Liv og Væsen og et eneste Ene, men efter deres **Udgang** fra Gud have de faaet deres

*) Ich und Du bekommen einander nicht auf einem Zweige oder auf einem Plage; du gehst einen Weg, und ich einen andern. Deine Fragen gehen aus menschlichen Sinnen, und ich antworte aus den Sinnen, die da sind über alles menschliche Gemerk.

særskilte Væsen i en særskilt Form. *) I denne deres Udgang fra Gud blive de først Creature og maae aflægge Vidnesbyrd om deres almægtige Skaber; og Formen giver enhver af dem sit særskilte Væsen og sin selvstændige Rørelse, hvormed de baade adskilles fra Gud og fra sig selv indbyrdes. Betragtes nu Creaturene efter deres evige Væsen i Gud, da ere de ikke creaturlige, men eet og det samme guddommelige Liv og Væsen; men enhvers Creaturlighed er dog ædlere og nyttigere for den, end at den fra Ewigheid har været i Gud. Thi i dette almindelige Væsen, hvor Alt er Eet, er Mennesket ikke forskjelligt fra Stenen. Men betragtet efter sit formede Væsen er Mennesket det Ypperste af alle Skabninger (Pag. 291—292).

Denne Aabenbaringsbevidsthed hos de christelige Mystikere frembyder især af den udtrykkelige Polemik, de paa flere Steder føre mod Pantheismen, hvor man aabenbart sporer Hensynet til pantheistiske Secter (den frie Aands Brødre), og de practiske Bildfarelser, hvori disse styrtede sig. Bestandigt sættes Pantheismens Grundfeil deri, at den ophæver den grundige Forskjel, og derved sammenblander Gud og Skabning, Christus og Menneske. De overvinde Pantheismen i enkelte seierrige Trefninger, men da de i deres mystiske Natur høre Pantheismens Princip, vaagner dette paany, og uden selv at vide af det give de sig atter i det forskjelsløse Væsens Bold. Men hvilke skarpe og sindrige Tanker, de have havt om

*) Nach dem **Ausschlag**, da sie ihr eigen Wesen nehmen, da hat ein jegliches sein besonder Wesen ausgeschiedentlich mit seiner eigenen Form, die ihm natürlich Wesen giebt. Denn Form giebt gesondert Wesen und geschieden, beide von dem göttlichen Wesen und von allen andern.

Pantheismen, og hvorledes de i aandelige Syner have kæmpet mod den, for ikke at lade sig Aabenbaringens dyrebare Aenodie fratage, derpaa ville vi anføre nogle Exempler. Det Mærkeligste findes hos Suso.

Der berettes nemlig, at da Biisdommens Discipel éngang paa en klar Sommerdag sad hensjunken i stille Betragtning, da mødte der ham i hans Gemyts Dybheder et fornuftigt Billede, som var saare subtilt i Ord, men uøvet i Gjerninger, og som havde et hoffærdigt og pralende Ildseende. Discipelen betragtede det og spurgde: Hvorfra er Du?

Det svarede: Jeg er ingenstedsfra.

Hvad er Du da?

Jeg er ikke.

Hvad vil Du?

Jeg vil ikke.

Det var Sært. Siig mig da, hvad hedder Du?

Det svarede: Jeg hedder det navnløse Bilde.

Vel maa Du hedde det Bilde, thi dine Ord og Svar ere meget vilde. Lad da høre, hvad stiler Du hen paa, hvad er dit Maal?

Det svarede: en reen og fuldkommen Frihed!

Paa Disciplenes nærmere Spørgsmaal forklarer det Bilde, ganske i Overeensstemmelse med de practiske Grundsatninger, der tillægges den frie Aands Brødre, hvori den fuldkomne Frihed bestaaer. Den rene Frihed er en saadan, i hvilken Mennesket lever efter sin indre Drift og sit eget Tykke uden Skranke og Grændse (sonder Andersheit), en Frihed, der ikke tager Hensyn til nogen Ting, men som foragter alle Forstjelle og sætter sig ud over dem. Thi naar Mennesket er gaaet tilgrunde i sit evige Intet, er han fuldkommen og veed ikke af Forstjæl at

fige, men seer kun paa Grunden, hvor Alt er Eet. Herpaa svarer Discipelen, at Alt vel er Eet i Grunden, men at Tingene ikke blot skal tages i Grunden, men ogsaa efter hvad de ere i sig selv udenfor Grunden. Eet er det at være skilt fra Grunden og det ene Væsen, et Andet at være forskjellig derfra. Der gives Intet, som er **skilt** fra det ene Væsen, men vel er Alt forskjelligt derfra. *) Saaledes bestaaer ogsaa Forskjellen i den sande Frihed, thi den sande Frihed er en velordnet Frihed, men hvor der er Orden der er ogsaa Forskjel, og den uordentlige Frihed, der sætter sig ud over Forskjellen, er ikke forskjellig fra Synden og det Onde. Middelpunctet i det Vildes Frihedslære er naturligviis den pantheistiske Eenhed af Gud og Menneske, og for at kunne fastholde denne mod Discipelens Indvendinger beraaber det sig paa, at Christus ifølge sin Natur er Guds eenbaarne Søn. Hvad der nu er givet Christus, er ogsaa givet Mennesket, og ligesom Christus ei behøvede at gjenfødes, saaledes trænger Mennesket heller ikke til Gjenfødelse, men er umiddelbart Eet med Gud og virker det Samme, hvad Christus virker. Ogsaa heri erkjender Discipelen den vilde, uordentlige Fornuft, der vel har megen Liighed med det sande Lys, men dog er falsk, fordi den her ikke skjelner mellem Natur og Naade. Thi hvad Christus er af Naturen, det kan Mennesket først blive ved Naaden. Ved saadanne grundige Svar nødes det vilde

*) Also versteh ich, daß in der Wahrheit nichts ist, das Geschiedenheit haben möge von dem einfältigen Wesen, weil es allen Wesen Wesen giebt; wohl aber Unterschiedenheit, also, daß das göttliche Wesen nicht ist des Steines Wesen, noch des Steines Wesen das göttliche Wesen, noch keine Kreatur der andern. Pag. 312.

Syn til at vige. Dig og dine Lige, siger Discipelen til det ved dets Bortgang, fattes det allermest paa Kundskab om den rette fornuftige Forskjel, uden hvilken man ikke kan komme til et saligt Liv. (Pag. 310 f.)

Paa et andet Sted omtaler Suso, at Mennesket, naar han med Glæde har begyndt at opsvinge sig over Tid og Rum, kommer til et Punct, der aandelig talt kan lignedes ved et dybt Hav, hvori Mange drukne. Thi naar et Menneskes Dine begynde at oplades, og naar han har gjort et Blif ind i Evighedens nærværende Nu, og den skabte Fornuft begynder at mærke den uskabte Fornuft baade i sig selv og i alle Ting: da finder Mennesket, at han tilforn var fjern fra Gud, ja uden Gud, uvidende og blind. Og han angriber nu Sagen med alt for stor Hestighed og Utidighed og mener, at han allerede har grebet det. I sin Glæde tyffes han sig at være fuld af Gud, og at der er Intet, som ikke er Gud, og at Gud og alle Ting ere et eneste Ene. Hans Gemyt bliver som en gjærende Most, der endnu ikke har flaret sig, men hvor Alt bruser vildt mellem hverandre. Et saadant Menneske ændser hverken Himmel eller Helvede, hverken Djævel eller Engel, men vil ikke vide af Andet end Gud. Ja selv Christi lidende Menneskehed foragter han, men søger aleneste Gud deri. Saadanne Mennesker ere ligesom Bier, naar de førstegang komme ud af Ruben i den frie Lust, da sværme de vildt og uordentligt omkring og vide hverken ud eller ind. Nogle af dem flyve da vildt og blive fortabte, men andre vende omfjeder ordentligt tilbage til Ruben. (Pag. 139).

Ogsaa den tydske Theologie taler om et falskt Lys, der lyver Ligheden med det guddommelige, men hvis Falskhed bestaaer deri, at det vil være Gud, enddog det

kun er Natur. Og da Gud er over alle Ting, fri, ubæ-
vægelig, som ikke trænger til Noget, og efterdi Gud er
over Lov og Samvittighed, og Alt, hvad han gjør, er
velgjort, saa siger det falske Lys: See saaledes vil jeg
ogsaa være! Jo mere Lighed med Gud desto bedre, der-
for vil jeg være Gud liig og selv være Gud. Og det
tilegner sig nu Alt, hvad der tilkommer Gud, ikke saa-
meget hvad der tilkommer ham efter hans menneskelige
Natur, eller forsaavidt som han er i et fromt Menneske,
men forsaavidt som han er Gud fra Evighed. Derfor
kræver det, at alle Skabninger skulle være det underda-
nige, og det vil ikke vide af Kors eller Lidelse, ja det
vil svinge sig op over vor Herres Christi jordiske Liv og
være overjordisk og overnaturligt, saaledes som Christus
var efter Opstandelsen, og hvad deslige falske og svær-
meriske Lærdomme mere gaar ud paa. (38 Cap.)

De samme Bildfarelser bestrides af Tauler. Han
taler om „die falschen, gottschauenden Menschen,“ der
skildre Friheden saaledes, at Aanden maa gaar tilgrunde
efter sit skabte Væsen og blive til et reent Intet. Men
var dette mueligt, siger han, da kunde Mennesket hverken
være hellig eller salig, ikke mere end en Steen eller et
Stykke Træ kan være det. Uden vor egen Kjærlighed
og Erkjendelse kunne vi ikke blive salige, men Gud er
og bliver salig, som han var fra Evighed, og dette hjæl-
per os kun lidet til vor Bedring, naar vi ikke elske ham.
Skjøndt de falske Aander, der stile hen paa en saadan
Frihed, ere saa subtile, at man ikke kan overvinde dem,
er deres Frihed dog kun et Blandværk, og de selv ere
ikke ulige de fordømte Aander. Thi disse have hverken
Lyst eller Kjærlighed eller Erkjendelse, hverken Andagt
eller Tak og Priis, men ere evigt fordømte. (Pr., 1 B. 293).

Var det nu nok i Almindelighed at erkjende Grundfeilen i et System for dermed ogsaa virkeligt at have overvundet det i Tænkningens hele Anvendelse og Gjen-nemførelse, da vilde ogsaa den christelige Mystik være aldeles reen for Pantheisme, eller med andre Ord den vilde ikke være Mystik længere. Men Kampen mod Pantheismen er her mere en Kamp mod en udbortes end mod en indvortes Fjende. Pantheismen bekæmpes, forsaavidt som den fremstiller sig **udenfor** det mystiske Jeg, og dens afstrækkende Consequenser havees for Die, men i Mystikerens egen Aand er dens hemmelige Rod ikke oprykket. Det er et Phænomen, der gjentager sig alle Egne af Menneskets aandelige Erkjendelse, at et ensidigt Princip kan bestrides med de skarpeste og heldigste Vaaben, ja paa Liv og Død, saalænge som det viser sig som en Gjenstand udenfor os, hvis hele Skyggeside tydeligt lægger sig for Dagen. Men i vor indre Tankeverden hengive vi os ikke sjældent til dets usynlige Inspirationer, trykke ved den Tanke, at vi jo have bekæmpet dets Vil-lede udenfor os, og denne ubevidste Modsigelse, der saa let indsniger sig, selv i den rene videnskabelige Bevidsthed, er for Mystiken ikke noget Tilfældigt, som den er det for Videnskaben, men en nødvendig Folge af dens egen Natur.

Fra dette Synspunct maa man ogsaa bedømme den Strid, der efter Ruybroock's Død blev ført om hans Læres Reenhed. Af hans Skrift om den aandelige Bryllupsflædning anfører den parisiske Kantøler Gerson en Deel aabenbart pantheistiske Steder, paa Grund af hvilke han sigter ham for Kætteri. Ruybroock's Apologet Johan von Schönhofen sætter herimod en Række af Steder, der indeholde en aabenbar Gjendrivelse af de

forrige. Mystiken har ligesom to Hanke, hvori den kan gribes. Ruybroock fører selv paa mange Steder en heftig Polemik mod Pantheismen. Han taler om Kjættene, der sige: „da jeg stod i min evige Grund, da havde jeg ingen Gud, men hvad jeg vilde, det var jeg, og hvad jeg var, det vilde jeg. Jeg haaber ikke, elsker ikke, troer ikke; jeg beder og tilbeder ikke, thi jeg giver Gud intet Fortrin fremfor mig. Der er ingen Forskjel af Personer i Gud, hverken Fader, Søn eller Hellig Aand. Der er kun een Gud, og med ham er jeg Gæt, det samme Gne, som han selv er; med ham har jeg skabt alle Ting, uden mig er han Intet.“ *) Da flere af disse Sætninger, som Ruybroock her tillægger kjætterske Secter næsten ordlydende findes hos Eckart, kunde det synes som om Eckart og Ruybroock vare grundforskjellige, og at Eckart dog i Grunden har tilhørt de frie Brødres Sect, hvorimod Ruybroock har været ægte kirkelig. Men vi have ovenfor anført Steder af Eckart, der indeholde det Modsatte af disse Kjætterier, og altsaa seet, at Eckart selv adskiller sin Lære fra sin Pantheisme. Paa den anden Side er det let af Ruybroock at anføre Steder, der lære, at den menneskelige Personlighed saaledes taber sig i det guddommelige Væsens Afgrund, at den ikke mere kan findes, fordi der i denne Afgrund hverken er Begyndelse eller Ende, hverken Bei eller Sti, og at Sjælen efter sin uskabte Væren selv er Gæt med denne guddommelige Afgrund. Og netop derfor er Ruybroock af Gerson bleven mistænkt for at henhøre til den frie Aands Sect.

Vi gaae nu videre i Betragtningen af Mystikens

*) Jfr. Engelhardt. Johannes Ruybroock Pag. 226.

Aabenbaringsbevidsthed. Idet vi vende os til Opfattelsen af de christelige Troeslærdomme, finde vi et høiere Erkjendelsestrin indledet ved Mystiken. Dette Fremstridt og Vendepunct i Dogmets Udvikling lader sig ifølge det allerede Udviklede betegne saaledes, at en indvortes Opfattelse, en Tragten efter at paavise dets Rod i Menneskets egen Bevidsthed, her med ny Kraft gjør sig gjældende i Modsætning til Scholastiken, for hvilken Dogmet saa ofte kun staaer som en udenfra kommende Overlevering, en blot Historie. Den Tanke om Guds evige og indre Allestedsnærværelse i Skabningen, der i dens Adskillelse fra Aabenbaringen førte til Pantheisme, maatte i Aabenbaringskredsen føre til en Beskuelse, i hvilken Spirerne ere givne til en dybere, inderligere Opfattelse af Guds **Personlighed** som den, der i sig indeslutter Menneskets.

Betragte vi saaledes Aabenbaringens første Hovedlærdom, Skabelseslæren, og spørg vi om Skabelsens Grund og dens Hvorfor, da er det den kirkelige Bevidstheds almindelige Svar, at det ikke er nogen blind Nødvendighed, men kun Guds frie Kjærlighed og Godhed, der har frembragt Verden, og at Mennesket, som den fornuftige Skabning, er denne Kjærligheds egentlige Gjenstand og Skabelsens sidste Formaal. Denne Tanke om Mennesket som Alskabningens Middelpunct og Guds uendelige Formaal bliver ogsaa Middelpunctet i den mystiske Theologies Skabelseslære, som en naturlig Folge af det Inderlighedens Princip, der hører til Mystikens Charakter. Den Personalisme, der er givet ved Kjærlighedsforholdet, udtales i kraftige Træk. Kjærligheden sættes baade som Skaberens og som Skabningens Livselement. Mennesket vinder kun sand Personlighed, idet

han af Kjærlighed sætter sit Liv til for at vinde det, og det hellige Kjærlighedsliv betragtes tillige som en fortsat Tilintetgjørelse og Forbrænding af det Stofagtige, det Mørke og Egoistiske i den menneskelige Natur. Men naar Mystiken saaledes overeensstemmende med de sædvanlige Forestillinger lærer, at Verden opholdes og frembringes ved Guds Godhed og Kjærlighed, saa stiller den sig dog i Maaden, hvorpaa den gjør det, i en Mod sætning til disse, thi for Mystiken er Skabelsen og det derved satte Forhold mellem Gud og Skabning ikke blot til for Menneskets Skyld, men ligesaameget for Guds egen Skyld, uadskilleligt fra selve den guddommelige Livsbevægelse; og ligesaa lidt som Mennesket kan undvære Gud, ligesaa lidt kan Gud undvære Mennesket. Saalænge som Personlighedens og Kjærlighedens Idee her alvorligt fastholdes, hører dette Punct netop til dem, ved hvilke Mystiken baner Vej for en christelig Speculation. De, der anklage den for Pantheisme, maae søge denne andensteds, men ikke her. Thi er Godheden ikke blot en udvortes, tilfældig Bestemmelse for Gud, men hans egen Væren, og er det fremdeles Godhedens og Kjærlighedens Begreb, at meddele sig Selv til det, som er et Andet end den selv, da kan Gud heller ikke være uden Verden, og det er da ikke nødvendigt en pantheistisk, men ligesaameget en christelig Sætning, naar der siges: uden Verden er Gud ikke Gud. Tages Kjærligheden og Godheden saaledes som det guddommelige Væsens egen nødvendige Livsbevægelse, da maae disse fyldige Bestemmelser føres tilbage til et mere almindeligt Udtryk, der bestemtere betegner denne nødvendige Bevægelse i Guddommen, nemlig Begrebet **Aabenbaring**, og i Begrebet om Guds Aabenbaring finder den mystiske Theologie

den egentlige Grund til Skabelsen. Verden er kun til, for at Gud kan blive aabenbar. Mæst nærmende sig til videnskabelige Bestemmelser findes dette udført i den tyske Theologie. Hvor Sandheden virker og vil, der er al dens Villie og Gjerning ikke for nogen anden Sags Skyld, end derfor at Sandheden kan blive aabenbar og erkjendt. (24 Cap.). Men det Gne og Bedste kan ikke blive aabenbart uden i sin Modsatning, hvoraf det kan erkjendes. (Das Gne und Beste hat müssen einen Gegenwurf haben, daraus dasselbe, so viel möglich, erkannt wurde). Og deri bestaaer Creaturenes Væsen, at Gud deraf skal blive aabenbar og erkjendes. (Deutsche Theol. Etliche Hauptreden und Sprüche.) Den evige Villie er oprindelig og væsentlig i Gud uden al Gjerning og Virkelighed. Men da det er Villiens Væsen at ville og at virke Noget, og dette ikke kan skee uden Creatur, saa vil og virker Gud, **hvad** han vil, i og med Creaturene. (Cap. 44). Heri finder Forfatteren Svaret paa det Spørgsmaal, hvorfor Gud har skabt den frie Villie, at nemlig den uskabte Villie deri skal aabenbares. Det Gne kan kun blive aabenbart i det Mangfoldige, det Uendelige i det Endelige. Dette Aabenbaringsbegreb kan være pantheistisk, og det er ganske i sin Orden at vi finde Steder, der udsige, at Gud først i det menneskelige Jeg kommer til virkelig Tanke og Villie. Ligesom Fichte fraskrev Gud Selvbevidsthed, fordi Selvbevidsthed indeholder Modsatning og Endelighed, hvilket han ikke kunde forene med det guddommelige Væsen i og for sig selv, og som det var en ligefrem Følge af hans Lære, at naar der skulde tales om en guddommelig Selvbevidsthed, denne da kun kunde findes i det menneskelige Jeg, hvor det evige Væsen var traadt ind i endelige Former, i menne-

stelige Forestillingers og Følelser's Indskrænkning: saaledes er det den samme Tanke, som ligger til Grund for de herhenhørende pantheistiske Steder hos Mystikerne. Forfatteren af den tydske Theologie forelægger sig saaledes det Spørgsmaal, om der kan tillægges Gud Affecter, som Sorg, Lidelse, Misshag, Bedrøvelse o. s. v. Nu maa man mærke: forsaavidt som Gud er Gud, kan der hverken komme Lidelse eller Bedrøvelse i ham, og dog sørger Gud over Menneskenes Synd. Da dette nu ikke kan skee i Gud uden Skabning, saa maa det skee, forsaavidt som Gud er Menneske, det er, i **et gudsforvandlet Menneske** (in einem vergotteten Menschen). See der sørger Gud over Synden, og Synden voldte ham saa stor Bedrøvelse, at Gud selv gjerne vil pine og døe legemligt for at borttage Menneskenes Synd. Af denne Sorg over Synden kom ogsaa Christi hemmelige Lidelse, om hvilken Ingen veed uden Christus selv. Det er i Sandhed Gud, der sørger, og Sorg over Synden er Guds Egenkab, thi den hører ikke Mennesket til og Mennesket formaaer det ikke af sig selv. (Cap. 35). Vi gaae her ikke ind paa en nærmere Fortolkning af dette Sted; dets begrændsede Gyldighed i Christendommen, navnlig i Læren om Christus, vil forresten ingen christelig Tænkning kunne nægte.

