

Af samme forfatter:

Tre skridt fra livet, roman 1984

Naturens lys. Vestens naturfilosofi i

højmiddelalder og renaissance ca. 1250-1650,

1998, 2001

Giordano Bruno: Om årsagen, princippet og enheden

(sammen med Ole Jorn), 2000

Den dobbelte arv, 2005

Middelalderens naturfilosofi. Naturen i filosofi,

digtning og videnskab ca. 1100-1250, 2009

Antikrist: Problemet om det onde.

Et essay om fjendebilleder, 2009

Aksel Haaning

DEN KRISTNE MYSTIK

fra middelalderens verden

Med tillæg af Jørgen Pedersen

Forsidebilledet viser mennesket som en pilgrim, der skuer det himmelske Jerusalem eller den himmelske stad. Det stammer fra Guillaume de Digulleville, *Boeck van den Pelgrim*, en inkunabel trykt i Harlem 1486; håndkoloreret eksemplar fra Det kongelige Bibliotek i København. Foto: Det kongelige Bibliotek.



Forlaget Vandkunsten

Indholdsfortegnelse

FORORD 9

INDLEDNING 11

Mystik og filosofi 15

Om begrebet mystik 18

Den kristne mystik 20

Mystikkens sprog 24

Middelalderen som epoke 25

1. MYSTIK OG RELIGION

FRA PAULUS TIL AUGUSTIN 31

Conversio – omvendelse 32

Den nye grund 34

Kærlighedens gerning 37

Augustin (354-430) 39

Mod et indre liv med Gud 41

Åndens vej til Gud 43

Det Ene 45

Visdommen i det indre menneske 49

Sjælens geografi 53

Ånden og naturen – set på afstand 54

2. SPIRITUEL INDERLIGHED

FRA GREGOR DEN STORE TIL BERNHARD

AF CLAIRVAUX 57

Mater Natura 60

I Den store Moders skygge 62

Udviklingen i vest. Kristendommen grundfæstes 64

Den monastiske kultur 65

Gregor den Store (540-604) 68

“I skal opbygge jer selv ...” 70
Gregors mystik 72
Compunctio-mystikken 74
At kende sig selv 75
Hjertets længsel 78
På vej mod den monastiske kultur 79
Bernhard af Clairvaux (1090-1153) 83
Bernhards mystik: Højsangen 85
Hjertets gæst 89
Det indre rum 92
Bogen om ånd og sjæl 94

3. MYSTIK OG NATURBETRAGTNING

FRANS AF ASSISI OG BONAVENTURA 99

Joachim af Fiore (1132-1202) 101
Helligåndens status 103
Katharerne 108
Problemet om det onde 110
Frans af Assisi (1182-1226) 114
La donna Povertà – “Fru Fattigdom” 116
Franciskansk mystik 121
Bonaventura (1217-1274) 125
Serafens seks vinger 128
Mørkets farver 132

4. DEN TYSKE MYSTIK

MESTER ECKHART OG NIKOLAUS AF CUSA 137

Gud og menneske 139
Mester Eckhart (1260-ca. 1329) 141
Eckharts mystik 144
Guds kærlighed 146
“Salige er de fattige i ånden” 150
Eftervirkning 154
Nikolaus af Cusa (140-1464) 156
Filosofi og mystik. Den lærde uvidenhed 158
Tanken som hindring 160
Intellektuelt skue 163
Det enkle 163
Kosmologi 166

5. MYSTIK OG NATURFILOSOFI

MAGIA NATURALIS OG DEN KRISTNE ALKYMI 169

Naturens rolle 170
Verdenssjælen – anima mundi 174
Naturens lys 177
Den naturlige magi – magia naturalis 179
Alkymiens kunst 181
Lidt om alkymiens historie 183
Alkymiens egenart 185
Om alkymiens værk 188
Alkymiens begreber som mystisk erfaring 191
“Venerunt mihi omnia bona ...” 195
Unio mystica 200
Forfatterspørgsmålet 201