Paa andre Steder træder den christelige Aabenbaringsstanke bestemtere ud. Det hører Gud til, at han oplader sig selv, erkjender og elsker sig selv, aabenbarer sig for sig selv, **og denne Aabenbaring og Erkjendelse er endnu i Gud selv uden Skabning.** *)

*) Gott als Gott gehört zu, daß er sich selbst eröffne, bekenne und liebe, und sich selbst ihm selber offenbare, und dieß noch

I denne Aabenbaring opstaaer den personlige Forstjæl (Personernes Forstjæl i Treenigheden). Men denne Aabenbaring er kun som et Væsen og ikke som en virkelig Gjerning. Men hvad der i Gud er oprindeligt og væsentligt, det vil Gud have udført og udøvet, at det kan blive formet og virkelig. Det er kun dertil, at det skal udvirkes og formes, og da dette ikke kan skee uden Skabning, saa skal og maa Skabningen være. Ja skulde der ingen Formelse eller Virksomhed eller desligeste være, hvad skulde da selve Gud til, eller hvad var han? Her ved maa man blive staaende. (Cap. 29).

Dette Blik indeholder paa eensgang Adskillelsen mellem Guds indre Selvaabenbaring og hans ydre Aabenbaring i Verden, (manifestatio ad intra og ad extra), men tillige den sidste Uadskillelighed fra den første. Gud bliver først fuldkomment opladt for sig selv formedelst Verden som Guds Modsatning, i hvilken han finder Sig Selv. Skal dette være mueligt, maa der i Verden findes et Punct, der uagtet sin skabte Modsatning kan være Et med Gud, paa det at Gud, der i alle Ting er Sig Selv det sidste Formaal, ogsaa virkelig kan finde Sig, anskue Sig, vide Sig, elske og have Sig i det Andet. Dette uendelige Brændpunct for Guds Aabenbaring i Verden, er efter Mystikernes eenstemmige Lære **Sjælen**. De, der rettelig ville betænke Sjælens Væsen, skulle, som Eckart siger, paa nogle Puncter ikke vide at sætte Forstjæl mellem den og Gud. Den er det Punct, hvor det Skabte og det Uskabte bliver Et, hvor-

alles in Gott und noch Alles als ein Wesen und nicht als ein Würken, dieweil es ohne Creatur ist, und in dieser Offenbarung wird der persönliche Unterscheid (oder der Unterscheid der Personen).

igjennem den endelige Verden, der kun er et Stykkeværk, atter kan vende tilbage til sin Udsprings Kilde. Det hele Universum kan ikke rumme Gud, kun i Sjælen kan Gud være Gud. Der gives ingen Skabning, der har et saa vidt Begreb, hvori Gud saa fuldkomment kan indfatte sit hele Væsen, som i Sjælen. (Tauler Br. 1, 97.) Grunden til denne Herlighed ligger i Selvbevidsthedens og Frihedens Natur, i **Tænkningen**, der er Sjælens Substans. Ved Erkjendelsen deelagtiggjøres Sjælen i Guds Natur. Thi Guds Erkjendelse, i hvilken ogsaa Mennesket erkjender, er hans Substans og Væsen. Naar da Guds Erkjendelse bliver min Erkjendelse, saa følger deraf, at hans Substans ogsaa bliver min Substans, og naar hans Substans er min Substans, da er jeg Guds Søn. (Eckart fol. 315 *). Mennesket skal kun selv vide og ville sin Herlighed for ogsaa at besidde den, og denne Viden og Villen er selv Herligheden eller dog dens egentlige Livspunct. Gud er Mennesket meget nærmere, siger Tauler, end Mennesket er sig selv. Men dersom jeg var en Konge og vidste det ikke, da var jeg ingen Konge. Saaledes bestaaer al vor Salighed deri, at vi vide og kjende det høieste Gode i Himlen og paa Jorden, hvilket er Gud selv. Gud er ogsaa nærværende i Stene, Træer og andre Creature, men de vide det ikke. Vidste de det, vilde de være ligesaa salige som Menne-

*) Gott macht uns sich selber bekennende, und sein Wesen ist sein bekennen, und es ist dasselb, das er mich macht bekennen, und das ich bekenn, und darum ist sein bekennen mein. Und wann dann sein kennen mein ist, und wann sein substanz sein bekennen ist und sein Natur und sein wesen, und daruß volget, das wesen sein Substanz mein ist, und wenn dann sein substanz und wesen und natur mein ist, so bin ich der kun gottes.

skene og Englene. I Aabenbaringen har Gud et saligt Spil med Sjælen, i hvilket den ædlestes Spise beredes for den i Erkjendelsen. Thi jo mere Gud aabenbarer sig for den, desto mere hungrer den efter Gud, og jo mere den hungrer, desto mere begjærer Gud at fylde den tomme Grund. Her er en uendelig Cirkel, i hvilken Erkjendelsen hungrer i sin Fylde og fyldes i sin Hunger. (Medulla animæ Kap. 12).

Denne uendelige Gjenspeiling, i hvilken Gud speiler sig i Sjælen og Sjælen i Gud, er baade Guds og Skabningens Liv. Gud oplader sig til at frembringe sin egen Modsatning, men Skabningernes Udgang fra Gud er kun for Indgangens Skyld, Modsatningen er kun for Enhedens Skyld; og som Aabenbaringen fra een Side betragtet er Skabelse, forsaavidt som Gud nemlig sætter det fra ham selv Forskjellige, saaledes er den fra en anden Side betragtet Forsoning, forsaavidt som Forskjellen opløses i Enhed, og Sjælen, i Erkjendelsen og Kjærligheden fører den skabte Endelighed tilbage til Fuldkommenheden i Gud. Skabelsen og Forsoningen kan altsaa ogsaa i Mystiken betragtes som den guddommelige Kjærligheds Spil med sig selv, en Sætning, der heller ikke **behøver** at være pantheistisk. Thi, som Mystiken ofte gjentager, „Gud elsker sig ikke som Gud, han elsker sig som **det høieste Gode**,“ det er at sige, Gud elsker sig kun igjennem et Andet, til hvilket han meddeler sin Fylde, Gud elsker sig kun i sit Rige, vil kun sig Selv og sin egen Tilværelse, forsaavidt som han ogsaa vil Verdens eller bestemte Sjælenes salige Tilværelse.

I aabenbar Modsigelse med sin Lære om Gud som det navnløse og forskjelsløse One sætter Mystiken saaledes et nødvendigt Modsatningsforhold i Gud selv og betrag-

ter Guds Personlighed som bedre, end det stille forborgne Væsen. Med Nødvendighed kommer den herved til **Treenighedslæren**. Thi det er den samme Tanke om den nødvendige Modsætning i Guds eget Væsen, som Betingelse for Guds Personlighed, der ogsaa nøder til at bestemme den guddommelige Personlighed som treenig **i sig selv**, ligesom omvendt den kirkelige Treenighedslære kun kan tænkes fornuftigt, naar den opfattes som en Lære om de forskjellige Momenter i den guddommelige Selvbevidsthed, i den **indre** Aabenbaringsbevægelse, gennem hvilken Gud evigt anskuer sig Selv. Spørgsmaalet om, hvorvidt den christelige Gudsidee kommer til sin Ret i Mystikernes Treenighedslære, berøer paa den nærmere Bestemmelse af Forholdet mellem Guds Søn og Verden, et Punct, paa hvis Bestemmelse enhver Treenighedslæres **christelige** Charakter berøer.

Bliver man nemlig staaende ved den ovenfor skildrede Betragtning og bestemmer den Modsætning, i hvilken Gud bliver sig aabenbar, umiddelbart som Verden, tager man saaledes Verden eller Mennesket som Sønnen, da strider dette mod den sunde Lærdom, der til alle Tider har skjælnet skarpt mellem Sønnen som Faderens uskabte Modsætning, og Verden, som den skabte Modsætning. Det indlyser lettelig, at den Modsætning, i hvilken Gud fuldkomment bliver sig aabenbar, ikke kan være Naturen, der ifølge sit Begreb er ifleguddommelig, fordi den er **bevidstløs**, og i hvilken Gud forgjæves vilde søge sit andet **Selv**, sit andet Jeg. Det kan da vel synes at maatte være de skabte Aanders Verden, Sjælens Rige, hvor Gud kan vides og villes, og hvor det saaledes synes, at Gud fra utallige Puncter kan tilbagestraales i sig. Men skal de skabte Aanders Verden **umiddelbart**

bestemmes som Sønnen, da kommer Gud dog til at mangle det fuldkomne Speil, der udtrykker hans eget Væsens Billede. Thi enhver af de skabte Vænder kan kun paa indskrænket, paa ufuldstændig Maade gjengive Guds Herlighed; og om vi end sammenfatte den hele Mangfoldighed af skabte Speile, det bliver dog kun et Styk-værk; thi forgjæves søge vi selv blandt de fromme, de gudforenede Skabninger en eneste, der i Sandhed kan kaldes Guds Herligheds Afglands, hans Væsens udtrykte Billede. Kun naar Gud kan speile sig i **Sønnens** **uskabte** Die, har han virkelig fundet sin Selvaabenbaring, sit andet Selv, sit andet Jeg, ligesom han ogsaa i Menneskesjælen som det skabte Guds-billede kun speiler **Sig**, naar han i denne finder det uskabte Guds-billede, nemlig Sønnen, der selv er Gud, og ligesom er Sjælen i alle Sjæle, Livet og Lyset i Skabningernes Dunkelhed. Er derfor Verdens og Sjælenes Tilværelse end nødvendig til Guds Aabenbaring, saa er dette dog ikke nogen **umiddelbar** Nødvendighed, men kun en middelbar, en betinget. Eller med andre Ord: Verden kan ikke tænkes som den **første** Modsatning i Gud. Verden kan kun tænkes som Sønnens Modsatning, der viser tilbage til ham som til sin Forudsætning. Kun igjennem sin Søn staaer Gud i Forhold til Verden, ligesom han ogsaa kun elsker den menneskelige Sjæl i den Kjærlighed, i hvilken han elsker sin Søn.

Men idet Verdens Tilværelse saaledes er formedelst Sønnen, maa paa den anden Side Sønnens Aabenbaring erkjendes at være formedelst Verden, og hiin Betragtning, der lærer, at uden Verden er Gud ikke Gud, maa faae sin begrænsede Gyldighed. Skabelsen og Sønnens Menneskeblivelse kunne ikke falde udenfor den treenige Livsbevægelse, saavist som Guds ydre Aaben-

baring og den indre fun ere Sider i det samme Begreb. Den Sætning: uden Verden er Gud ikke Gud, vil da sige, at uden Verden vilde Modsatningsforholdet mellem Faderen og Sønnen ikke komme til fuld Aabenbarelse. Skal denne Modsatning fuldstændigt aabenbares, da maa Sønnen i sin Væsenseenhed med Faderen tillige udtrykke en Væsenforskjellighed fra ham, det er at sige, han maa i sin guddommelige Natur optage en anden Natur, nemlig en skabt Verdens, hvis Princip han bliver, og som derfor hører ham til, er hans egen. Han maa paa eengang have en mod Faderen og en mod Verden henvendt Side, maa ikke blot være den Faderens Genbaarne, men ogsaa den Allskabningens Førstefødte, maa ikke være Gud Faders Hjerte, men ogsaa det evige Verdenshjerte, den personlige Verdenssjæl, Allskabningens inderste Selv, dens Grundbevæger, dens Midler. Først da aabenbares han fuldelig som det sande, personlige Andet-Jeg, hvilket Faderen søger; og først da kan Faderens Kjærlighed til Sønnen tænkes som en fuldstændig Kjærlighed, naar han i ham ikke blot elsker sin egen guddommelige Natur, men tillige en anden Natur, naar han i ham elsker en levende Verden, det i ham indesluttede Rige af skabte Aander og Sjæle. Det er et betydningsfuldt Træk i Dantes Paradis, hvor Treenighedens Beskuelse opgaaer for de Saliges Blik, at der midt i Treenighedens lysende Kreds anskues et mindre Billede, som da Bliffet klarer sig, findes at være Menneskets Billede. Den treenige Gud kan ikke undvære Mennesket. Gud kan ikke fuldbyrde Tanken om sit Jeg uden dermed ogsaa at fuldbyrde Tanken om Mennesket, som det endelige, det afbilledlige Punct, der maa være i hans eget Væsenbillede, for at dette i Sandhed kan gjenspeile hans Herligheds Rikdom.

Saaledes ere der i Bestemmelsen af Sønnens Forhold til Verden tvende Gensidigheder at afværge. Den ene er den falske Sammenblanding af Verden og Sønnen, den anden den falske Sondring, der udelukker Verden fra Sønnens evige Natur, kun kjender en historisk Menneskeblivelse, ikke betænkende, at de to Naturer maae tilkomme Sønnen fra Ewigheid, eller at Sønnens guddommelige Natur fra Ewigheid af har et Henblik til den menneskelige og vil antage sig den som sin egen. Hvorledes forholder nu Mystiken sig hertil? Det ligger i dens Begreb, at den ikke sjeldent falder ind i den falske Sammenblanding af Sønnen og Verden, men **Forforskjellen** kommer dog **ogsaa** til sin Ret. Naar Eckart siger, at Sønnen er udgaaet fra Faderens Natur og er forbleven Et med ham i Væsenet, men vi ere udgangne fra Personerne (altsaa fra den i sig værende Treenhed) og have annammet et **andet** Væsen, da er heri Sandheden udtalt. Ganske i Overeensstemmelse med Scholastikernes bekjendte Udvißling fremstiller ogsaa Mystiken Personernes Forforskjel i Triniteten. Sønnen udspringer af Faderens Rod, og dette er ikke et Værk af Guds Villie eller Forsæt, men af hans Naturs Nødvendighed; thi idet Gud gennemskuer sit Væsens Afgrund, maa han udtale sig i sin Selverkjendelse, og denne Selverkjendelse er Sønnens Fødsel fra Ewigheid. Gud erkjender sig selv i Sønnen, men det, som erkjendes, er Et med den, som erkjender. Idet Faderen gaaer ud af sig selv i Sønnen, gaaer han atter ind i sig selv ved den Hellig Aand. Det er en evig Udgang og en evig Indgang. Gud anskuer og elsker sin Natur, i denne Kjærlighed bliver Gud sig selv Gjenstand, og dette er som et evigt Spil i Gud. Faderens og Sønnens Sammenspil er den Hellig Aand

(Eckart fol. 248, Tauler Pr. 1, 91. Suso 159). Suso gaaer i Treenighedens Udvikling ud fra en gammel Me-
sters Ord, at Gud er en Ring, hvis Midtpunct er over-
alt, men hvis Omfærd er ingensteds, og fører hertil en
billedrig Betragtning. Hvis det hele Verdensocean var
blikstille, og Een fastede en Steen deri med en saadan
Kraft, at det Hele bevægedes, da vilde der danne sig en
uhyre Ring i Vandet, og denne Ring frembragte atter
en anden Ring; den første Ring betyder Faderen, den
anden Sønnen, begge frembringe de en tredje Ring, det
betyder begges Aand. Og af Guddommens store treenige
Ring udslyde uendeligt mange smaa Ringe, det er Sjæ-
lene. Denne billedlige Tale om det, som overgaaer al
Sands, fører Suso dog kun for at komme vore Sand-
fers Skrøbelighed til Hjælp og for med disse Billeder
at forjage andre, slettere Billeder af Sjælen. Men man
maa vide, at af Faderens Bæsen udspringer Ordet, der
er personligt forskjelligt fra Faderen, men væsentligt Et
med ham, og som antog den menneskelige Natur. *) Fa-
deren elsker Sønnen, og Sønnen elsker Faderen, og
Baandet mellem Elskeren og den Elskede er den Hellig
Aand. Og af Guddommens treenige Ring, af den
inderste Afgrund i Sønnens Hjerter udspringer et lige-
dannet Billede, hvis Natur er en bestandig Tilbagestirren
og Tilbagevenden til sit Udspring, og dette er Sjælen,
skabt i Guds Billede. Thi ligesom i Guddommens Ring
Enden slutter sig sammen med Begyndelsen, saaledes skal
ogsaa Sjælen vende tilbage til sit Udspring (169. 158.)

*) In diesem tiefen Abgrund ist die göttliche Natur in dem Ba-
ter sprechend und gebärend das Wort heraus nach Persönlich-
keit, innebleibend nach Wesenheit, das an sich nahm die natür-
liche Menschheit.

Jovrigt har Mystiken i Udviklingen af Personernes Forskjel intet Eiendommeligt forud for Scholastiken, medens denne udmærker sig ved en langt større Mangfoldighed af subtile Distinctioner. Mystikens Eiendommelighed i dette Dogmes Betragtning ligger i den Erkjendelse, at Skabelsen og Guds Menneſkeblivelse ere indesluttede i Guds treenige Livsbevægelse, at Sønnen i Evighed ikke er uden Tanken om Verden. **Guds Søn og den menneskelige Sjæl** staae altid med eet Slag for Beskuelsen. Det er Faderens Væsen, at han føder Sønnen, og det er Sønnens Væsen, at han fødes, og **at jeg fødes i ham**, og saaledes er det ogsaa Aandens Væsen, **at jeg forbrændes i den** og forvandles til lutter Kjærlighed (Eckart fol. 245). Den skabte Modsatning, Sjælen, er saaledes nødvendig baade til Sønnens og Aandens Aabenbarelse. I sit evige Ord udtaler Faderen alle Skabninger, og deri udtaler han baade min Sjæl og din Sjæl. Sønnen fødes i Sjælen paa samme Maade, som han fødes fra Evighed og ikke anderledes, og Guds eget Væsen hænger derved, at Sønnen fødes i Sjælen; derfor nøder og driver han os, at vi skulle føde ham Sønnen (fol. 260. 290. 304). Det er ikke Noget at Guds Søn blev født af Maria, men dagligt fødes han og skal fødes i enhver troende Sjæl. *) Det er altsaa Menneſkets Bestemmelse at være „det Andet,” hvori Sønnen skal aabenbares. Derfor stiller Mystiken det som den høieste practiske Opgave, den dybeste Forpligtelse for Menneſket at lade Sønnen fødes i sig, at give Gud Rum i Sjælen, ikke at hindre Sønnens Menneſkeblivelse. Da

*) Denne sidste Bending forekommer ideligt hos Tauler, især hans Juleprædikener.