TILLÆG

JØRGEN PEDERSEN: TRADITIONSARV OG

PROBLEMSTILLINGER I ROMANTIKKEN OG HOS

SØREN KIERKEGAARD 209

Introduktion til artiklen 209
Indledning 225
Kierkegaard i forhold til fællestræk ved
romantikken som bevægelse 226
Den romantiske bevægelse som opbrud
– og moderne gennembrud 226
Den romantiske bevægelse
– som ny selvbevidsthed 230
Umwertung aller Werthe 232
Ny tolkning – og ny tilegnelse 234
Den dobbelte arv 235
Romantik og modernisme
– også i aktuelt perspektiv 236
Udblik mod den europæiske baggrund 240
Kierkegaard og den idéhistoriske baggrund 244
Romantikken og den europæiske teosofi 246
Den kontemplative tradition
– og den protestantiske mystik 249
Om begrebet dynamisk uendelighed 253
... det dynamiske i menneskets åndelige liv 254

Om modsætningsforholdet hos Kierkegaard 256

Antydning af den kristne teosofis syntese

– hos Böhme 257

Baggrund i den europæiske teosofi 259

Afslutning 261

LITTERATUR 263

PERSONREGISTER 269

Forord

Denne bog om den kristne mystik kræver ingen forkundskaber, og alle de citerede tekster er oversat til dansk. Den henvender sig til enhver, der ønsker at få et indtryk af den kontemplative side af den vestlige kultur, eller som blot ønsker at fordybe sig i den religiøse og meditative side af en almen menneskelig erfaring.

Det siger sig selv, at bogen langt fra dækker den kristne mystik. Det er en historisk indføring og en orientering med hovedvægt på perioden før reformationen, men forhåbentlig også en præsentation af nye perspektiver til glæde for dem, der kender til emnet i forvejen. Samtidig er bogen skrevet som en slags indledning til min middelaldertrilogi om europæisk historie, religion og videnskab. De øvrige, selvstændige dele er *Middelalderens naturfilosofi* og *Antikrist: Problemet om det onde*. Med bogen her er trilogien afsluttet i reviderede og ajourførte udgaver.

Der skrives hele tiden bøger og videnskabelige artikler om fænomenet *mystik*. Traditionelt hører det ind under teologi, religionshistorie og de litterære fag, men også blandt filosoffer og psykologer er der folk, som beskæftiger sig seriøst med emnet. Inden for den naturvidenskabelige forskning har man de senere år også været fascineret af fænomenet, som ingen tilsyneladende rigtig kan få hold på, ligesom de nyere, såkaldte kognitive discipliner, som blandt andet beskæftiger sig med, hvad bevidsthed egentlig er, har vist en interesse for fænomenet, der på én gang er alment og specielt, historisk og aktuelt.

Der findes flere forholdsvis faste definitioner af begrebet mystik, som det kan være gavnligt at holde sig til ikke mindst for at undgå alt for tilfældige anvendelser af begrebet; jeg har derfor forsøgt at definere de vigtigste anvendelser af grundbe-

greberne undervejs. Bogen præsenterer emnet fortrinsvis ud fra middelalderens kristne tekster, og som et supplement til den eksisterende litteratur er den mere eller mindre personlig, idet den oprindelig er baseret på foredrag. Selv om jeg har skrevet det hele sammen på ny, afspejler teksten stadig den mundtlige og til dels subjektive taleform.

Den første udgave var baseret på en forelæsningsrække ved folkeuniversitetet i 1990'erne. Denne tredje udgave er grundigt revideret og indeholder som noget helt nyt cand.theol. Jørgen Pedersens indholdsrige artikel om romantikkens og Søren Kierkegaards rødder i den kristne mystik og den kontemplative filosofi; en artikel der aldrig tidligere har været udgivet. Det er en stor glæde for mig at kunne bringe den her i forbindelse med den emnekreds, den forholder sig til, og jeg håber, at den falder naturligt ind i sammenhængen, og ikke mindst, at den tilføjer et dybere og ellers manglende *dansk* perspektiv. For at lette overgangen har jeg skrevet en introduktion til artiklen, hvor jeg også præsenterer Jørgen Pedersens virke og forfatterskab. For en god ordens skyld bør jeg nævne, at alle oversættelser er mine egne, medmindre andre er anført.

Vordingborg, marts 2011

Aksel Haaning

Indledning

I Første Mosebog kapitel 11 vers 1-9 læser vi i den smukke, gamle oversættelse:

Hele menneskeheden havde ét tungemål og samme sprog. Da de nu drog østerpå, traf de på en dal i Sinear, og der slog de sig ned. De sagde til hverandre: "Kom, lad os stryge teglsten og brænde dem godt!" De brugte nemlig tegl som sten og jordbeg som kalk. Derpå sagde de: "Kom, lad os bygge en by og et tårn, hvis top når til himmelen, og skabe os et navn, for at vi ikke skal spredes ud over hele jorden!" Men Herren steg ned for at se byen og tårnet, som menneskebørnene byggede, og han sagde: "Se, de er ét folk og har alle ét tungemål; og når det nu først er begyndt således, er intet, som de sætter sig for, umuligt for dem; lad os derfor stige ned og forvirre deres tungemål der, så de ikke forstår hverandres tungemål!" Da spredte Herren dem fra det sted ud over hele jorden, og de opgav at bygge byen. Derfor kaldte man den Babel, thi der forvirrede Herren al jordens tungemål, og derfra spredte Herren dem ud over hele jorden.

Denne bibelske beretning, der som mange af de bibelske skrifter bestemt ikke er uden mytologiske motiver, beskriver blandt andet, at den himmelske Gud, verdens herre og skaber, ønskede, at det skabte menneske skulle forblive skabning, og det vil sige: forblive bevidst om sin status og ikke gøre sig selv til gud. Gud ønskede ikke, at menneskene ved fælles hjælp eller ved den snilde, Han havde lagt i dem, skulle gøre kunster eller videnskaber på en sådan måde, at deres bestræbelser kunne true Hans position som altings Herre og førstemand. Når de allige-

vel søgte at komme i berøring med det højeste ved at bygge et tårn til himlens bolig, satte Gud Herren derfor en grænse for deres fælles stræben ved at indføre en forvirring i verden og menneskene imellem. Han gav dem med andre ord forskellige sprog.

Beretningen er blevet læst som en mytologisk forklaring på folkeslagenes sproglige og kulturelle forskellighed, men der er også dybere lag. Den afdækker eller afslører det komplicerede guddomsbillede af skaberen, der forekommer i de bibelske skrifter som et hele; en skaber, der er den almægtige, den retfærdige, den vise. Men beretningen peger også på en betænkelighed eller uro hos den almægtige, at skaberen trods sin visdom kommer i tvivl om den gode hensigt hos den højeste af alle hans skabninger: de mennesker, han har sat til at "blive frugtbare og mangfoldige", og hvem han, måske i overmod efter at have afsluttet sit eget, mægtige skaberværk, byder at gøre sig "til herre(r) over den og hersk(e) over havets fisk og himmelens fugle, kvæget og alle vildtlevende dyr, der rører sig på jorden!" (1 Mos 1,28). Trods dette bud, der rummer en grænse for menneskets virksomhed, og trods uddrivelsen af Paradisets Have søger menneskene imidlertid stadig at lære sig kunster, hvormed de kan nærme sig det ellers uopnåelige himlens rige og deres skabers himmelske bolig. Hvad stræber mennesket efter? At besidde den guddommelige, kreative visdom, så det selv kan gøre skaberen kunsten efter? At blive som Gud?

Denne tvivl om skabningens gode hensigt bliver efterhånden nagende, fordi mennesket trods sin skrøbelighed er skabt i den mægtige Guds eget billede, og som bekendt ender det med, at skaberen fortryder, slår en streg over det hele, vasker tavlen ren og sender en syndflod for at udrydde alt og alle med undtagelse af Noah og hans hustru og en række levende væsener i den frelsende ark.

Man kan derfor også sætte beretningen om babelstårnet i forbindelse med forbuddet mod at spise af "træet til kundskab om godt og ondt" (1 Mos 2,17) eller ligefrem i forlængelse af det. Adam og Eva måtte som de første mennesker netop ikke opnå den erkendelse eller indsigt, som – med slangens ord – ville åbne deres øjne, "så I bliver som Gud til at kende godt og ondt" (1 Mos 3,5). Denne kundskab må ikke blive menneske-

ne til del, det vil true den almægtiges position og status. Sådan er historien blevet fortolket, også i vor tid.