Sonnen ikke er uden den menneskelige Natur, kan Eckart fremdeles opstille den dristige Paastand, at den Hellig Aand ligesaavel udgaaer fra Mennesket som fra Gud. Thi da han tænker sig Sonnen i evig, uopløselig Genhed med den menneskelige Natur, maa Aandens Udgang fra Sonnen ligesaameget være en Udgang fra den menneskelige Natur som fra den guddommelige.

Det er en naturlig Følge af den tydske Mystiks subjective Charakter, at en udførlig Udvikling af Skabelses og Treenighedslæren som *saadan* ikke bliver Hovedsagen. Det er jo Mystikeren væsentligt kun at gjøre om Livet i Gud, om at komme i den guddommelige Ening. Her er ingen Tragten efter en videnskabelig Opfattelse af Universum, af Naturen og Historien, hvortil Tre- enighedslæren kunde blive Røglen, naar Verdenshistorien blev opfattet som et Led i Guds egen Historie. Kun Tanken om Sonnens evige Menneskeblivelse har blivende Tiltrækningskraft for Mystikens Inderlighed. Den **evige** Genhed af den guddommelige og menneskelige Natur bliver Betragtningens Middelpunct for Sjælen, hvis eneste Digt- ten og Tragten kun er, practisk at virkeliggjøre denne Genhed og selv at opleve den. Af denne Idee er Mystikerens Aand ja hans hele Individualitet ligesom præ- get, og enhver anden dogmatisk Bestemmelse forholder sig kun som en Bitanke, der faaer sin Betydning ved at henføres hertil. Thi om end Mystikeren et Dieblis dvæ- ler ved en saadan Tanke, saa ligger dog Hensynet til Menneskets egen Forflarelse i Gud (die Vergottung) i Baggrunden, og Betragtningen springer pludseligt af for at vende tilbage hertil.

Det i dogmatisk Henseende Eiendommeligste maae vi derfor vente at finde i Læren om Christus. Da Gen-

heden af den guddommelige og menneskelige Natur er Resultatet af enhver mystisk Betragtning over Sjælens Natur og Væsen, ere de Banfeligheder forsvundne, som en streng supranaturalistisk Anskuelse frembyder i Læren om Christus. Ideen om Christus bliver nu den allernaturligste for Mennesket, thi efter sin Idee er ethvert Menneske Christus. Men idet denne Tanke kommer til at udtale sig, indtræder en Modsætning og et Vendepunct til Kirkens Christologie. Den kirkelige Dogmatik, saaledes som den dels fremtræder i Symbolerne, dels i Scholastikernes Udviklinger, sætter Enheden af den guddommelige og menneskelige Natur kun paa et enkelt Punct i Historien, i et enkeltstaaende Individuum; nu udtales den som en evig Enhed, der er nærværende paa alle Puncter. Christi Indtræden i Historien staaer for Kirken som et absolut Mirakel, Menighedens Bevidsthed er gjenemtrængt af Følelsen af sin uendelige Afstand og Forskjel fra Gudmennesket; nu anskues der i Christus Intet, hvad ikke ligesremt følger af Menneskenaturens Begreb, og istedetfor at forestille hans uendelige Majestæt og Forskjel fra Alle, bliver den Tanke fremherskende, at Christus er **vor Broder**. Det Epochegjørende i den mystiske Christuslære er at have gjort Menneskets Væsenseenhed med Christus til Middelpunctet for sin Betragtning.

Efter vor jordiske og timelige Fødsel, siger Tauler, ere vi Mennesker vel forskjellige, den ene fra den anden, men i den evige Fødsel er der kun een Guds Søn. Thi i Gud er der kun eet Udspring, een Begyndelse, og derfor ere der ikke to Fødsler, men kun een Fødsel, ikke to Sønner, men kun een Søn. Skulle vi derfor ikke være mange Sønner, men kun een Søn med Christus, da er det i

Sandhed fornødent, at vi ogsaa med Christus have een Fødsel af Faderen (Pr., 1, 56.) Enheden af Menneskenes evige Fødsel med Christi Fødsel sættes nu nærmere i den fælleds Menneskenatur, betragtet i dens Reenhed og Almeenhed. Thi tiltrods for alle individuelle Forskjelligheder ere alle Mennesker Et i den ene Menneskenatur, der efter sit Begreb er i uoploselig Forening med den guddommelige; og **væsentligt** betragtet, har Christus ikke nogen anden menneskelig Natur end det ringeste og elendigste Menneske. „Alle Mennesker ere hinanden ligesaa nær i Naturen, den Mindste og den Største, den Daarligste og den Bigeste, Keiseren og Paven; Naturen er lige ædel og fuldkommen i dem alle, men Personerne ere forskellige. Saaledes er ogsaa den menneskelige Naturs Adel mig ligesaa nær som vor Herre Christus, ja Alt, hvad Christus har i sin menneskelige Natur, det tilhører mig i den samme Natur. Men vee mig, naar jeg er ham nær i Naturen, men personlig er mig selv nærmere med Egenwillie og Egenfjærlighed. Derfor er der Forskjel mellem Menneske og menneskelig Natur. Den menneskelige Natur er mig fjærrere end det Menneske, jeg selv er. Da den evige Søn i Tidens Fylde antog den menneskelige Natur, da antog han den ikke som den var i eet eller andet særskilt Menneske, men som den er i Almeenhed, uden al Tilfældighed, i og for sig selv. Naar vi da ville være Guds Born, maae vi affondre og udfille Alt, hvad der er en Egenhed og Særskilthed hos os. Som naar man nævner og betragter et Menneske som Petrus eller Paulus, da betragter man Naturens tilfældige Forskjel. Men Du skal anskue Dig, som Du er i den menneskelige Natur i og for sig selv, uden al tilfældig Forskjel, og Du skal saalidet bekymre Dig om

Din egen Person, som Du befymrer Dig om Sultanen, der lever hiinsides Havet. Naar Du da anskuer Dig i denne almene Natur, da er Du bleven guddommelig, og naar Du ved Kjærligheden forenes med Gud, da er Du bleven een Søn med Christus. Var min Sjæl kun saaledes beredt som vor Herres Christi Sjæl, da virkede Faderen i mig som i sin eenbaarne Søn og ikke anderledes. Naturen har jeg vel tilfældes ved vor Herre Christus, men ikke Personen; men naar jeg med min Person vil staae tilbage, hvad kan han derfor? (Tauler Br. 1, 56. 2, 21. Eckart fol. 251. 268).

Ved den mystiske Fordybelse i Sjælen bliver Christus i os den herskende Tanke, og en religios Indvortes-hed gjør sig gjældende mod den historiske Udvoortes-hed. Dette er ikke blot Mystikens Forhold til Scholastiken, men til hele den herskende Catholicisme. Hvorledes løser nemlig Catholicismen Kirkens høieste Opgave, at beholde Frelserens Nærværelse uagtet hans sandkelige Bortgang? Hvorledes er Christus aandeligt tilstede i sin Menighed? Uabenbart vil Catholicismen ikke blot beholde ham paa aandelig, men paa sandelig Viis, vil gjøre Kirken til et Afbillede af Christi sandkelige, legemlige Nærværelse paa Jorden. Men den Form, i hvilken Ideen er tilstede i den sandkelige Udvoortes-hed er Kunsten, og Catholicismen bliver i sin Gudstjeneste Christendommens Kunstreligion. Christus yderliggjøres for de Troende i Billeder og Toner; hans Legeme og Blod frembydes i Nadveren som umiddelbare, sandkelige Gjenstande; i Messcofferet frembæres han ideligt paany for Menneskenes Synd. Men det troende Gemyt er kun Tilskuer og Tilhører og ikke medvirkende i den Handling, ved hvilken Christus bringes til Nærværelse; Christus stilles kun til-

stue for Bevidstheden, men han vedbliver at være et Ydre, og en uigjennemtrængelig Efranke er befæstet imellem ham og de Troende. I Modsatning til denne Synlighed danne Mystikerne et stille usynligt Mandechor, der vender sig bort fra den blændende Billedverden og søger Christi **ubilledlige Bæsen** i den menneskelige Natur selv. Naar Korsfarerne, drevne af Catholicismens udadgaaende Retning, gif ud paa at gjenvinde det hellige Land som Christenhedens dyrebareste Reliquie, naar de fromme Pillegrimme fandt Beroligelse ved at betræde det Land, hvor Herren havde vandret, fordi de meente paa disse Steder mere virkelig at **erfare** hans Nærværelse, end andensteds, saa veed Sjælen nu i sin indre Erfarings uendelige Visshed, at den selv er det eneste Sted, hvor Christus skal søges, at han er her eller ingensteds. Mystikernes itinerarium mentis, deres Sjælevandring er Modbilledet af Balsfarterne til det hellige Land; de mystiske Balsfarter ere ikke udadgaaende, men en fortsat Indadgaaen gennem Tidens og Rummet's Tilintetgørelse. Og naar Mystikerne i Christi Efterfølgelse stræbe at gjenopleve de forskjellige Optrin af Christi Liv i deres eget Indre, da ere de heri det aandelige Modstykke til Kirkens Martyrer. Thi Martyrerne træde frem paa Virkelighedens Skueplads, og i en udvortes Kamp mod Verden gjentage de Lidelseshistorien paa en udvortes, sandelig Maade ved den legemlige Lidelse og den virkelige Død. Mystikernes Hovedmaal er det at gjenopleve Christus paa en usandselig Maade; Historien bliver Idee, og navnligt gjentages Lidelseshistorien aandeligt som en usynlig Renselse, som Sjælens Afdoen fra Syndighedens, fra Naturlighedens og Billedlighedens Verden.

Saaledes har en Modsatning mellem en esoterisk

og en exoterisk Betragtning af Christus uddannet sig, og den theologiske Mod sætning mellem Historie og Idee, mellem den historiske Christus og den ideale, der saa skarpt udtaler sig i vore Dage, opkom allerede i hiin Tid. Idet vi nu nærmere ville udvikle dette, indskærpe vi atter, at vore Mystikere ikke stille sig i noget bevidst polemisk Forhold til Kirkens Dogma, at de tvertimod stedse **forudsætte** Kirkelæren og kun ville bevirke en inderligere **Tilegnelse** deraf. *) Men igjennem den practiske Tilegnelse kommer den religiøse og speculative Selvstændighed til at udvikle sig, og Historien maa vige for Ideen.

Det første Skridt til Udviklingen af den ideale Christus er i den hellige Overlevering selv at finde Adskillelsen mellem en esoterisk og exoterisk, en indvortes og en udvortes Opfattelse af Frelseren. Til Johannes Evangelium med dets reent aandelige, mere evige end historiske Opfattelse af Frelseren, hvor Tanken om Livet i Gud og Samfundet med Christus — han i os og vi i ham — ideligt vender tilbage for det contemplative Blik, drages Mystikerne ved en hemmelig Magt. At et stort Tilfnytningspunct for den mystiske Contemplation er givet i dette Evangelium, vil ikke kunne miskjendes.

*) Tauler Predigten 2 B. 73. Kinder, ihr sollt nicht nach grossen hohen Künsten fragen. Gehet einfältig in euern Grund inwendig, und lernet euch selber im Geist und in Natur erkennen, und fragt nicht nach der Verborgenheit Gottes, von seinem Ausfliessen und Einfliessen von dem Licht in das Nicht, und dem Funken der Seele in der Istigkeit, denn Christus hat gesprochen: Euch ist nicht Noth zu wissen von der Heimlichkeit Gottes. Darum sollen wir einen wahren, ganzen, einfältigen Glauben halten.

Ogsaa her er **Sjælens** Eenhed med Gud og Frelseren Middelpunctet, ogsaa her er det kun nogle faa store Grundideer, der umiddelbart skues, atter og atter gjen-
tages, uden at dog Bevidstheden selv trættes derved, fordi den er greben af Indholdets skjulte Fylde. Det Indtryk, det har gjort paa Mystikerne, viser sig i den johanneiske Form og Tone, der ofte bryder frem i deres Tale om det Guddommelige. Johannes Evangelium har stemt alle mystiske Aander i Christenheden. I denne contem-
plative Stemning, der ikke søger Frelseren i Verdens Tummel, men vil skue ham i Evighedens Lys, som han aabenbarer sig for dem, der elske ham, gaaer nu Mysti-
ken videre. I de evangeliske Begivenheder forekomme Momenter, hvor Adskillelsen mellem det Esoteriske og det Exoteriske udtrykkeligt kommer frem i selve det Histo-
riske. Saaledes er Christi Skikkelse en anden før Op-
standelsen og efter Opstandelsen. Efter Opstandelsen er hans Skikkelse forklaret, men saaledes aabenbares han ikke for Hoven, men kun for Disciplene, ligesom han ogsaa kun for deres Dine farer til Himmels. Et andet Træk er Transfigurationen, Forklarelsen paa Bjerget for Disciplene; kun for dem, der have forladt Alt for at følge ham, viser han sig i sin evige Glorie, for Hoven, som er adspredt i de verdslige Syssler, tilhyller han sit Bæsen. Derfor skulle vi ogsaa forlade Verden og bestige **Betragtningens** Bjerg, det aandelige Thabor, naar vi ikke blot ville see ham i Sandselighedens Klædebon, men saaledes som han er.

Christus gør selv Adskillelse mellem dem, der ere udenfor og kun kunne opfatte Læren i Lignelser, og dem, som ere indenfor, hvilke det er givet at fatte Himmeriges Mysterier uden Lignelser. Et fuldkomment Menneske er=

kjender Sandheden uden alle naturlige Billeder, og han
 befinder inderligt, hvad Gud og Creatur er, hvad Tid
 og Evighed er, hvad Synd og Dyd er. (Taulers Nach-
 folge 1^{ter} Th. 60, 80, 81). Den gamle Modsatning
 mellem Tro og Erkjendelse og den nyere mellem Fore-
 stilling og Begreb kommer ogsaa paa sin Viis frem i
 Mystiken som Modsatningen mellem **Billede** og **Væ-
 sen**. Hertil knytter sig den allegoriske Behandling af
 Skriften. Ord og Begivenheder opfattes ikke i deres
 umiddelbare, historiske Betydning, men betragtes kun som
 Billeder. Vil Du have Kjærnerne, maa Du bryde Skal-
 lerne, vil Du finde det rene Væsen, da maae alle Vig-
 neller brydes itu. (Eckart fol. 249). Herved kommer
 den mystiske Selvstændighed ret egentlig frem. Den alle-
 goriske Fortolkning vil ophæve enhver Skranke mellem
 sig og Skriftens Indhold, den vil erkjende Alt som et
 evigt Nærværende. Men den eenfaldige Indvortes-hed vi-
 ser sig deri, at den ikke virkelig udlægger det Givne,
 men indlægger sit eget Indhold deri. Den bliver en
doctisk Behandling af Texten, hvorved dennes historiske
 Indhold og virkelige Mening forvandles til et Skin.
 Den allegoriske Fortolknings Indhold er kun det, som
 uafhængigt af den ydre Historie er Aandens almindelige
 Eiendom, og Fortolkningsens Resultat er derved forud
 bestemt. Saaledes see Mystikerne i Alt kun Afbilleder
 af det mystiske Liv. Naar Tauler f. Ex. prædiker om
 Jesus i Templet, da udvikler han heraf, hvorledes vi
 skulde søge vor aandelige Fødsel, Kristus i os. Foræl-
 drene søgte ham forgæves blandt Bekjendterne og Ben-
 nerne, men de fandt ham kun i hans Faders Hus.
 Saaledes maae vi ogsaa forlade alle Mennesker og vende
 tilbage til vort evige Udspring. Vi skulde forlade Alt,

hvad der er vort Eget, vor egne Tanter, vor egen Forstand og Billie. Dette ere de mange Bekjendtere der adsprede os. (Pr. 1, 153.) Eckart prædiker om den samaritaniske Qvinde. Christus siger til hende, at hun har havt 5 Mænd, og at den, hun nu har, ikke er hendes Mand. Qvinden betyder Sjælen! Hvilke ere de fem Mænd? Det er de fem Sandser! Med disse har Qvinden syndet, derfor ere de døde. „Den Mand, Du nu har, er ikke Din!“ Det er den frie Billie; den tilhører ikke Qvinden, thi den er bunden i Syndens Trældom. „Bring mig din Mand!“ Det er: Giv mig din Billie! (fol. 310). Christus opvækker Enkens Son af Nain. Enken er Sjælen, den døde Son er Fornuften. Ungling stat op! siger Christus. Menneskets Opvækkelse og aandelige Opstandelse bliver Themat. (fol. 267.) Paa Maria Magdalene Dag prædiker han om hendes Møde med Christus i Urtegaarden efter Opstandelsen. Rør mig ikke, siger Christus, thi jeg er endnu ikke opfaren til min Fader! Hvorfor siger han: jeg er endnu ikke opfaren, da han dog aldrig havde forladt Faderen? Han vil sige: Rør mig ikke, thi jeg er endnu ikke opstanden i **Dig!** (fol. 281). I Fortællingen om Pauli Omvendelse følger han Vulgatas Oversættelse af Act. 9, 8: „Men Paulus stod op fra Jorden og med aabne Dine saae han **Intet.**“ Hvilket var det Lys, der havde omskinnet ham paa Veien til Damascus? Det var Gud selv, der omskinne Pauli Sjæl. Gud boer i et Lys, som Ingen kan komme til. Skal et Menneske derfor erkjende ham, maa Gud selv være Lysen i Sjælen. Hvilket var nu det „Intet“, som Paulus saae? Det var det rene mystiske Intet. Paulus saae Gud som det guddommelige Intet og Skabningerne som et creaturligt

Intet, og i alle Creature saae han Intet uden Gud. (fol. 243).