I virkelighedens verden forvirrer de forskellige sprog så sandelig også. Menneskeheden er delt i forskellige kulturer, forskellige religioner, forskellige normer og adfærd. Men er der et sted, hvor de forskellige religioner og de forskellige kulturer, ja selv de forskellige tidsaldre, taler samme sprog, så er det i mystikken, som alle religioner besidder. Og de mystiske traditioner, uanset kulturelle forskelle, handler – i hvert fald for nogles vedkommende – om det, som skaberen i Første Mosebog og siden også kristendommens Gud tilsyneladende beskytter og holder for sig selv: kundskab om det guddommelige, det vil også sige indsigt i verdensaltet eller i skaberværket, om menneskets egenart og plads i verden.

Mystik handler med andre ord om de dybeste og mest grundlæggende forhold i tilværelsen. Hvorfor og hvordan er verden blevet til? Med hvilket formål? Hvor er menneskets rette plads i verden, og hvorfor er vi overhovedet blevet skabt eller blevet til? Er mennesket alene knyttet til denne verden, eller har vi rødder i det overjordiske, en oversanselig, guddommelig verden? Hvordan lever vi som mennesker mest oprigtigt? Hvornår er vi mest os selv – når vi vender os mod denne verden, eller når vi vender os bort fra den? Hvori består de grundlæggende love og principper for verden og naturen og vores adfærd overfor hinanden? Og ikke mindst: Hvorledes er menneskets forbindelse til Gud – til en "guddommelig visdom", som det oprindeligt hedder i filosofiens sprogbrug? Er der en skjult kilde eller et skjult mål for al menneskelig stræben?

Dette er nogle af de spørgsmål, mystikeren stiller sig og forsøger at besvare. Ikke ved belæring eller læresætninger, men gennem engagement og indlevelse, gennem erfaring og oplevelse. Det vil sige: ikke ved alene at tænke sig til dem, men ved at mærke dem, involvere sig. Mystikeren sidder for eksempel ikke som den ofte karikerede, klassiske filosof og grubler over verdensaltet som et gådefuldt objekt uden for sig selv. Han sidder ikke og grunder over, hvordan denne verden hænger sammen for derefter at trøste sig med ethvert svar, der kan bidrage til at gøre komplicerede spørgsmål mere enkle. Mystikeren er involveret i det kosmos, han eller hun betragter, og oplever sig

selv som en del af det. Denne forestilling implicerer i mange tilfælde, at mennesket selv afspejler det, idet et ydre kosmos fortæller om vort eget indre. Ofte er det netop denne *forbindelse*, denne tilknytning og lighed mellem mennesket og verden, såvel den åndelige som den legemlige, mystikeren er optaget af at forstå og udrede; at vi selv har en indre sol, at jordens grund, himlens farver, den mørke himmelkuppel med stjernernes lys også udgør eller udtrykker en virkelighed inde i os selv.

Dette karakteristikum for mystikken, at den enkelte personligt er inddraget og involveret i verden og ikke kun skal stræbe efter at forstå en ydre sammenhæng, men også erfare den selv på en dybere måde, berører også et andet vigtigt element, nemlig at mystikerens søgen, hvis den er alvorlig, også let bliver *skæbne*, det vil sige et udfald af fortunas omskiftelige og uforudsigelige hjul. Den erfaring, som måtte komme, og som kan komme, hvis den søges helhjertet, kan ikke forenes med det, som er planlagt eller tilrettelagt, en jeg-dikteret livsførelse efter karriere eller beregning. Mester Eckhart, en kristen mystiker fra det 14. århundrede, taler om denne bevidsthedstilstand som en *Ichheit*, en "jeghed", det egocentrerede i ordets egentlige, ja grundlæggende betydning, som et forhold i den mystiske søgen, der skal overvindes. At opgive den, løsne den mere eller mindre frivilligt, vil også sige at overgive alt det, den råder over – det vil sige det planmæssige, det planlagte, det "fornuftige", det accepterede og det forventede. At opgive denne egocentri – ikke at opgive eller opløse sig selv, men styringen af sig selv – tvinger ofte mystikeren ud i en forvandling eller forandring mod det, han eller hun forventer mindst; at drages mod det mindste og der opdage det allerstørste eller at længes mod det mest storslåede og kosmiske og der opleve det allermest enkle eller nære! I zenbuddhismen, der i forskellige, tilpassede former er meget populær i Vesten i øjeblikket, bliver de mest dybsindige spørgsmål besvaret med et knips med fingrene eller en spontan efterligning af en lyd fra naturen eller et velkendt dyr – jo mere *naturligt*, jo mere mystisk! At opgive denne *Ichheit*, den koncentration af psykisk energi i jeget, er også et centralt begreb hos den tyske mystiker Jakob Böhme, der levede i overgangen mellem det 16. og 17. århundrede. Han kalder det, man i stedet skal lære, for *Gelassenheit* – det at kunne lade ting ske