Da Mystikeren saaledes speiler sig selv i Skriften, og hans eget Billede træder ham imøde paa enhver af dens Sider, maa det Spørgsmaal paatrænge sig, hvorledes da Christi Personlighed opfattes. En Benægtelse af den historiske Christus maa man her ikke vente at finde; tvertimod ville vore Mystikere kun være Kirkens troe Sønner. Men spørge vi, hvad der **begeistrer** dem, da er det aabenbart kun **Det** i Christus, hvad der ligesom er Gjenspeilingen af det Ideal af et Gudmenneske, som de selv bære i deres Indre. I Christo, siger Tauler, ere to Slags Gjerninger. Den ene hører til hans Guddom, som at gaae paa Havet, gjøre Tegn, faste i fyrrethve Dage, og hvad desligeste mere er; disse Gjerninger kunne vi ikke efterligne, thi de ere Guds. De andre Gjerninger, som vare i Christo, tilhøre hans Meneskehed, som at være fattig og elendig, at foragtes, at lide Hunger og Tørst, endelig alle Dyder, som vare i Christo, at være ydmyg, taalmodig, sagtmodig — i dette skulle vi blive Eet med Christo. (Taulers Nachfolge 1^{ster} Th. 125). Dette Sidste er det, som egentlig begeistrer Mystikeren, fordi han deri anskuer det, som udgjør hans egen Bevidstheds Realitet. Hans Standpunct er practisk, ethisk, og man kan med Rette betegne denne Christus som en **moralisk** Christus. Bistnok er dette ingenlunde at forståa i det attende Aarhundredes og Kants Mening, men dog er dette Fælleds. for Mystikerne og Kant, at det practiske Synspunct er det Fremherfende i deres Christnslære, at de kun have Interesse for det „reent Mennefskelige“ i Christus, kun see **Frihedens** Ideal i ham. Men paa den anden Side er her den

store Forskjel, at denne Moral ikke er gudforladt, men gudopfyldt, og at det „reent Menneskelige“ er dem det **Gud**mennekelige. I Begrebet om den anden, Adam eller den fuldkomne Menneskenatur, er den guddommelige Natur given. „Alt, hvad der gif tilgrunde og døde i (den første) Adam, det opstod igjen og blev levende i Christus, og Alt hvad der opstod i Adam, det døde i Christus. Men hvad er og var dette? Jeg siger, det er sand Lydighed og Ulydighed. Herved skal man mærke, at Ulydighed er, at Mennesket holder paa sig selv og mener, at han er, veed og formaaer Noget, at han søger sit Eget. Men Lydighed er, at Mennesket er uden al Selvhed og Jeghed, at han holder sig selv og alle Ting for Intet, og kun seer, griber og elsker Gud i alle Ting. Saaledes var den sande Menneskenatur i Christo. Den ansaae ikke sig selv eller nogen Ting, men var intet Andet, end et Huus og en Bolig for Gud, og at den var dette, det gjorde den sig ikke til af. I Christi Lydighed var hverken Frygt for Helvede eller Haab om Lon i Himmerig, men han var det høieste Gode underdanig af en fri Kjærlighed. Hans Ord og Gjerninger talede og gjorde han ikke for en Nyttes Skyld; men ligesom naar Een vilde spørge Solen, hvorfor skinner Du? den da vilde svare: Jeg kan ikke Andet, det er min Natur og Egen- skab: saaledes ogsaa i Christo. Og han var fuld af en grundig og væsentlig Ydmighed, der veed, at Væsen, Liv, Erkjendelse og Evne alene tilhører det sande Gode. For Christus var Enhver henvendt paa sig selv, og Enhver begjærede at have, og Ingen vilde være fattig, men Alle søgte de Riigdom; men da Christus kom, bragte han os igjen den sande Fattigdom baade indvortes og udvortes. Hvor der nu er Selvhed og Jeghed, der er det gamle

Menneske, Ulydighed og Adam; men hvor det gamle Menneske dør, der er det nye Menneske, Lydighed og Kristus. Hvor Gud og Menneske ere saa forenede, at der kun er Et, sand fuldkommen Gud og sandt fuldkomment Menneske, og Mennesket dog er saa gudhengivent, at **Gud selv er Mennesket** og virker og gjør Alt, **see der er sandelig Kristus og ellers ingensteds.**" *) (Tyske Theol. 13, 10, 33. Taulers Nachf. 1^{ster} Th. 92. Tyske Theol. 23).

I disse Træk, der høre til de almindeligste og hyppigst forekommende, indeholdes aabenbart kun en Skildring af det Gudmenneske, som Mystikerne selv stræbe at virkeliggjøre. Christi historiske Virkelighed forudsættes, men den ydre Kristus og den indre holdes ikke ud fra hinanden, og det bliver ideligt svævende og ubestemt, om det Kristusbillede, som her fremstilles, virkelig er udenfor os eller kun danner sig paa Sjælens egen Grund, om vi have med en Person at gjøre eller kun med en Idee.

Til Lidelseshistorien og Doden vender Betragtningen ideligt tilbage. Som Rosen herligst aabenbarer sig i sin Duft, saaledes Christi Bæsen i hans Lidelse og Død. Naar et Menneske vil være fri for alle verdslige Brøst, naar Verdens Forsængelighed og Tilfældighed skal tabe sin Magt over ham, da skal han sænke sig i Herrens Lidelse. Hvad der stiller sig imellem Gud og Menneske, gaaer tilgrunde og tilintetgjøres i denne Lidelse, der lige-

*) Und doch der Mensch Gott so gar ergeben, daß Gott daselbst ist der Mensch, und Gott ist auch daselbst und wirkt stets daselbst, thut und läßt ihn alles Ich, Mein, Mir (das ist ohn allen eigenen Willen, Liebe und Eigenthum) siehe da ist wahrhaftig Christus und sonst nirgend. Deutsch. Theol. 23.

som er en brændende Ild, i hvilken al **Ulighed** forsvinder. *) Denne Ild, som Christus har bragt til Jorden, er Kjærlighedens Flamme. I denne opgive de sande Elskere alle legemlige Ting formedelt Gud, ja de opgive deres eget Liv i Gud; deres Gemyt hæves da over alle de skabte Ting, trænger ind i det uskabte Gode, hvilket selv er Gud, og taber sig i den ubekjendte Guds forborgne Mørke. (Taulers Nachfolge 2^{ter} Th. 9, 11. 1^{ster} Th. 134.)

I den frie Lidelse og Død anskues altsaa Culminationen af Menneskets Enhed med Gud; thi da denne Død indeholder Opgivelsen af ethvert jordisk Gode, Sæghedens Korsfæstelse og Tilintetgjørelsen af Naturlighedens og Billedlighedens Verden, bliver Sjælens **Ulighed** med det uskabte Væsen grundigt ophævet. Forsoningen bliver nu ikke som i Scholastiken opfattet som Noget, der kun foregaaer udenfor den menneskelige Natur, men som en indvortes Begivenhed, der maa gjentage sig overalt, hvor det Endelige skal forenes med det Uendelige. Ved Siden af den Betragtning af Forsoningen, ifølge hvilken Christus kun har lidt Døden for Andre, fremstiller sig nu den Betragtning, at Lidelsen og Døden ligesaameget er nødvendig til Christo egen Fuldkommelse. Et Skriftord, som Mystikerne dybt have gjemt i deres Hjerte, og som de ofte gjentage i denne Sammenhæng, er Joh. 12, 24: Sandelig jeg siger Eder, dersom Hvedekornet ikke falder i Jorden og dør, da bliver det ene, men dersom det

*) Es ist kein **Mittel** so groß, so es getragen würde in das Leiden unsers Herrn, es muß vergehen und zu nichts werden. Denn es ist ein brennend Feuer in dem alle **Ugleichheit** verschwindet und verbrennet. Nachfolge 2^{ter} Th. 9.

doer, da bærer det megen Frugt. „Hvedefornet er vor Herres Christi ædle Sjæl; den frugtbare Ager er hans menneskelige Natur“ (betragtet i dens Almeenhed). Det enkelte Menneske maatte ligesom lade sig begrave i det almene Menneske, Individualiteten maatte opgive sin Umiddelbarhed, maatte sætte Livet til for at vinde det. Denne Død var i Christo baade legemlig og aandelig; legemlig, forsaavidt som hans Sjæl deelte alle Legemet's Lidelser, Hunger, Tørst, Bitterfulde, Hagl og Sne, Pine og den bittere Død og glad bragte Gud alt dette til et Offer; aandelig, forsaavidt som Sjælen uagtet sin Samværen med Legemet dog afdøde derfra og var udenfor Legemet i en stadig Anskuelse af det guddommelige Væsen. I sin høieste Lidelse paa Korset ansuede Christus uafbrudt det høieste Gode; ingen Bedrøvelse og Pine kunde falde ind i denne Beskuelse, og da Legemet døde paa Korset, levede hans Aand i det høieste Godes Nærværelse. Dette er den Frugt, der vøxer i hans menneskelige Naturs frugtbare Ager, og i denne ædle Ager skal Du fæste din Sjæl som et Hvedeforn, at det kan døe og bære Frugt. (Eckart fol. 290).

Et andet Ord, som ikke sjældent ihukommes af Mystikerne, er Christi Ord: Hvi kalder Du mig god? Ingen er god uden Gen, som er Gud. — Naar da et Menneske dog kaldes godt, da er det kun, fordi dette Menneske mere er Gud end Skabning. (Eckart fol. 309). Hertil knytter sig da den Tanke, at det Creaturliges Glorificering kun skeer formedelst en stadig Af døen. Anvendelsen paa Christus ligger nær. Mågtet han er uden Synd, er han ikke god (i Evighedens Betydning), førend han har fuldbyrdet sin Bestemmelse, førend han har forladt Endelighedens og Styfværkets Verden. Han bliver kun

god derved, at han først som Hvedefornet falder i Jorden og dør.

Som Zuleprækenen næsten altid har det Indhold, at Guds Søn ikke blot er fød af Maria, men dagligt fødes i enhver troende Sjæl, at Maria først maatte føde Christus aandeligt, førend hun kunde føde ham legemligt, og at hun er meget saligere ved den aandelige, end ved den legemlige Fødsel: saaledes er Paaskeprækenen en frugtbare Tale om Hvedefornet og en Gjenlyd af Herrens Ord: det er Eder gavnligt, at jeg gaaer bort fra Eder (for at jeg nemlig kan opstaae i Eder). Selv vor Herres Jesu Christi elskelige Billede og hans faderlige frugtbare Nærværelse var skadelig for Disciplene og hindrede dem i deres Salighed, thi Disciplene elskede ham som et Menneske, der endnu var dødelig. Men uden Sjælen oplostes over alle de skabte Ting, kan den Hellig Aand ikke komme i den; og alle de guddommelige Gjerninger, som Gud virker, dem virker han ikke **i Tiden og Rummet**, men i Aanden. (Taulers Pr. 3, 94. Eckart fol. 262.) Modsatningen mellem Christi **Billede** og **Væsen** indstiller sig her af sig selv, og den troende Sjæl forelægger sig det Spørgsmaal, om det dog ikke er bedre at betænke sin Frelseres Liv og Lidelse uden Billede, end at betænke det i Billedet.

Hvad er bedre, siger Tauler, at jeg opgiver alle mine Tanker og Gjerninger og holder mig fri for al Mangfoldighed og alle creaturlige Former, — eller at jeg tænker paa vor Herres Lidelse, paa hans Liv og Billede, at Gud har skabt mig, har baaret min Synd og skjænket mig det evige Liv? Alt dette er godt og maa med Rette opvække stor Kjærlighed og Taknemmelighed hos Dig. Men hvor disse Billeder trænge ind og faae

Plads, der kunne ogsaa andre Billeder faae Plads. Derfor maae vi holde os frie for alle Billeder, at Sandhedens Væsen kan skinne ind i os i sin Nøgenhed. Ikke at man skal forsmaae Herrens Billede og Pine, men af stor Kjærlighed og Taknemmelighed skal Enhver, som er istand dertil, betænke det uden Billede. Dette er ligesom naar Een skyldte mig fem Skilling og gav mig fem Mark, han vilde ikke have forsyndet sig. Mange gode Menneſker hindres i deres Fuldkommenhed, fordi de med alt for stor Lyst hænge ved Christi Menneſkehed. Men om vi end i Kristus, som er Veien til Faderen, **ansku** den guddommelige Sandhed, saa ere vi derved ikke fuldkomment salige; thi saalænge som vi endnu flæbe ved Anskuelsen, ere vi endnu ikke Get med det, som vi skue, og saalænge som vi endnu betragte og forstaae Noget, ere vi ikke Get i det One. Man kan ikke see Gud uden med Blindhed og ikke erkjende ham uden med Uvidenhed. *) (Taulers Pr. 1, 202. 2, 78).

Den mystiske Eenhed, der gaaer ud over Anskuelsen og den billedlige Kristus, kommer herved paany i Strid med Aabenbaringsbegrebet. Thi Troen, Erkjendelsen, Kjærligheden kræver vistnok, at det Troede, Elskede, Er-

*) So wir nun in den Weg der Wahrheit kommen, der Christus ist, so sind wir dennoch nicht vollkommen selig, wiewohl wir doch die göttliche Wahrheit **anschauen**, denn dieweil wir an der Schauung sind, so sind wir nicht Eins mit dem, was wir schauen, denn dieweil Etwas in unserm Gemerk ist oder Verstand, so sind wir nicht Eins in dem Einen; denn wo nichts als Eins ist, da siehet man nichts als Eins; denn man kann Gott nicht sehen, als mit Blindheit, und nicht bekennen, als mit Unbekenntniß (2, 78). Iſr. Euso (458), som dog her mere følger det kirkelige Epor.

jendte er Sjælen inderligt nærværende og iboende, men med denne indre Tilværelse ophører det dog ingenlunde at være en selvstændig **Gjenstand** for Sjælen og maa forsaavidt forblive et Ydre for den. Naar da Forestillingen og Billedet føres tilbage til Tanken og Væsenet, for at det ydre Indhold kan blive et indre, saa kan dermed ikke rettelig tænkes paa Anskuelsens Tilintetgjørelse, men kun paa dens Forklaring. Med Anskuelsens Tilintetgjørelse er ogsaa Gjenstandens egen Virkelighed tilintetgjort, Objectet og Subjectet flyde sammen i Væsenets taagede Ubestemthed, de blive Gens istedetfor Gæt. Thi ligesom Tanken i Almindelighed kan betragtes som Udtrykket for Sagens indre Nærværelse og dens Væsenseenhed med Selvbevidstheden, saaledes er **Forestillingen** Udtrykket for Sagens Uafhængighed af Selvbevidstheden eller dens selvstændige Virkelighed som **Gjenstand**. Det Indre og det Ydre, Tanken og Forestillingen, Væsenet og Billedet, Begrebet og Anskuelsen forudsætte og bekræfte hinanden gjensidigt i den virkelige Identitet. I den sande Betragtning af Christus maa derfor hans Væsen sees i Billedet, hans Billede i Væsenet. Og ligesom det er sandt, at dette Billede skal blive, ja oprindeligt maa være Væsen i os, saaledes er det ikke mindre sandt, at dette almindelige, gudmenneskelige Væsen skal vinde Form og "**Skikkelse**" i os. Men Skikkelse vinder det kun ved at dannes efter Christi **Billede**. Det er den billedlige (historiske) Christus, der gør, at den indre, væsentlige Christus kan træde ud af den menneskelige Sjæls Mysterium, forlade Mulighedens esoteriske Dyb, Ahnelsernes og Følelsernes dunkle Rige og opstaae i den **virkelige** Bevidsthed. Den mystiske Bevidsthed, der vender sig bort fra den historiske Uaben-

baring, vil smelte sammen med den i Sjælens Indre forborgne Christus, der som saadan hverken kan være Gjenstand for Kjærlighed eller Erkjendelse. Det Samme, hvad vi i det foregaaende Afsnit have viist at finde Sted i det almindelige Forhold mellem Mysteriet og Aabenbaringen, mellem den forborgne Gud og den aabenbare, gjentager sig nu her i Christusforholdet. Naar Christi Billede svinder for Blikket, og Bevidstheden kun griber det skikkelsesløse Væsen, da mærker den vel, at det bliver Aften i den og om den, og den længes fra Skyggeriget tilbage til Aabenbaringens klare Dag, hvor Ordet er blevet Kød. Og har den nu atter fundet **Gjenstanden** for sin Kjærlighed, staaer den med Bethlehems Hyrder ved Christi historiske Fødsel, eller blandt Folkets Skarer, der lytte til Herrens Prædiken fra Bjerget, eller blandt Disciplene under Korset, eller ved den Opstandnes synlige Aabenbarelse, da betænker den, at Gud dog kun boer i et reent Lys, og den jager atter efter den ubilledlige Forening. Den fuldbyrder Nægtelsernes Bei, gjør Verdensbenægtelsen og Aabenbaringsbenægtelsen gjældende paany.

En vigtig Bestemmelse, der ofte forekommer, hvor Christi historiske Virkelighed og hans eenbaarne Personlighed skal fastholdes og sikres, er den, at Christus er af **Naturen**, hvad alle Andre kun ved **Naaden** skulle vorde. Men denne vigtige Tanke, der i Mystikerne's Skrifter ideligt forekommer i Forbigaaende som et Correctiv, kommer ikke til nogen Udvikling, fordi den ikke sættes i Forbindelse med den Tanke, der først kaster det rette Lys over den, at nemlig Christus er Menighedens Hoved, det personlige Eenhedspunct, i hvem baade Slægten og Individet fuldfommes. Men den for hele **Me-**

nigheden aabenbare Christus, der er Alt for Alle og kun gennem **Alle** staaer i Forhold til Enhver, kun gennem Samfundslivet som sit aandelige Legeme meddeler sig til den Enkelte, træder allevegne i Skygge i Mystikken. *) Mystikeren, der selv idetmindste partielt er affondret fra Samfundslivet, tænker sig sin Christus efter sin egen Eignelse som det eensomme, klosterlige Gudmenneske, hvis Herlighed ikke taaler at vise sig for Mængdens Blik, men kun træder i et hemmeligt Forhold til den eenlige Sjæl. Da Christi Personlighed saaledes mangler den rette Holdning og Grundvold, kan den ikke fastholdes, men antager strax et fra Historien bortvendt Physiognomie. Det Mystiske viser sig atter heri, at Christi Aabenbaring søges udenfor hans Kirke. Under Menighedens Fordærvelse glemme de, at Christus dog kun vil søges i sin hellige, almindelige Kirke. Vi maae her ikke sjældent tænke paa Gnostikerne, der ogsaa søge den sande Christus udenfor Kirken og derved kun rykke ham ud af Aabenbaringsfredsen, mere skjule ham, end stille ham i det sande Lys. Den personlige Christus gjøres i saadanne Systemer ufjendelig og forvandles til en ubestemt, taaget og ligesom forummet Skikkelse, der ideligt forsvinder for Betragteren. Men al Gnosis er kun sand i det Maal, som den har udviklet sig af Kirkebevidstheden og atter kan gaae over i denne, kan give tilbage, hvad den har modtaget af dens Fylde.

Da den mystiske Christus er udenfor Menigheden, træder ogsaa Sjælen i Forhold til ham uden Menighedens Mittel og uden Naademidlerne i det virkelige Samfunds-

*) Jfr. Apostelens Dadel Coll. 2, 19: "ὁ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ ἧς πᾶν τὸ σῶμα.

liv. I det Foregaaende har det Mystiske viist sig deri, at Forestillingen om Faderen opløste sig i det rene Lys, at Christi Historie opløste sig i Christi „Væsen.“ I Læren om Aanden viser det sig deri, at Christi Efterfølgelse foretages uafhængigt af Samfundslivet, at Aandens rige, virksomme Liv i Menigheden svinder ind til en forborgen Bæren og Rørelse i Individet, hvor den udøver sine umiddelbare Virkninger. Den mystiske **Tilegnelse** af det guddommelige og salige Liv, Sjælens practiske Bei til Fuldkommenhed, og Fuldkommenhedens forskellige Trin bliver nu vor Fremstillings Opgave. Først herved kan det hele Billede afslutte sig for os.

III.

Det høieste Gode og Dyden.

Naturen, Naaden og Væsenheden.

Princip og Grundlag for den mystiske Moral er allerede givet i det Foregaaende. Opgaven er bestemt som Christi Efterfølgelse, hvilket ikke er at tage om et blot udvortes Forhold til Kristus, men saaledes, at den samme practiske Opgave, der løstes i Christi Liv, skal løses af den sande Mystiker. Ingen er god uden Gen, som er Gud; det høieste Gode er kun Gud selv; men da Gud ikke vil være uden Mennesket, fordi han i Mennesket vil anskue sig selv, har sat den menneskelige Natur som Middel for den evige Sønns Aaben-

baring *), saa er det Menneskets Bestemmelse at aabenbare Sønnen, at virkeliggjøre Eenheden af den guddommelige og menneskelige Natur. Uophørligt tilskynder Faderen Mennesket til at føde ham Sønnen; hans egen guddommelige Naturs Nødvendighed fører ham til den menneskelige. Men ligesom den guddommelige Naturs Aabenbarelse ikke kan fuldendes uden ved Menneskets frie Villie, saaledes kommer paa den anden Side denne først til Ro i Gud. Det høieste Gode som Menneskets uendelige Villieformaal er da hans Eenhed med det guddommelige Væsen; den ligesaameget menneskelige som guddommelige Nødvendighed før Villien til at stræbe efter dette Formaal er Pligten; og denne practiske Stræben selv, Idealets Virkeliggjørelse er Dyden.

For Mystikeren fremstiller Idealet sig altsaa ikke som et i al Evighed uopnaaeligt Maal, der ved enhver Tilnærmelse bestandigt rykkes fjernere, thi saavel den guddommelige som den menneskelige Natur kræver, at det Fuldkomne bliver virkeligt; og Idealets Indhold er ikke blot Guds Villie, men hans Væsen, som er Eet med Menneskets Væsen. At den Sætning: Mennesket skal gjøre det Gode, ret forstaaet, er det Samme som den, at Mennesket skal aabenbare Gud, bringe hans Væsen til Virkelighed — i denne Erkjendelse træffe Mystikerne sammen med en senere Tids Moralphilosopher saavel med Spinoza som med Fichte. I Spinozas Ethik er den guddommelige Substans den moralske Stræbens eneste Gjenstand; hans intellectuelle Kjærlighed er den tænkende Villies Eenhed med det guddommelige Væsen, og en Deel af den uendelige Kjærlighed, hvormed Gud elsker

*) See ovenfor Pag. 95 og 96.

sig selv. Saaledes bestemmes ogsaa i Fichtes moralske Verdensanskuelse Gud som den egentlige Opgave for Menneskets Handlen. At aabenbare Gud, der her kun er bestemt som moralsk Verdensorden, er Menneskets alomfattende Pligt.

Hvor nu Mystiken slaar over i Pantheisme, falder den i den samme practiske Gensidighed, som de nævnte Systemer, og kan snart sammenstilles med Spinozismen, snart med Fichtianismen. Gud er da kun den levende Gud, forsaavidt som hans Væsen kommer til Gjennembrud i Sjælen. Hvor den derimod hviler i Christendommens Anskuelse af den guddommelige Personlighed, maa den siges at have udtalt det sande Princip for den christelige Moral. Gud er da ikke blot den levende Gud, forsaavidt som hans Aabenbaring uafbrudt **frembringes** i denne Tidelighed af den menneskelige Frihed. Thi ligesaameget er han sig selv aabenbar i sit indre Evigheds og Herlighedsliv. Men gennem Mennesket vil han udfolde sit Væsens Rige i en ny Aabenbaringsform og **gør** sig derfor selv til den menneskelige Naturs Forbillede. Eckart udtrykker det saaledes, at Gud fræver sin Søn af ethvert Menneske, at ethvert Menneske altsaa er pligtig til at yde Gud en Form af Sønnens Aabenbaring. Pligtbegrebet bliver jo ogsaa uden dybere Betydning, naar Pligtbudet ikke erkjendes som Udtrykket for Guds **væsentlige** Villie, naar ikke enhver Pligtbestemmelse i sidste Instans erkjendes som sigtende til at fuldbyrde Foreningen af Gud og Menneske. Men efter Mystikens dybe Beskuelse er Gud selv det, som han byder. Han byder Kjærlighed, han er Kjærlighed. Han byder Godhed, Retfærdighed, Barmhjertighed o. s. v. Men Alt dette er han selv, det er hans Liv,

hans eget Væsen. Han selv er Indholdet af ethvert Pligtbud, og med alle bestemte Pligter, som paalægges Mennesket, er den sande Mening kun denne, at den guddommelige Personlighed selv med sit Kjærlighedsrige vil frem i Mennesket. Og ligesom den i Kjærligheden antændte Sjæl finder sin Begeistrings Ideal og dermed sin egen Salighed i Gud, saaledes er paa den anden Side dette Ideal Gjenstand for dens dybeste og reneste **Forpligtelse**. Det Gode bliver i Ordets egentligste Betydning gjort for Guds Skyld og Pligten bliver i strengeste Forstand Pligt i mod Gud, idet Gud har stillet sig selv i et Afhængighedsforhold til den menneskelige Villie, der har Magt til at opholde Guds Riges Fremgang i Uretfærdighed; ja Gud har ligesom lagt sin egen Salighed i Menneskets Haand, og hvad skader det Dig, o Menneske! at Du under Gud at være Gud i Dig! At den Grændse, som her ligger mellem den reneste, selvfor nægtende Kjærlighed og sværmende aandeligt Hovmod, kan sammenlignes med et fint, næsten usynligt Haar, er indlysende; ligesaavel som at Mystikerne og navnlig Eckart ofte have overskredet denne Grændse, skjøndt de ogsaa i enkelte hellige Momenter have holdt sig indenfor den. Men paa den anden Side maa det ikke glemmes, at i disse Egne ere alle Grændser fine og vanskeligere at iagttage, end Hverdagsmoralens Forskrifter. Baade Righeden og Uligheden med Spinoza, der ikke fordrer Gjenkjærlighed af Gud, men alene vil elske ham for hans egen Skyld, vil ligge nær for den kyndige Læser.

Naar imidlertid Mystiken i sine bedste Momenter har udtalt den sande Morals **Princip**, saa vedbliver hette dog **kun** at være Princip istedetfor at udfolde sig til Aabenbaring i et sædeligt Verdensliv. Det Høie og

Kænsende i denne Betragtning ligger ligesom hos Spi-
 noza i den moralske Verdensforagt, der tilintetgjør Plig-
 ternes smaalige Detail og lader de mangfoldige endelige
 Formaal gaae tilgrunde i den ene absolute Pligt. Men
 det høie Ideal bliver uvirkeligt, saalænge som det for-
 nemt foragter at nedstige i hiin Detail og unddrager sig
 Endelighedens og Tidelighedens Midler. Rigtignok
 begrænses dets Uendelighed herved, men netop herved
 bringes det ogsaa i en saadan Form, at menige Christne
 kunne kjendes ved det. Det er Pligt for Mennesket i
 sit Liv at aabenbare Enheden af den guddommelige og
 menneskelige Natur; men **umiddelbart** er dette ikke
 mueligt, men kun formedelst Christus som Midleren mel-
 lem Gud og Menneske. Den ubestemte Fordring, at
 Individet skal stræbe efter Idealet af et Gudmenneske,
 forvandler sig nu til den Pligt at **trøe** paa Christus
 og iføre sig Christus. Dette er ogsaa erkjendt i Mysti-
 ken forsaavidt som Formaalet jo bestemmer som Christi
 Efterfølgelse; men da den historiske Christus som oftest
 forsvinder for den mystiske Betragtning, taber Fordringen
 sig ligesaa ofte igjen i den ubestemte Uendelighed, hvor
 Mystikeren selv skal blive Christus. Og selve Christi
 Efterfølgelse bliver for den christelige Bevidsthed et
 ubestemt Ideal, naar Veien ikke gaaer gjennem Sam-
 fundslivet og dets mangfoldige bestemte og endelige For-
 maal, i hvilke hver Enkelt faaer sin beskikkede Deel efter
 sin særegne Naadegave. Idealet er herved ikke forsvun-
 det, men træder ikke længere frem i den rene Almindelig-
 hed. Det er nu nedsteget fra Tankens ætheriske Him-
 mel og har antaget virkelig Menneskestikkelse. Det my-
 stiske Princip derimod kræver, at Idealets **Væsen** skal
 gribes udenfor dets **Phænomen**.

Det Samme maa siges om Dyden. Her fremkommer Modsatningen mellem den ene Dyd og de mange Dyder; den ene Dyd skal gribes udenfor de mange. Vi skulle aflægge Dydens Billeder, at vi kunne faae dens Væsen, vi skulle ikke have den i Mangfoldighed, men i Enhed (Tauler Nachf. 1 Th. 7.) Men den ene Dyd er kun Dydens **Mysterium**; dens **Aabenbaring** ere de mange Dyder og de virkelige Handlinger. „Den Dydige skal være uden alt Hvorfor, han skal ikke gjøre Noget for en Nyttes Skyld.“ Men Nytten er Endelighedens nødvendige Moment i al virkelig Handlen, **Midlet** i det uendelige Formaal. Dyden i dens rene blanke Uendelighed er en prægtig Skuepenge, men i det virkelige Liv kan man ikke give den ud, med mindre man først omsætter den i gangbar Mynt. De mystiske Moralprædikener kunne i denne Henseende sammenlignes med Stoikernes og Kants høie Taler om den rene Pligt som Formaal i sig selv.

Den Tilstand, hvor Mennesket kun lever i den ene Dyd, kan naturligviis kun tilveiebringes ved en Løsrivelse deels fra Naturen som Skranke for Friheden overhovedet, deels fra det virkelige og virksomme Liv, hvor de **mange** Dyder høre hjemme og Dydens Væsen træder frem i **Billedet**. Den moralske Løsrivelse fra Endeligheden hvorigjennem Frihedens Uendelighed opnaaes, beskrives ved tre Stadier (die Staffeln des geistlichen Lebens), nemlig Naturens, Naadens og Væsenhedens Trin. Det Sidste, som er Fuldkommenhedens og Guldendelsens Udtryk, betegnes ogsaa, navnlig af Eckart, som **Metsærdighedens** Trin. Indenfor disse ligger endnu en Mangfoldighed af Trin, hvilke dog mere maae betragtes som

Nuancer og Schatteringer i Følelsen, end at de kunne fastholdes og udtrykkes ved nogen Tanke.

Den udvortes Natur er undergiven Tilfældighed og Uro, og dens Betragtning er til Hinder for den sande Fuldkommenhed. Den mystiske Aand forholder sig næsten overalt frastødende til Naturen. Tauler anpriser en Klosterbroders Exempel, som, da han i Mai Maaned gif gennem Klosterhaven, traf sin Kappe op over Dinene for ikke at forstyrres i sin Betragtning ved Blomsternes tilfældige Former. Forsaavidt som Aanden ikke er istand til at løsrive sig fra Naturskønheden og træder i et inderligere Forhold til denne, maa der afvindes Naturen en christelig Side, og den maa umiddelbart forklares i Aanden. Dens Skønhed opfattes da kun med det religiøse Organ, som er det eneste Organ, hvormed Mystikeren kan sandse. Den frembrydende Baar i Skov og Eng gjør kun Indtryk paa Mystikeren, naar de christelige Klokketoner lyde hen over Egnen, og Blomsterduften blandes med et religiøst Aroma. En saadan Naturfølelse udtaler sig ofte hos den poetiske Suso, Minnesangerens Landsmand. Han hilser den nyfødte Mai, men sætter Korset som sin aandelige Maigreen, fordi den evige Saligheds Frugt er fremspiret heraf. Og for alle røde Roser byder han nu sin Frelser en hjertelig Kjærlighed; for alle smaae Violier en inderlig Ydmyghed; for alle hvide Lilier en reen Omfavnelse; for alle Blomster i Engen et aandelig Kys; men for alle smaae Fugle udbryder hans Hjerte i en stedsevarende Lovsang. *) Dette **umiddelbare** Gjenskin af Aanden i Naturen er den eneste Betingelse, under hvilken Naturbetragtning her

*) Wie er begieng den Maien. Pag. 25.

fremkommer. Den er isørigt hyppigere hos de romanste Mystikere, end hos de germaniske. Den hellige Franciscus af Assisis Hymne til Solen og hans Prædiken for Fuglene ere Exemplar paa en saadan mystisk Naturpoesie, som er udsprungen af den dybe Følelse af Alskabningens Nørelse i Gud, men som iværksætter Naturens religiøse Forklaring paa en reent umiddelbar Maade.

Dog er det fremfor Alt det naturlige Menneske selv, der skal forklares i Naaden. Naadevirkningen viser sig deri, at Mennesket erkjender sin Synd og Naturens Brøst, at Længselen efter at vende tilbage til Gud vækkes i Hjertet. Naadens første Trin er den **virksomme** Dyd. Mennesket stræber at holde Guds Bud og Kirkens Forskrifter, at vise rene og hellige Sæder, at øve gode Gjerninger. Men den virksomme Dyd er behestet med Tilfældighed, den færdes i de timelige Ting; den vil altid virke „**Noget**“ og er saaledes betinget ved de ydre Gjenstande. Tilfældigt er, hvad der snart kan være og snart ikke kan være. Den virksomme Dyd er kun, som det kan falde sig. *) Den væsentlige Dyd er ikke afhængig af de ydre Gjenstande og derfor evig og uforstyrrelig. **)

For at Mennesket nu kan komme til den væsentlige Dyd fører Naaden ham fra det virksomme Liv til det skuende, der maa tilkæmpes og bevares igjennem Lidelser; thi Guds Gaver komme kun igjennem Lidelser og komme

*) Taulers Nachfolge I Th. 8. Was ist Zufall? Das ist das nun ist und nicht ist. Und also wirkt er nun Tugend und nur als es ihm vorgehet oder kommet.

) Sammenhæng. Das (der Mensch) nicht vermögens hat zu wirken einige Tugend mit **den Materien, denn allein mit einem einfeltigen Willen.

de før Lidelserne, maa de dog staae deres Prøve gjennem Lidelser; thi kun i disse kan et Menneske rettelig afdøe fra Naturen og bryde igjennem til Bæsenet. *) Men Dydens Bæsen er kun i det skuende Liv, forsaavidt som Bestuelsen udspringer af en fuldkommen aandelig Fattigdom. Mennesket maa da ikke blot være fattig paa Dyder og Gjerninger, men ogsaa paa Erkjendelse og Kjærlighed, ja han maa være fattig paa Naade. Naaden er kun et Gjennemgangspunct for Bæsenheden. Paa Naadens Trin drages Sjælen kun til Gud paa creaturlig Viis, den hefter endnu ved dette og hiint, ved creaturlig Glæde og Sorg; paa Bæsenhedens Trin føres den paa guddommelig Viis. **) Paa, dette sidste Trin **har** Mennesket ikke Dyden, men **er** den.

Herhen hører Distinctionen mellem den virkende og lidende Fornuft. Den virkende Fornuft er Naadens Udtryk, den bereder Sted for Bæsenheden og den lidende Fornuft. Den tilintetgjør alle Former, virker, at det Skabte erkjendes i sit Intet, og at Gud bliver den eneste Værkmeister. ***) Den virker, at den selv gaaer tilgrunde i den lidende Fornuft. Den lidende Fornuft er Udtrykket for Sjælens rene, udeelte Modtagelighed for Bæsenet; den lider, hvad Gud alene virker, al Ulighed (Anderheit) er forsvunden, den er bleven en Guds **Moder**, der

*) Taulers Levenet, 12. Cap.

) Sammestedes 5. So die Seel erhaben ist über alle Leiblichkeit, über Zeit und über alle Mannigfaltigkeit — so wird Gnade gewandelt in Gott, daß denn Gott die Seele nicht mehr ziehet **creatürlicher Weise, sondern er führet sie mit ihm selbst in göttlicher Weise.

***) Sammestedes 2den Deel 104. Sie heist eine würckende Vernunft denn sie würcket alle Dinge ab.

føder den evige Søn. *) Dette er Væsenhedens Trin og den høieste Eenhed med det Gode.

Iøvrigt svæver Mystikerens eget Liv mellem virksom Dyd og væsentlig Dyd, mellem et Liv for Menigheden og et Liv for det rene Ideal. I denne sidste Bestræbelse vender Selvbevidstheden sig med Foragt bort fra Samfundslivet og Yderverdenens Tilfældighed. Da nu den væsentlige Dyd ikke blot er forborgen i Gud, men er knyttet til en **virkelig** Personlighed, der maa fremtræde i Yderverdenen, men dog vil aabenbare det rene Væsen uden Endelighed, saa fremkommer et Phænomen, der indenfor Christendommens Omfreds er det Samme, hvad Idealet af „den Vise“ var i den antike Verden: den Vise er en **tænkt** Personlighed, der bærer al moralsk Fuldkommenhed i sig, og den practiske Philosoph, der skal fremstille denne i sin endelige Personlighed, søger at forvandle sig selv til et reent Almeenmenneske. Navnligt er det den stoiske Vise, som fremtræder gjenfødt paa den christelige Skueplads efterat have ombyttet den philosophiske Toga med Munkeskappen. Som overalt, saaledes fremtræder ogsaa denne Løsrivelse fra Virkeligheden stærkest hos Eckart. Den „exemplariske Form af et fuldkomment Menneske“ beskrives saaledes. **)

*) Sammesteds 105. Da liegt sie im Kindbett und gebiert den Sohn in der Gottheit.

**) Denne Skildring har jeg foruden paa andre Steder fundet i Frankfurter Udgaven af Tauler fra 1720 som et Anhang til medulla animæ. Den synes af indre Grunde at maatte tillægges Eckart, hvilket ogsaa gjaelder om det foregaaende Capitel, der indeholder nogle korte Bordtaler af Eckart under Titel: Meister Eckarts Wirhschaft von wahrhafter Armuth des Geistes.

Der var nemlig en lærd Mand, som vist i over otte Aar havde begjæret, at Gud vilde vise ham et Menneske, som kunde undervise ham om Sandhedens Vej. Omfider lød Guds Stemme til ham: Gaa hen til Kirke-døren, der vil Du finde et Menneske, som kan vise Dig, hvad Du søger.

Han gik nu hen og fandt et fattigt Menneske, hvis Fodder vare sønderrevne og fulde af Stov, og hvis Klæder neppe vare af to Penninges Værdie. Han hilser ham og siger: Gud give Dig en god Morgen! Den Fattige svarer: Jeg havde endnu aldrig nogen ond Morgen! — Gud give Dig da Lykke! — Jeg havde endnu aldrig Ulykke! — Gud give Dig da den evige Salighed! Hvad svarer Du mig hertil? — Jeg var endnu aldrig usalig! — Forklar mig dog Alt dette; thi jeg fatter ikke Din Mening! Den Fattige svarer: Du ønsker mig en god Morgen. Jeg har aldrig haft en ond Morgen; thi naar jeg hungrer, da priser jeg Gud; fryser jeg, hagler det, sneer det, er det ondt Veir eller godt Veir, da priser jeg Gud; er jeg elendig og foragtet, da priser jeg Gud, og derfor har jeg aldrig haft nogen ond Morgen. Du ønsker mig, at Gud vil give mig Lykke. Jeg har aldrig haft Ulykke, thi jeg har lært at leve med Gud, og hvad han beskikker over mig, det være Vel eller Uel, det tager jeg som det Allerbedste, og derfor har jeg aldrig været ulykkelig. Du ønsker, at Gud vil gjøre mig salig. Jeg har ingensinde været uden Salighed; thi jeg har saaledes overgivet min Villie i Guds Villie, at hvad Gud vil, det vil jeg ogsaa, og derfor er jeg altid salig.