– som på moderne tysk karakteristisk nok betyder ro og besindighed. Med *Gelassenheit* mener Böhme ikke, at man bare skal opgive sit forhold til verden og lade stå til, men snarere opgive det begrænsede syn på verden, som den egensindige jeg-vilje uundgåeligt er; nedtone eller opgive den for at åbne sig for noget andet. Det er et af de mest centrale temaer, i hvert fald i den vestlige mystik. At kunne og turde det, at blive i stand til at lytte til andet end sit eget ego, lyder måske ikke af meget, men det er i virkeligheden et enormt offer og måske en af de vanskeligste opgaver, det fornuftorienterede eller det moderne, fortravlede menneske overhovedet kan stille sig – eller forestille sig.

Mystik og filosofi

I *Illustreret Religionshistorie* har den danske religionshistoriker Jørgen Prytz Johansen (1911-1989) et introducerende afsnit om begrebet mystik. Afsnittet står som en del af indledningen til det omfangsrige værk, der stadig er standardreference herhjemme.¹ At begrebet mystik behandles i indledningen, skyldes sandsynligvis, at mystik anses for at være religionernes fælles kerne, ja måske kernen af det religiøse fænomen som sådan. Siger man noget væsentligt om mystik, har man også sagt noget væsentligt om religion.

Prytz Johansen præsenterer mystik som religionshistorisk begreb på følgende måde:

Dagligsprog og fagsprog går tit hver sin vej, men sjældent så eklatant, som når talen er om "mystik". I daglig tale betyder ordet noget uklart og hemmelighedsfuldt; men for religionshistorikeren drejer det sig om religiøse erfaringer af en bestemt type, knyttet til særlige bevidsthedstilstande, som hverken er uklare eller hemmelighedsfulde, skønt de ganske vist er vanskelige at beskrive. De er en art oplevelser, som enhver principielt kan få del i, og som man med fordel kan nærme sig under psykologiens vejledning.²

Prytz Johansen er måske lovlig optimistisk, når han siger, at

¹ Bd. 1, s. 109-124.

² Ibid. s. 109.

disse tilstande “hverken er uklare eller hemmelighedsfulde”, men han ser det muligvis fra opleverens side – at der ikke er tvivl om, at disse “religiøse erfaringer” er virkelige. Alligevel er det mit indtryk, at man i mystikken ofte får netop det uklare, det dunkle eller den mørke side ved det guddommelige, tilværelsen eller naturen, klarere belyst eller forsøgt beskrevet end i den traditionelle og dogmatisk formulerede religion og filosofi. Ofte fokuserer religion på Gud som det højeste gode, guddommen som ren ånd, kærlighed, lys og harmoni, og i den græske filosofi er drømmen om det gode, det åndelige, det skønne, det ordnede og det formålsbestemte gennemgående. De erfaringer derimod, vi får fra mystikerne, beretter i en hel del tilfælde også om lysets og kærlighedens relation til modsætningerne – det er tilværelsens modsætninger, der træder frem. Nok handler det om at se eller skue lyset eller en overjordisk realitet, men også om at leve i skyggen, at skue mørket og det, som hører til der. “I den traditionelle jødiske religion,” skriver for eksempel Raphael Edelmann (1902-1972) indledningsvis i *Jødisk Mystik*, “er det onde ikke noget absolut begreb, det har ikke nogen selvstændig, uafhængig eksistens. Det fysiske onde er et redskab i Guds hånd ... Heroverfor opstiller mystikken det gode og det onde som selvstændige begreber, der fører en selvstændig tilværelse eller er knyttet til tingene som integrerende bestanddele. Det gode og det onde er af metafysisk natur og repræsenterer to modsatte principper i tilværelsen.”³ Det samme forhold gør sig gældende i kristendommen og i nogle tilfælde i den kristne mystik, som vi senere kommer ind på. Men når vi i det følgende skal beskæftige os med det religiøse og fokusere på den særlige side af det religiøse, vi kalder mystik, er det nok værd at pege på, at vi så er ved roden eller kilden også til filosofi. Religion er moder til filosofi, og det er i det historiske perspektiv religionen, som udklækker tænkningen, hvilket vi måske har en tilbøjelighed til at glemme. Når man først tænker og oven i købet tænker fornuftigt eller rationelt, som det traditionelt ligger i filosofiens selvforståelse, får man let en enerådende og måske også hovmodig opfattelse af sin egen duellighed – man kan næsten ikke længere forestille sig en tilstand før