Den lærde Mand indvendte: Men naar Gud nu vilde kaste Dig i Helvede, hvad vilde Du da gjøre? Kaste mig i Helvede, svarede den Fattige, det kan han

ikke; hans Godhed hindrer ham. Dog dersom han vilde fæste mig i Helvede, da har jeg to Arme hvormed jeg griber ham. Den ene Arm er sand Ydmyghed; med denne forener jeg mig med hans hellige Menneskehed. Den anden Arm er Kjærlighed; med denne forener jeg mig med hans Guddom og holder ham saa fast, at han selv maa med til Helvede, og jeg vil heller være i Helvede med Gud end i Himlen uden Gud! Da forstod den lærde Mand, at Ydmyghed og Fattigdom er den nærmeste Vej til Gud.

Den lærde Mand spurgte videre: Hvorfra er Du kommen? Den Fattige svarede: Fra Gud! — Hvor har Du fundet Gud! — Da jeg forlod alle Skabninger! — Hvor har Du Gud? — I et reent Hjerte og i gode Mennesker. — Videre spurgte han: Hvad er Du for en Mand? — Jeg er en Konge! — Hvor er Dit Kongerige? — Det er min Sjæl, thi jeg kan beherske alle mine indre og ydre Sandser, og alle mine Kræfter og Begjæringer ere min Sjæl underdanige! Mit Rige er større end noget Kongerige paa Jorden! — Hvad har bragt Dig til en saadan Fuldkommenhed? — Min tause Betragtning, mine høie Tanter og min Enhed med Gud. Jeg kunde ikke hvile i Noget, som var ringere end Gud, og nu har jeg fundet ham.

Hvo som hermed vil sammenligne Stoifernes Skildringer af den Bise som den, der alene er Konge, fri selv i Lænker, uafhængig af Affecter o. s. v., vil uden Tvivl gjenkjende det samme Princip under de nødvendige Forandringer, som fremkomme derved, at det optræder i en ny Verden; og i den udvortes Fattigdom og i de pjaltede Klæder vil man uden Vanskelighed gjenkjende Cynismen.

Men dette Bæsenhedens Trin, denne Frihedens Hvile

i sin egen Uendelighed formaaer Mystikeren ikke at fastholde; thi hans christelige Bevidsthed er uadskillelig fra Syndsbevidstheden og Kjødet vedbliver at begjære mod Aanden og Aanden mod Kjødet. En uafbrudt Afstese er nødvendig for at døde Kjødet, og den mystiske Losrivelse fra Naturen afvejer med en ydmygende Afhængighed af Naturen. Thi det indvortes Menneske kan kun bevare sit Kongedømme ved at paalægge det udvortes Menneske en tung Lovtjeneste, der for største Delen bestaaer i Selvplagelser. Saaledes berettes i Eusob's Levnet, at han har en Underflædning med spidse Søm, der vendte indad til Legemet, at han en andengang har et Træfors, der med Pigge blev fæstet paa hans Ryg, at han for at døde Kjødet lod sit Legeme plages af Utoi o. s. v. I 25 Aar har han Vinterens Kulde uden at gjøre sig tilgode ved Vnens Varme. Han spiste kun een Gang om Dagen og fastede uden Fisk og uden Ug. Og han fortsatte dette Liv indtil hans Natur omsider blev ganske øde, og der intet Andet var tilbage for ham, end at døe eller at lade disse Dvælsere fare.

Og her er Stedet til nærmere at tale om den mystiske Opfattelse af **Lidelsernes** Bei til Fuldkommenheds Maal. Vi ere ganske enige i den Betragtning, der ofte er gjort gjældende af Mystikernes og Catholicismens Forsvarere, at naar vor Tidsalder med Modbydelighed vender sig bort fra en saadan Selvplagelse og Selvdødelse som den oven skildrede; naar den ikke sjældent med fornem Medlidenhed seer tilbage paa Middelalderens flosterlige Bildfarelser: da sommer det sig, med ikke mindre Modbydelighed og ikke ringere Medlidenhed at betragte den Selvtilintetgjørelse, den Selvødelæggelse af Livet og Sundheden, der i vore Dage øves af Utallige, som vistnok

ere fritagne for klosterlige Bildfarelser, men hvis Natur dog omfider bliver ganske øde i jordiske og sandselige Nydelser, i Sjælens og Legemets Forøvelse i gudforladt Ubetydelighed, i Forfrænkkeligheds Tjeneste. Og naar vor Tidsalder finder det Stort, at et Menneske offerer sit Liv for en Idee, eller for en ædel Videnskab, da sømmer det sig ogsaa at ære baade den Idee og den Videnskab der bragte Hine til at lide for deres Kjærlighed, til at offere sig selv under et stadigt Henblik mod Foreningen med Gud. Men ikke desto mindre er her Stedet til at fremhæve, at just i Betragtningen af Videlsen dele Mystikerne Catholicismens og Klosterets store Bildfarelse, at selvskabte Plager og et selvgjort Kors kan føre et Menneske til den høiere Fuldkommenhed, ikke betænkende, at kun den Korsets og Videlsernes Bei er den sande, ad hvilken Gud selv fører et Menneske, for gjennem Lydighed at opdrage ham til Sig. Dog er det her som allevegne hos Mystikerne, at vi aldrig finde Skyggen, uden at finde Lyset derhos. Og derfor ville vi ogsaa fremhæve, hvilke opbyggelige Tanker de have havt om den Videlsernes Bei, ad hvilken Gud selv vil føre os. Thi da Suso saaledes havde plaget sig med det selvgjorte Kors, at hans Natur var bleven ganske øde, da blev der tilfjendegivet ham af Gud, at saadan Strengbede dog ikke havde været andet, end en god Begyndelse og et første Gjennembrud. Og der aabenbarede sig for ham en skøn Yngling, der førte ham til et fornuftigt Land, hvor der viistes ham, at først nu skulde han ind i Videlsernes høie Skole, hvor et Menneske lærer, med Glæde at tage Alt hvad Gud bestikker, og i alle Ting at ansee Guds Vre, ligesom Christus i sine Lidelser beviste sig mod sin himmelske Fader. Og han fornemmer paa sig selv, at uagtet han ved sine egne

• Dvelser har gennemstunget sig selv med usigelige Smerter, dog er han endnu ganske uovet og utaalmodig til at bære de Gjenvordigheder, der komme udvortesfra og ligesom ved et Tilfælde, og at han i Henseende til saadanne Trængsler og Farer endnu kun er at ligne med en Hare, som ligger skjult i en Bust og lader sig opskræmme af ethvert flyvende Blad. Og da han nu be-
reder sig til at gennemgaae denne Skole, siger han: Herre viis mig, hvor mange Lidelser jeg da endnu har foran mig. Da svares der ham: See op til Himlen; kan Du tælle disse Stjerner's Mangfoldighed, da kan Du ogsaa tælle Din Fremtids Lidelser; og som disse Stjerner synes smaae for Menneskenes Øie, endstjondt de i sig selv ere store, saaledes skulle ogsaa dine Lidelser synes smaae for uovede Menneskers Øine, men i din egen Fornemmelse skulle de være store. Og da han siger: Af! Herre, siig mig mine Lidelser forud, at jeg kan vide dem, er Svaret: Nei, det er Dig bedre ikke at vide dem forud; dog vil jeg siige Dig dette: Du slog Dig hidindtil med Dine egne Hænder, og naar Du da begyndte at ynkes og forbarnes over Dig selv, da holdt Du op. Men nu vil jeg overgive Dig til Fremmede, mod hvilke Du ikke skal kunne værge Dig; og medens Du under dine forrige Dvelser var i stor Anseelse hos Menneskene, saa skal Du nu komme i stor Foragt hos Menneskene, og dette skal trykke Dig langt haardere end det skarpe Kors paa Din Ryg. Og stjondt Du har tilføiet Dig selv mangen Bitterhed, saa har Gud dog skjænket Dig et kjærligt, et elskende Hjerter; men nu skal det skee Dig, at der hvor Du venter at finde Gjenfærlighed og Trost, der skal Du finde stor Utroost og mange Bitterheder. Og stjondt Du tilforn var streng imod Dig selv, dog hvilede Du

som et diende Barn ved Guds Hjerte, og Du svømmede som en Fisk i et Hav af guddommelige Fornemmelser. Dette vil jeg nu nægte Dig; thi nu skal Du vænnes fra; jeg vil lade Dig hensmægte og henvisne, og Du skal føle Dig forladt, baade af Gud og Mennesker. Og at jeg i Korthed skal sige Dig det Hele: Alt hvad der hidindtil var Dig til Glæde og Trøst, det skal nu altsammen forsvinde for Dig.

Discipelen kom herover i en saadan Frygt, at hele hans Natur bævede, og han bad til Gud at han dog vilde frie ham fra al denne Jammer efter sin milde, faderlige Godhed; men dersom dette ikke var muligt, at da hans Viisdoms himmelske Villie maatte fuldbyrdes paa ham. Og der skeete nu hvad der var sagt ham: der fulgte en Række af Prøvelser, Benneres Troløshed og verdsligssindede Menneskers Fjendskab; dertil kom, at han blev valgt til Prior i sit Kloster, og det var Dyrtid i de Aar, og Klosteret kom i Gjæld, og han forstod sig kun lidet paa timelige Ting og kom i stor Foragt hos Brødrene; men meest leed han af indvortes Prøvelser, af en uordentlig Sorg og Tungsindighed, af daarlige Indfald om Troen, Tvivl og Ansægtelse, saa han tilsidst mistvivlede om sin egen Salighed og meente sig selv fortabt, og det var ham, som laae der et stort Bjerg paa hans Sjæl, hvilket han ikke kunde flytte. Dog blev han trøstet under disse Forsøgelsjer; thi da han ansaae sig selv som et fordømt Menneske, kom han til den hellige Mester Eckart,*) hvem han flagede sin Nød. Denne hjalp ham derfra, og han følte sig som udfriet af Helvede.

En anden Gang, — det var Begyndelsen af disse Prø-

*) Euso P. 51

velser, da han altid, naar han blev stedet i en Gjen-
vordighed, pleiede at sige: Al! havde denne Lidelse dog
en Ende, at jeg var færdig dermed! — blev han
fjærligt belæret, idet Jesusbarnet aabenbaredes for ham i
et Syn og sagde til ham: Du forstaaer endnu ikke ret
at lide; jeg vil lære Dig det. Naar Du er i en Li-
delse, da skal Du ikke see hen til den nærværende Lidel-
ses Ende, at Du skal mene, da at komme til Ro; men me-
dens den ene Lidelse varer ved, skal Du berede Dig paa,
taalmodigen at tage imod en anden Lidelse. Du skal
gjøre som en Jomfru, der plukker Roser; medens hun
plukker een Rose af en Bust foresætter hun sig i sit Sind,
at hun vil plukke flere Roser af de næste Buste. Gjør
ogsaa Du saaledes; foresæt Dig den Tanke i Dit Sind,
at naar denne Lidelse er tilende, da begynder strax en
anden. Og en anden Gang, da Disciplen udbryder: Herre!
vel maa det være saa, at Lidelser ere et stort og himmelsk
Gode, naar de kun ikke ere uden Maal og Maade; men
Du, som kjender alle Ting, Du, som har ordnet alle
Ting efter Tal, Maal og Bægt! Du veed ogsaa, at
mine Lidelser ere uden alt Maal og langt overstige min
Kraft; da svarer den evige Viisdom^{*)}: Havde jeg givet
Dig andre Lidelser, vilde Du sige det Samme. Enhver
af de Syge mener, at han lider meest Ondt, og enhver
af de Fattige mener, at han maa undvære Meest.
Jeg, den evige Viisdom, veed bedst hvad der er dit
Allerbedste. Giv Dig villig ind i min Villie og i Alt
hvad jeg beskikker, og meen ikke, at det staaer til Dig at
undtage denne eller denne Lidelse. Thi hvad jeg be-
skikker, det forfremmer Dig langt bedre og langt hurtigere,

^{*)} Euseb 219 ff.

end alle selvvalgte Lidelser. Og Discipelen bringes til at forstaae, at disse Lidelser ogsaa i Sandhed ere den sikreste Bei, og den nærmeste Bei, og den korteste Bei. De bevare et Menneske for Fald; de gjøre, at et Menneske kjender sig selv; de opholde Sjælen i Ydmyghed og lære Taalmodighed; de luttre Sjælen som Guld og bringe Salighedens Krone, der veier langt mere, end Nutidens Byrder. Discipelen erkjender, at alle Ting maae tjene et gudlidende Menneske til Gode, og at selv onde Mennesker, Fjender og Forrædere som Judas, ere Guds Medvirkere, der maae medvirke til, at hans Salighed bliver forarbejdet paa det Bedste. *) — Vi afbryde her vor Fremstilling, men maae endnu tilføie, at dersom man vilde mene, at Suso ved denne Betragtning af Lidelsen, der viser tilbage til Evangeliets Forbilleder, nu virkelig var bleven frigjort fra den selvvalgte Lidelse, og i Sandhed var kommen til et Christenmenneskes Frihed, der i Aanden veed sig uafhængig af alt Menneskeværk, fordi han veed sig afhængig af Gud, da vilde man feile. De falske Dvelser bleve vel formindskede, men de falske Dvelsens Aand, den Lovens og Frygtens Aand, som er tilhuse i Klosteret og er fjendtligt stemt mod den væsentlige Dyd og den fuldkomne Frihed, vedblev ogsaa at være tilhuse i hans Indre. Thi selv efterat han havde faaet det høiere Syn for Lidelsen, paa kom der ham en Aufgættelse, idet han blev lystet efter at spise Kjød, saasom han i flere Aar havde levet uden Kjød. Og neppe havde han spist Kjødet og stillet sin Lyst, førend der i et Syn viste sig en forfærdelig Stikkelse fra Helvede, der talede det Sprog: Deres Mad var endnu

*) Suso 110.

i deres Mund og Guds Bredde kom over dem (Ps. 78; 30); og Skikkelsen fremdrog et forfærdeligt Marterredskab, hvilket den voldsomt borede ind i hans Mund; thi saa stor som din Lyst har været til at æde Kjød, saa stor skal Pinen nu være i din Mund og dine Tænder. Og der paakom ham en saadan Pine, Tandværk og Hovedværk, at han ikke kunde tage Spise til sig i tre Dage. *)

Vi see altsaa, at den mystiske Løsrivelse fra Naturen er uadskillelig fra en falsk Afhængighed af Naturen. Denne gjentagne Tilbagevendelse af den tilbagetrængte Natur viser sig for os i en høiere og aandeligere Skikkelse, naar vi fæste Blikket paa Mystikernes Drømme og Visioner, der ofte minde om Somnabulismens Tilstande. Den frie Aand, der har hævet sig over alle Billeder, synker uvilkaarligt hen i en Drømmeverden; den samme Bevidsthed, der betragter det hiinsidige Liv som de rene Væsenheders Rige, hvor Sjælene ere gangne tilgrunde i det eenfoldigt Ene, finder sig ikke desto mindre i Forhold til en synlig Aandeverden, der træder ind i den sandfælsige Erfarings Former, finder sig ikke desto mindre omringet af Syner og Aabenbarelser. Gørres har i sit større Værk over Mystiken fra alle Aarhundreder samlet en stor Mangfoldighed af disse, og betragter dem omtrent med samme Dine som Mystikerne selv, naar de bagefter anstillede Betragtninger derover, nemlig som øiensynlige Beviser paa den guddommelige Naade, der har hævet Sjælen over Fornuftlivet og sat den i Forbindelse med den hiinsidige Virkelighed. Det kan vistnok være vanskeligt at bestemme, hvad der i hine Tilstande kan have været en virkelig Straalebrydning fra hiin Verdens Lys

*) Suso 56.

og hvad der kun har været Skuffelse og Indbildning; men klart synes det at være, at disse Tilstande for største- delen finde deres psykologiske Forklaring i selve det æstetiske Liv. Thi dette Liv i Ensomheden, denne ufravendte Betragtning i en fortsat Af døen fra den virkelige Sandseverden, denne lidenskabelige paa eengang sjælelige og legemlige Overspændelse, maatte vel ogsaa kunne fremkalde saadanne Stemninger i Sjæl og Legeme, i hvilke de saae som et Ydre hvad der kun var et Indre, saae som en Gjenstand udenfor sig hvad der kun var et Billede, som dannede sig paa deres Sjæls egen Grund. Ikke sjældent have disse Visioner en smuk poetisk Farve, men Indholdet er som oftest ubetydeligt. Da Suso saaledes i mange Dage havde spæget sit Legeme med Faste og Vanddriften, aabenbarer Jomfru Maria sig for ham og tilsteder ham at nyde nogle Draaber Vin. En anden Gang bringer en deilig, skjøntsyngende Dreng fra Himlen ham en Kurv med yndige Frugter liig røde, modne Jordbær; thi han var en Elsker af Frugt, og der var endog- saa en Tid, da han alt for meget søgte sin Lyst deri, hvorfor han ogsaa i to Aar ikke havde rørt nogen Frugt. At det Naturlige saa ofte er Visionens Indhold, forklares let af Aandens uafbrudte Kamp dermed. Sandseligheden dødes i den virkelige Verden, men den gaaer igjen i Sjælens Indre, og med et hemmeligt Tryllerie maler den sine Gjenstande, saa de saae Virkelighedens fulde Nærværelse.

En mærkelig Modsigelse til Mystikernes Udodelig- heds lære, der lader Sjælen begravet i det eenfoldigt Ene, er det, at Sjæle aabenbare sig for dem fra de Dødes Rige. Navnlig er dette vederfaret Suso, „idet Gud vilde give ham en fattelig Kundskab (saavidt han da var modtagelig derfor), om hvorledes det stod sig i

Himmerige og Skjærsilden og Helvede." Blandt Andre, der saaledes aabenbarede sig for ham efter deres Død, var ogsaa den salige Mester Eckart, der tilkjendegav ham, at han nu ganske var gaaet over i Gud, og at Ingen kunde udsige denne Tilstand, i hvilken et Menneske var nedsænket i det guddommelige Væsens Afgrund, fordi dette var over al Form og al Maade. Ligeledes viste sig for ham hans egen Moder i Salighedsklæder, saavel som hans Fader i Skjærsildspine; thi hans hellige Moder havde allerede herneden været „fuld af den almægtige Gud“, medens hans Fader havde været et Verdensbarn, hengiven til denne Verdens Handeler.*) Ogsaa var der en ædel Chorherre, som han havde elsket, og for hvis Venskabs Skyld han havde paadraget sig onde Menneskers Fjendskab og megen Lidelse. Den døde Chorherre aabenbarede sig for ham i et Syn, han havde et skjønt Klædebon paa, det var grønt, og trindtomfring var det fuldt af røde Roser. De røde Roser i grønt Felt, sagde han til Euso, de betyde Din taalmodige Lidelse for min Skyld; med denne har Du klædet mig rigeligt; derfor vil Gud ogsaa evindeligt klæde Dig med Sig Selv.**) Disse Exempler bevise tilstrækkeligt hvad vi ovenfor have udviklet, at naar Mystikerne pantheistisk udtale Individualitetens Begravelse i Gud, saa finde de dog ikke Hvile deri, fordi den personlige Udødelighed stedse paany vender tilbage for dem. Og skjøndt den mystiske Dogmatik ikke har nogen Plads for Legemet's Opstandelse, opstaaer Legemligheden dog forklaret i deres uvilkaarlige Synner.

Vi have talet om deres Liv i Eensomheden. Men

*) Von etlichen Visionen, S. 15.

**) S. 131.

ikke blot leve de et Liv i sig selv og for sig selv, men ogsaa et Liv **for Menigheden**. Naar de fra den een-
 somme Celle træde ud i Livet, da lyde deres Prædikener
 rensende for en Bevidsthed, der er fortabt i en aandløs
 Udvorteshed. Stundom stige de ned til det virkelige Livs
 Forhold, men i Almindelighed er det den rene Dyd og
 det høieste Godes Idealer, som de fra Betragtningens Bjerg
 foreholde Menigheden, som staaer dernede i Dalen. Det
 Liv, de skildre, er det klosterlige Ideal. Men netop denne Op-
 løstelse over Virkeligheden er rensende for Menighedens cras-
 catholiske Bevidsthed. Vi komme her til det Spørgsmaal,
 hvorvidt Mystikerne kunne betragtes som **Reformatio-**
nens Forlobere. Saadanne Tanter, som at Dyden,
 naar den tages efter Gjerningen, er creaturlig og skrø-
 belig, men guddommelig, naar den tages efter Meningen,
 at Gud tager den rene Villie i Gjerningens Sted, maatte
 nødvendigt være forberedende for den protestantiske Lære
 om Troen. Den aandelige Betragtning af **Villien**, de
 i deres Prædikener saa ofte udtale, maatte virke fri-
 gjørende paa Folkets Bevidsthed, der var fængslet i
 halvmythologiske Forestillinger, opfattede Begreberne
 om Godt og Ondt, om Straf og Belønning som
 sandkelige Gjenstande. Eckart er især stor i at udtale
 Villiens Uafhængighed af alt Ydre, dens Underlig-
 hed som det eneste Virkelige. „Den, som giver hundrede
 Mark Guld til gudeligt Brug, har gjort en stor Gjerning,
 men jeg siger, har jeg **Villie** til at give hundrede Mark,
 da har jeg betalt Gud, og han skal svare mig, som havde
 jeg betalt ham hundrede Mark. Jeg siger Mere: havde
 jeg Villie til at give Gud den hele Verden, han skal svare
 mig, som havde jeg givet ham den hele Verden. Og
 blev Raven slaaet ihjel ved min Haand, og var det skeet

uden min Billie, jeg vilde ikke desmindre stille mig hen for Alteret og læse Messe." (fol. 251). Saadanne Taler maatte tjene til at emancipere en Bevidsthed, der var hildet i Forestillingen om opus operatum, om Afslad, om Kirkens Skat af gode Gjerninger, og som ængstedes af Frygten for et sandseligt Skjærsild og Helvede. „Hvad brænder i Helvede? Det er kun Egenwillien, der brænder i Helvede."

Denne aandelige Frihed, der satte sig ud over Bogstavens Lov, og som har mange Træk tilfældeds med det Billede, som Luther udkastede i sit Skrift om et Christenmenneskes Frihed, kundgjorde sig ikke blot i Ord, men fremtraadte ogsaa ved enkelte Leiligheder paa en ophøiet Maade i det virksomme Liv, idet de endogsaa ikke ygtede for at udsætte sig for den pavelige Banstraale. Thi da Pave Johan XXII. under sine forargelige Stridigheder med Ludvig af Baiern havde udslynget en streng Kirkeban over Keiseren med alle hans Tilhængere, og belagt alle de Steder med Interdict, som bleve Keiseren troe: da forenede Johan Tauler sig med tvende andre Gudsvenner, Rudolf den Carthäuser og Thomas den Augustiner, der begge havde været Mester Eckarts Tilhørere, og de besluttede ikke at holde Interdictet. Thi der berettes, at det dem var haardt imod, at man lod det arme, uvidende Folk doe i Kirkeban uden Guds Trøst. Og de lod udgaae en Skrivelse til alle Præster, at naar de kom til Syge og Doende, da skulde de trøste dem med Christi bittre Lidelser og Død, som har aabnet Himlen for os alle, hvilken Paven ikke kan tillukke for Een Gæste iblandt os. Og naar den Syge eller den Doende skriftede sin Synd, begjærende Afløsning og det hellige Sacramente, da skulde de kun give ham det og trøste ham,

og mere see hen til Christi og hans Apostles Ord, end til Paven's Ban. Thi det sømmede sig for Paven at vise Syndere paa Salighedens rette Vej; men at alle de skulde være Kjættene, der ikke vilde kysse hans Fødder, eller at Saadant var en Troesartikkel, det stod ingensteds skrevet i den guddommelige Skrift. Og mange Præster bleve fromme af saadan Tale, og de bragte det derhen, at Folke døde gladelig og ikke brød sig om Paven's Ban, da dog allerede mange Tusinde vare døde i stor Fortvivlelse uden Afløsning og Trost. *) Denne Protestantisisme, der minder om Luther, er uadskillelig fra Henviisningen til Guds Aands Vidnesbyrd i Hjertet, et Vidnesbyrd som er bleven saa kraftigt udtalt i den evangeliske Kirke. Efterdi de erkjendte, at Guds Aand ikke er bunden til enkelte fornemme Personer i Christenheden, men ogsaa kan tale gjennem arme Syndere og uværdige Mennesker, saa begyndte de ogsaa at forstaae den evangeliske Lærdom om de Christnes almindelige Præstedomme. De forstaae, at den udvortes Præstevieelse ikke gavner stort, naar Aandens indre Besegling ikke kommer til. Alt Kirkens Lærere staae under den samme aandelige Dom som alle andre Christne, og fremfor Alt skulle begynde med deres egen Forbedring; at de maae have Sandheden ikke i Bogstaven, men inden i sig, dette er paa en rørende Maade fremstillet i Taulers Levnetsbeskrivelse, der findes i de fleste Udgaver af hans Værker. Denne Fortælling indeholder Taulers indre Historie og beretter, hvorledes den høilærde Dr. Tauler, der i mange Aar havde været vidtberømt for sin store Kunst i at

*) Efter Specklins Collectaneen meddeelt af Görres i Indledningen til Euseb. Jvfr. Rudelbach Christelig Biographie I B. 49, og Ullmann Reformatoren vor der Reformation 2 B.

prædike og gjerne hørtes af Alle, dog alt for meget stolede paa sin Skriftflogskab og sine Fornuftbetragtninger, men hvorledes han i sit halvtredsfindstyvende Aar blev omvendt af en simpel Lægmand, der var opvakt af Gud, og var kommen langveisfra, vel over tredive Mile, for at høre ham. Da Lægmanden havde hørt ham i tolv Uger besøgte han den høilærde Mester, og ved sine eenfoldige, af Guds Aand indgivne Taler overbeviste han ham om, at han, uagtet han førte en god Lærdom, dog kun var en Phariseer, der alt for meget stolede paa sit sindrige Mesteriskab, mere stod i Bogstaven end i Aanden, og endnu blandede sin ædle Lærdoms Viin med megen Bærme; hvortil kom, at han heftede ved Skabningerne, isærdeleshed ved „een Skabning“, hvilken Lægmanden dog ikke nærmere betegner, men om hvilken der siges, at Mesteren elskede denne Skabning uordentligt. Der fortælles nu videre, hvorledes Mesteren herved kom i en dyb Bedrovelse efter Gud, der virkede, at han i længere Tid aldeles ikke vilde prædike, og viste sine Skriftebørn fra sig, idet han sagde til dem: Jeg vil først lære at raade mig selv, da vil jeg ogsaa gjerne raade Eder, hvorover han da faldt i stor Foragt hos Mange. Ogsaa skete der ham det sælsomme Tilfælde, at da han efter denne Opvækkelse forstegang vilde prædike paany, og meget Folk var kommet sammen for at høre ham, da paakom der ham en saadan Bevægelse med Graad, at han ikke kunde fremføre et eneste Ord, men kun kunde bede stille for sig selv, og dette varede saalænge, at alle Folk bleve fortrydelige derover, og En af Hoben omsider sagde: Herre, hvorlænge skulle vi staae og sidde her? det er allerede sild, og vil I ikke prædike, da lad os gaae hjem. Og Mesteren maatte bede dem at gaae hjem og komme

igjen en andengang, hvorover han da faldt i en stor Bespottelse hos Alle. Men just igjennem denne Bespottelse kom han til en grundig Ydmyghed og Selvfornægtelse og prædikede fra nu af i sand christelig Genfold, ja prædikede næste Gang saaledes over de Ord: „Brudgommen kommer, gaaer ham imøde,“ at der kom en mægtig Opvækkelse over hele Forsamlingen, og Folk bleve saaledes bevægede og trufne deraf, at endogsaa flere Mennesker efter Prædiken fandtes liggende som døde paa Kirkegaarden. — At det er Rægmanden, som i denne Fortælling besøger Præsten og lærer ham den rette Kunst at prædike, lærer ham at bevæge Menneskenes Hjerter ved at lede ham selv til Opvækkelse og Omvendelse, udtrykker klarligen, at Aanden ikke mere er udvortes bunden til Præsteskabet. Det er en christelig Gudsfrugt i Aand og Sandhed, der lader sig tilsyne i Skikkelse af denne Rægmand, som ikke vil tillægge den christelige Forkyndelse noget Værd, naar ikke Personligheden selv er greben og opfyldt af den Sandhed, den forkynnder, naar ikke den indre Kamp er gennemkæmpet i Hjertet. Og denne Ordets Forkyndelse af en af Sagen dybt bevæget og ligesom præget Personlighed hører med til det Eiendommelige ved de mystiske Prædikener. Lægger man hertil, at disse Prædikener holdtes i Modersmaalet, som igjennem dem oplod et hidtil ukjendt Væld af dybe og yndige Former, hvori Folke-Bevidstheden kunne føle sig hjemme og gjenkjende sin egen Tanke, da er det begribeligt, at de maatte frembringe stor Virkning og i flere Henseender berede Reformationen Vel. Mystikernes umiddelbare religiøse Livsvarme yttres sig ogsaa deri, at de sætte det levende Ord høit over Skrift. Dette skal hvert Menneske vide, hedder det i Fortalen

til Eufors Bog om den evige Blissdom, at saa ulige det er, at man selv horer en sød Strengelse klinge, imod at man kun horer Tale derom, saa ulige ere de Ord, som undfanges i den rene Naade og udstrømme gjennem en levende Mund af et levende Hjerte, imod de selv-samme Ord, naar de komme paa det døde Pergament isærdeleshed i den tydske Tunge; thi da stivne de af Kuld og falme som de afbrudte Roser. Men et flittigt Menneske skal lære at ansee disse (skrevne) Ord efter deres Udspring, da de vare i deres Lislighed og første Skjønhed, og da vil han fornemme den nærværende Naades Indflydelse, i hvilken døde Hjerter husvales. Hvo der saaledes betragter dem, han vil neppe kunne overlæse dette, uden at hans Hjerte inderligt bevæges til hjertelig Kjærlighed, til nyt Lys eller til Bedrøvelse efter Gud og Sorg over Synden, eller dog til en og anden gudelig Begjæring, hvorved hans Sjæl kan fornyes i Naaden.

Er nu denne Frihed og Inderlighed end at betragte som en Bebudelse og Forudforkyndelse af den Aand, der sidenester bevirkede Christenhedens Renselse og Gjenfødelse, saa var det dog nærmere beseet kun et Moment af det reformatoriske Princip, der rørte sig i Mystiken, men ikke dette Princip selv i dets inderste og fulde Sandhed, fordi Mystikens **dogmatiske** Kjærne er væsentlig forskjellig fra Reformationens.

Vi kunne oplyse dette Punct ved Begrebet om den mystiske Forening med Gud (unio mystica), der ogsaa er et vigtigt Led i den protestantiske Saliggjorelsens Orden, og især af de lutheriske Theologer er udviklet med stor Forskjærlighed. Forskjellen i Betragtningen af dette Begreb vil lettest føre os til at see det, hvorpaa det her kommer an. Ikke deri ligger Forskjellen, at Lu-

therdommen skulde nægte et væsentligt Samfund mellem Gud og Menneſke, en forborgen Væren og Rørelſe i Gud. Den lutherske Theologie udvikler udførligt, at der gives en dobbelt Væren i Gud, een almindelig, hvori alle Menneſker, baade Troende og Bantroe, ere deelagtige, idet de alle leve, røres og ere i Gud ligesom Fuglene i Luften og Fiſkene i Havet; een ſæregen, hvori kun de Troende ere deelagtige. I denne bliver deres Væſen forenet med den treenige Guds Væſen og med Chriſti menneſkelige Natur.*) Luther ſætter Menneſkets Forening med Chriſtus ſaa virkelig, at han ſiger: Du ſkal ſaaledes ſammensmelte med Chriſto, at der af dig og ham ligesom bliver een Perſon, ſaa Du med Fortroſtning ſiger: Jeg er Chriſtus, d. e. Chriſti Retſærdighed, Seier og Liv er Mit; og Chriſtus igjen ſiger: Jeg er denne Synder, d. e. hans Synd og Død ere mine.***) Concordieformelen fordømmer udtrykkeligt den Sætning, at ikke Gud ſelv, men kun hans Gaver boe i den Troende. (*Damnante errorem — quod non deus ipse, sed dona dei duntaxat in credentibus habitent.* Hase libr. symb. 698.) Altsaa ikke deri beſtaaer Forſkjellen, at den lutherske Theologie kun ſkulde lære en moralsk Forening, en Forening i Villien, uden tillige at lære en Forening i Liv og Væſen. Men dette er Forſkjellen, at vor Kirke ikke kjender nogen hemmelig Forening med Chriſtus, uden den, ſom er betinget ved den retſærdiggjørende Tro, ved den fortroſtningsfulde Tilegnelſe af den hiſtoriske Chriſtus, ſom er forſæſtet paa Golgatha og opſtanden lever i ſin Menighed, ikke kjender noget forborgent Liv i Chriſtus, noget

*) Joſfr. f. Ex. Udviklingen hos Hollaz de gratia inhabitante.

**) Sammeſt. 911

hemmeligt Aandens Samfund med ham, uden det, som er betinget ved Guds Ord, ved Sacramenternes Brug, ved hele den historiske Aabenbaringsorden. Men dette Blik for den historiske Aabenbaringsorden mangler Mystiken. Derfor tale deres Prædikener ikke synderligt om Troen, idetmindste fremhæves den ikke som retfærdiggjørende. Og om de end ved enkelte Leiligheder indstærpe, at Kristus er vor eneste Midler og Saliggjører, og at denne Tro alene gør salig, dog er det ikke Midtpunctet i deres Tale. Atter og atter vende de tilbage til at tale om Dyd, aandelig Fattigdom, Guldkommengjørelse og Forvandling i Gud og Kristus. Med eet Ord: de skride umiddelbart til Foreningen, medens Foreningens Forudsætninger, dens Betingelser og Midler ideligt blive overseete. Og heri viser sig den væsentlige Forskjel fra Reformationens historiske og bibelske Aand. Et nærmere Henblik til den evangeliske Lære om Retfærdiggjørelsen af Troen vil tillige vise, at Mystiken, skjøndt den paa mange Maader har løsrevet sig fra Catholicismen, dog hænger sammen med dens inderste Rod. En spiritualiseret Catholicisme er derfor endnu ikke ægte Protestantisme. Det behøver vel kun at antydes, at Catholicismens Forskjel fra Protestantismen i Læren om Frelsens Orden især er at sætte i den forskjellige Betydning, Retfærdiggjørelse og Helliggjørelse have i begge Systemer. Opfastes nemlig Spørgsmaalet om Menneskets Retfærdiggjørelse eller hans Forsoning med Gud, eller hvorledes det syndige Menneske kan blive Gjenstand for Guds Naade og Kjærlighed, da er det den evangeliske Kirkes Mening, at han ikke kan det ved sig selv, end ikke ved den allerchristeligste **Stræben**, der altid er et Stykværk, behestet med Mangel og Inskrænkning, men kun

ved Troen alene. Thi ved Troen tilegnes Christus, og Gud seer da ikke Mennesket i hans nøgne, syndige Endelighed, ei heller i hans — altid kun ufuldkomne — Dyd og Hellighed, men kun i Christus som den nye Adam, i hvem Menneskenaturens grundbilledlige Retsfærdighed, dens Ideal er virkelig fuldbyrdet. Den Troende veed sig da ikke retfærdig efter sin syndige Virkelighed, men kun ved Christi Fuldkommenhed. At nu Troens Tilegnelse af Christi Fuldkommenhed ikke blot er en udvortes, en aandløs Fortrøstning til Christus, men en virkelig Indlemmelse i den levende Frelser, (ikke jeg lever, men Christus lever i mig,) dette betegnes ved den mystiske Forening. Det Samme er udtrykt i Forestillingen om Menigheden som Herrens mystiske Legeme, hvilket vil sige, at den opstandne Christus selv er Livet i de Troendes Samfund, der forholder sig til ham som Grenene til Binstokken. Fra denne Indlemmelse formedelst Troen udgaaer først Helliggjørelsen eller Forsoningens fortsatte Virkeliggjørelse i Individernes Leven og Handlen. Det catholske System derimod er som bekjendt gennemtrængt af den pelagianiske Retning, der med Tilhidesættelse af Christi Retsfærdighed og den retfærdiggjørende Troes Grundvold lader Menneskets Forsoning med Gud overveiende frembringes ved Menneskets egen Stræben, ved fortsat Fremstriden i Dyd og Hellighed. I dette Punct har Mystiken kun kunnet sublimere Catholicismen, men ikke overvinde den. Vel tilintetgjør den Catholicismens ydre Bærhellighed og udvifler en aandelig Moral. Men Moralen, Helliggjørelsen bliver Et og Alt, den mystiske Forening skal kun være en Frugt af Menneskets egen Stræben efter det Fuldkomne, men er ikke denne Stræbens Forudsætning i Troen. Mystiken erkjender selv det

Utilfredsstillende i en saadan stykkevis Forsoning, der kun er en fortsat Tilnærmelse, og altsaa ligesaameget **ikke** er Forsoning. Individualiteten gjør derfor Ende paa sin urolige Higen ved at bringe sig selv som Forsoningsofferet, ved at lade sig selv og sin Stræben gaae tilgrunde i det grundløse Intet. Disse Mangler udspringe deraf, at Mystikeren selv vil frembringe Forsoningen, istedetfor i Troen at tilegne sig den i Historien stiftede Forsoning, der er fuldbyrdet uafhængig af svage, menneskelige Bestræbelser. Den retfærdiggjørende Tro hviler paa Aabenbaringens Klippe, Mystiken opstiller kun et selvdannet Forsoningsbegreb. Det er bekjendt, at Luther i sin Ungdom med stor Begeistring studerede Tan-
 ler og den tydske Theologie. Sikker maa hans Bevidsthed ved dette Studium have gennemgaaet en betydningsfuld Renselse, der var et medvirkende Moment til at den nye Anskuelse kunde komme til Gjennembrud hos ham. Men den retfærdiggjørende Tro, som var Sjælen i hans reformatoriske Virksomhed, har han ikke lært at kjende af disse Skrifter. Heller ikke har han der fundet sin Opfattelse af Arvesynden; thi deels svæver den mystiske Betragtning af Menneskets syndige Natur mellem den augustiniske Opfattelse og den neoplatoniske, hvilken sidste kun begriber Synden som en Mangel og Indskrænkning, deels er Hensynet til det enkelte Menneske saa overveiende, at det ikke kommer til nogen grundig Eftertanke over Slægtens Synd. Luthers omfattende Opfattelse af Synden, den uadskillelige Eenhed, hvori han stillede Individets Syndsbevidsthed med Slægtbevidstheden, er aldeles stridende mod Individets affondrede Fremtræden i Munkemorale. Hvor Individet tilegner sig Slægtens Synd, der finder det ogsaa kun Frelse og Ret-

færdiggjørelse i Slægtens Midte. Sin Helliggjørelse foretager det da ikke som en eensom Privatbestjæftigelse, men i Samfundet, i Virkelighedens sædelige Verdensorden.

Netop ved denne eensidige Fordybelse i Enkeltlivet hænger Mystiken saa nøie sammen med Middelalderens og Catholicismens Princip. I Almindelighed pleier man at opfatte Middelalderen og Catholicismen som det System, der udvikler det **Almenes** uindskrænkede Herredømme. Hermed har man dog kun angivet een Side af Catholicismen; thi det hører den ligesaameget til at lade **det Enkelte** fremtræde med eensidig Selvstændighed. Den uoplosede Modsigelse mellem det Almene og det Enkelte, „Realismen og Nominalismen,” er Middelalderens Begreb. Paa den ene Side staaer Kirken i dens altbeherkende Catholicitet; Anskuelsen af Kirken er **realistisk**, thi kun det Catholske, det Almindelige er virkeligt, de Enkeltes Selvstændighed er et puurt Intet, de ere saa at sige kun Exemplarer, hvilke den ene saliggjørende Kirke paatrykker Præget af sin Enhed og Almindelighed. Det er Kirken, hvori de Alle leve, røres og ere, det er den, der veed og vil i Individerne som sine Medskabere, det er den, der virker Alt i Alle. Men jevnledes hermed — og uden at Modsigelsen mærkes — gaaer den **nominalistiske** Anskuelse af **Individets** Selvstændighed, dets frie Villie og personlige Dygtighed. I det Moralske viser dette sig saaledes, at der udenfor Kredsen af de almindelige Christenpligter ligger et Rige af en høiere Guldkommenheds Idealer, hvis Opnaaelse er en særegen, for sig bestaaende Opgave, der udføres **ved Siden** af de almindelige Christenpligter, ja endogsaa ofte med Tilfidesættelse af disse. Det ene Individuum søger at over-

byde det andet, ikke blot i at opfylde Kirkens Fordringer eller at gavne Samfundet, men i at erhverve sig selv en **udelukkende**, personlig Fortreffelighed, Ære og Salighed, hvorved det kan hæve sig over den almindelige Christendom. Da den Enkelte ikke mener, at kunne naae sin særegne christelige Fuldkommenhed ved Opfyldelsen af en Christens almindelige Pligter, da han ikke noies med at udtrykke det Almene paa eiendommelig Maade, men vil vise sig som Enkelt i Modsætning til det Almene, gaaer han paa Eventyr efter gode Gjerninger, Kjærligheds og Barmhjertigheds Gjerninger, Lidelser og Martyrier, der overstige menige Christnes Kræfter. Riddervæsenet og Munkervæsenet ere de meest fremragende Exempler paa denne moraliske Afsondring, denne Fraskillelse af en høiere Privatsfuldkommenhed fra et Christenmenneskes almindelige Fuldkommenhed. En saadan Moralitet og Religiositet, der paa eengang **forudsætter** sin Afhængighed af Kirken og det Almeenchristelige, og dog **udenfor** dette sætter en Sphære for den Enkeltes høiere Hellighed og Fuldkommenhed, er ogsaa Mystiken. Med denne Modsigelse og den deri indeholdte Pelagianisme har Catholicismen paatrykt den sit Stempel. Reformationens Princip derimod er den indre Forening og Gjennemtrængelse af Menigheden og den Enkelte, af et Christenmenneskes almindelige og eiendommelige Fuldkommenhed.

Efter Reformationen viser sig en med Mystiken beslægtet Retning i den evangeliske Kirke. Det var naturligt, at den fremkom i den lutherske Menighed, den af de christelige Confessioner, der dybest er gjennemtrængt af det Guddommeliges virkelige Nærværelse i det Men-

nesskelige. Det religiøse Liv var i Begreb med at gaae tilgrunde i Sectvæsen, Theologien var bleven aandløs og udartet til en ufrugtbar Scholastik. Da fremkom hiin Retning som et kraftigt, aandeligt Gjæringsmiddel. Jacob Bohme, dens fornemste Repræsentant († 1624), levede paa en Tid, da den slette, sectagtige Polemik rasede paa Prædikestole og Cathedre og udgjød sig i den læsende Verden gjennem tykke Bind og en utallig Mængde af Piecer. Den religiøse Controvers fandt i hine Tider den samme almindelige Deeltagelse, som den politiske i vore Dage. Politiken selv var i Dogmatikens Tjeneste, og de theologiske Stridigheder, der førtes med Ordet og Pennen, skulde nu ogsaa føres med Sværdet i Trediveaarskrigens Rædsler. Midt under denne Forvirring befinder den simple Lægmand, at en sand Christen Intet har med Secter at skaffe. Han kan gjerne boe midt iblandt Secter, ogsaa vise sig ved deres Gudstjeneste, men hænger ikke ved nogen af dem. I det theologiske Babel findes der kun om Skolemeninger og Bogstaver, de Høilærde ansee kun Religionen som en Historie, der eengang har været, men Guds Aand er ikke i deres historiske Bogstavram. En sand Christen har kun een Videnskab, det er Christus, som er inden i ham, og den sande Viden kommer af Guds Aands Aabenbaring gjennem den evige Wiisdom, den himmelske Idee. Da Bohme førstegang hørte Ideens Navn, udbrød han i Henrykkelse: Jeg seer en himmelsk Jomfru! Denne har formælet sig med hans Sjæl, og i hans Aand frembryder en ungdommelig Morgenrøde, en himmelsk Aurora, hvorved alle Mysterier blive aabenbare. Han vidner om sig selv: Det er ikke mig, der veed og forstaaer Alt dette, det er Guds Aand, der i mig ransager Guds Dybheder. — Saaledes see vi atter Contem=

plationen som det, der skjænker Aanden Fred og Forso-
ning i en stormfuld og bevæget Tid. Medens Alt uden
omkring Bohme vidner om det tabte Paradiis, er det
gjenvundet i hans Gemyt og i hans indre Synner.

Det hører ikke herhen udforligt at fremstille Boh-
mes Lære og dens Forhold til den lutherske Kirke. Her
indskrænke vi os til at angive dens Forhold til Middel-
alderens Mystik. Ofte fremhæver man Overeensstemmel-
sen saaledes, at derved Forskjellen oversees. Bohmes
Contemplation kunde kun fremkomme paa Protestantis-
mens Grund, og er gennemtrængt af Reformationens
Princip. Det er oftere bemærket, at Reformationen først
oplod Menneskets Sands for Universum, medens Middel-
alderen holdt den menneskelige Aand magnetisk fængslet
i den eensidige Retning mod Himlen. Himmel og Jord,
der i Middelalderens Anskuelse vare uopløste Modsat-
ninger, sammensmeltede ved Reformationen. Reformatio-
nens alhidige Stræben gjentager sig ogsaa i Bohme, thi
den ganske Skabning, Natur og Historie er Gjenstand
for hans Contemplation. Sjælens eensidige Selv-
beskjæftigelse, som glemmer alt Andet i Verden over sin
egen Renselse, er forsvunden. En Anskuelse af Ideen
i alle dens Verdensaabenbarelsen er for Bohme Ho-
vedsagen; i den store Verdensudvikling er det enkelte
Sag kun et underordnet Punct, eller som Bohme fal-
der det, en Gnist. Bohmes naturphilosophiske Forgæn-
ger, den verdensberømte Medicus Theophrastus Paracel-
sus, rober, skjøndt efter sin Confession Catholik, dog den
samme protestantiske Aand, fordi han ved Religionens
Lys vil gennemforske **Naturen**. Han har fundet, at
Mennesket er Mikrokosmos, det vil sige en Quintessents
og et Udtoget af hele det store Verdensalt. Derfor kan

Mennesket ransage Naturens Hemmeligheder, thi al den Forstand, som findes udbredt i den hele Natur, i de fire Elementer, i Stjernerne, i Planter og Dyr, ligger indviklet i Mennesket, og derfor kan Intet blive forborgent for ham, naar Gud vil opvække ham. Paracelsus grunder en speculativ Medicin og sætter som de fire Grundpiller Physik, Astronomie, Alchymie og Theologie; men den hele Bygning hviler paa Christus som den sande Hjørnesteen. Denne Naturphilosophie optages og forklares i Böhmes Aandsphilosophie. Her er ingen asketisk Løsrivelse fra Verdensbevidstheden, men en Forsoning af den hele Verdensbevidsthed med Gudsbevidstheden, en Skuen af alle Ting i Gud; ingen Bortryffelse fra Verden, men en salig Genryffelse over at see den hele Verden i et fortryllende Speilbillede. Böhme veed, at Gud er Aand, at Treenigheden er hans Kredsløb og Liv. Dog noies han ikke hermed, men vil erkjende alt det Skabte i Treenighedens Billede og Lignelse. Han seer dens Afglands i alle Creature, selv i Græs og Stene, men fremfor Alt i det menneskelige Gemyt. Han grunder over Forsoningen og Guds Menneskevordelse. Ligesom Middelalderens Mystikere erkjender han, at det er Jegheden, der skiller Mennesket fra Gud; men han opfatter den i dens omfattende Verdensbetydning, og udtaler sin Bestuelse som en Fremstilling af Lucifers Affald og Kamp imod Gud. Udviklingen af denne Kamp, Lysets vordende Seier over Mørket, er Verdenshistorien. Denne universelle og objective Retning i Böhmes Anskuelse betegnes derved, at den kaldes **Theosophie**, en Benævnelse, der godt udtrykker dens eiendommelige Forstjel fra Middelalderens Mystik. Vi have forhen anført, at Mystikens Princip i nyere Tider har gjentaget sig i Fichtes subjectiv-practiske

Idealisme, saaledes som denne udtaler sig i hans „Anvisning til det salige Liv,” et Bærf, han skrev i sin sidste af Christendommen stærkt beaandede Periode. Jacob Bohmes Theosophie derimod har fundet sin nyeste Gjentakelse i Schelling, navnlig i hans berømte Afhandling om den menneskelige Frihed. Ogsaa Baaders tanke-
rige Betragtninger over „Livets store Sammenhæng” ere af theosophisk Natur.

Skilsmisjen mellem Mysticism og Aabenbaring er ophævet i Bohmes Theosophie. Den neoplatonske Anskuelse af Endeligheden er aldeles forsvunden, Modsatningen optræder i sin fulde Kraft, det Endelige indsettes i dets christelige Net og Betydning. Bohme bliver sig heeltigjennem liig i den Anskuelse, at Gud ikke kan blive i den forborgne Grund, men at hans Væsen er **Willie**, og at hans Willie kun er Willien til hans Aabenbaring, til at blive fattelig og begribelig. Heraf udvikler han Treenheden, Skabelsen og Guds Menneskevordelse. Guds Hellighed og Kjærlighed vilde ikke være aabenbar, dersom der ikke var Noget, som trængte til Naade og Kjærlighed, og som er denne modsat. Dette Modsatte er det skabte Jeg, der paa eengang opfattes som Livets Pine og Lval, men tillige som et Saligheds Bæld. Forberedelser til Erkjendelsen af Modsatningens Betydning findes vel allerede hos Mystikerne, især i den tyske Theologie, (see ovenfor Pag. 85); men Bohme bliver sig selv liig i den Anskuelse, at alle Ting bestaae i Ja og Nei, og at disses Kamp og Forsoning er det Virkelige, Livet og Aanden selv. En bestemt Bvurdering af denne Lære om Ja og Nei vilde iøvrigt først kunne gives ved at gennemgaae Bohmes Lære om

det Onde, om Affaldets Frihed og Nødvendighed, hvorpaa vi her dog ikke kunne indlade os.

Det Fortrin, der tilkommer Theosophien fremfor Mystiken udspringer altsaa af dens altomfattende, mod den ganske Skabning henvendte Retning. Ideen har arbejdet sig løs fra den umiddelbare Sammenhæng med det eenlige Jeg, har vundet virkelig Gjenstændighed, hvorved **Anskuelsen** kommer til sin Ret. Anskuelsen vil fatte Alt i Skikkelse, den lader sig ikke nøie med Mysteriet, men kræver Aabenbaring. Og medens Mystikeren nægter alle Billeder, og lader dem gaae tilgrunde i Følelsens og det rene Lyshavs Uendelighed, bevæger Theosophen sig i en pragtfuld Billedverden, thi **Phantasien** er det Organ, hvorved han sandser.*) Men den theosophiske Phantasieanskuelse er dog kun gjærende Eenhed af Religion og Philosophie, en Skuen af alle Ting i Gud, men i uklar Sammenblanding af Gudsbevidsthed og Verdensbevidsthed. Skjondt Alt vil forme sig som Aabenbaring, kommer det ikke til at udvikle sig i et philosophisk System, men gestalter sig kun til en **philosophisk Apocalypse**; og da den philosophiske Tanke aldrig adskiller sig fra den religiøse Anskuelse, hvorved al forstandig Dervereelse bliver umuelig, bliver det ideligt ubestemt, om de Skikkelser, der staae for Anskuelsen, ere indre eller ydre. Den forstandige, historiske Bevidsthed om den christelige Religion Kjendsgjerninger forsvinder, og man veed ikke, om de bibelske Navne (som f. Ex. Adam og Christus) ere Typer for almindelige Ideer, eller om de betegne historiske Personer.

*) Jvfr. G. Steenberg om Synspunctet for Ordfattelsen af Filos. Gudskjendelse. Et Bidrag til at oplyse den theosophiske Gudskjendelses Natur. 1849. S. 21 ff.

Saaledes have begge Retninger den samme Fællede-mangel, at de nemlig mangle den grundige Forstjæl, skjøndt de ofte nok omtale denne. Alt Theosophiens og Mystikens Aander ikke ere skikkede til at være lovgivende for den rette Christendomsstilegnelse, det være sig i Erkjendelsen eller i Livet, vil være tilstrækkeligt indlysende. Men glimtviis belærende, befrugtende, vækkende og bevægende ville de vedblive at virke til alle Tider, ville for Mangen kunne blive en Foranledning til at søge en Erkjendelse af de guddommelige Ting, der ikke hester ved Skallerne, men trænger ind til Kjærnen, en Erkjendelse ikke blot af Bøger, men af Erfaring. Thi hvis der, for at jeg skal minde om Ord, som allerede ere anførte, hvis der kan og vil ansee disse Skrifteres Indhold efter dets første Udspring, da det udsprang af det levende Hjerte og det rige Tankevæld, han vil neppe kunne overlæse dette, uden at han i een eller anden Henseende føler sig opvakt til nyt Liv eller til nyt Lys, skjøndt han vistnok til Læsningen bør medbringe den Kritik, som hine Aander i saa høj Grad selv manglede.

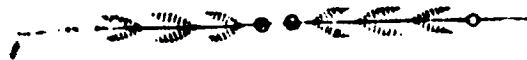


The following information was obtained from the records of the [redacted] Department of the Army, Office of the Adjutant General, at [redacted], Washington, D.C.

[The remainder of the page contains extremely faint, illegible text.]

Indhold.

	Pag.
Indledning	1
Mester Eckarts Prædiken	20
Den mystiske Bevidsthed fremstillet efter Mester Eckart, Dr. Tauler, Suso og Forfatteren til den „tydske „Theologie“	37
1. Mysteriet	38
2. Åabenbaringen	72
3. Det høieste Gode og Dyden	115
Mystik og Theosophie	147



[illegible]

truth:

3761.

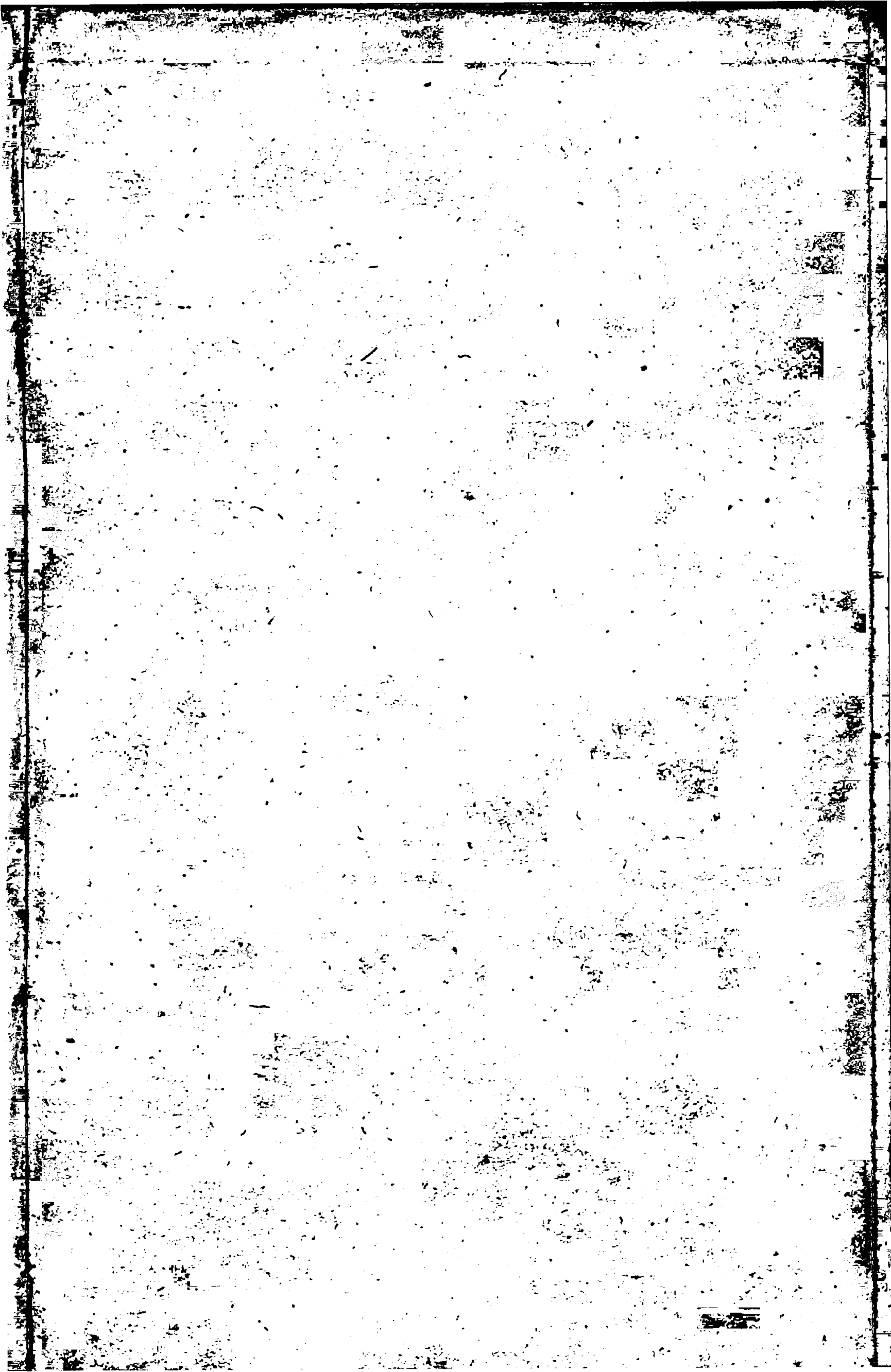
2000

continued on next page

1944-1945

17. 10. 1957

1942-1943





Trykt hos Agt. Hofbogtrykker Bianco Luno.