³ *Jødisk Mystik*, s. 24-25.

tænkningen. Og hvorfor skulle man det? Hvorfor kravle, hvis man har lært at gå? Men Prytz Johansen skriver meget relevant, at det problem, der dominerer den ældste græske filosofi – som ligger til grund for den første europæiske filosofi – er spørgsmålet om forholdet mellem enhed og mangfoldighed, og han fortsætter: “Det er ikke godt at se, hvorfra problemet skulle stamme, om ikke netop fra mystikken.”⁴ Det viser yderligere, at hvor filosofien søger sine rødder, er religionen at finde som det, filosofien og tænkningen efterhånden forlader eller gør sig fri og uafhængig af. Men religion – og det gælder måske især den religiøse mystik – er til gengæld ofte det, man søger tilbage til, når filosofien er blevet spurgt! Man søger tilbage til mystikken for at få inspiration og finde svar.

I første akt af Goethes *Faust*, som måske er den vestlige kulturs hovedværk, hvis et enkelt skal udnævnes, finder vi Faust i tårnværelset. Det er nat, og, som det hedder, “i et højthvælvet, trangt gothisk Kammer sidder Faust urolig i sin Læsestol ved Pulten”. Og så begynder Faust på de ord, der karakteriserer og for så vidt indleder det vældige europæiske konfliktstof, som behandles i tragediens to dele. Faust begynder:

Nu har jeg, ak, med brændende Id / til Bunden trængt i
 Filosofi, / studeret Medicin og Jura med Flid / desværre
 ogsaa Theologi, / og er akkurat, jeg stakkels Nar, / ligesaa
 klog som før jeg var; / kaldes Magister, ja Doktor saagar /
 og alt paa tiende Aar jeg har / paa Kryds og Tværs, med et
 højtlærd Væsen, / trukket Studenterne om ved Næsen, / og
 seer med en Kval, der kan Hjertet svide, / at Ingenting vi
 formaar at vide! / Vel ved jeg Mer end de andre Hanskva-
 ster, / Blæksprutter og Præster og boglærde Knaster; / ej
 Tvivl eller Skrupler kan sætte mig Grænser, / og Fanden
 og Helvede lidet jeg ænser. / Men derfor har Livet mistet
 sit Skær / jeg veed min Viden er uden Værd, / jeg veed,
 min Ledelse fører ej / min Næste ind paa en bedre Vej! /
 Ej heller har Lykken mig Rigdom bragt / eller verdslig Ære

⁴ *Illustreret Religionshistorie*, s. 124-125; jf. F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, with a Foreword by Robert Ackerman, Princeton University Press 1991.

eller verdslig Magt; / sligt Liv ingen Hund kan finde sig i!
 / Thi har jeg nu lagt mig efter Magi, / om Aanden maaske
 vil Gaaden klare / og mangen en Løndom aabenbare, /
 at jeg ej mer i mit Ansigts Sved / behøver at sige, hvad ej
 jeg veed, / at jeg den Kraft kan fatte og finde, / der virker i
 Verden inderst inde, / den sidste Løsning paa alle Gaader
 / og ikke nøjes med Talemaader.⁵

Om begrebet mystik

At søge efter og mærke den virkende kraft i verden inderst inde – og ikke nøjes med talemåder, som det hedder hos Goethe, er nok et af mystikkens mest karakteristiske træk. Alligevel kan man godt spørge lidt bredere, hvor mystikken egentlig hører hjemme. Hvad er dens karakteristika, dens særpræg og afgrænsning?

Mystikken kan ikke placeres i et bestemt område. Den tyske kirkehistoriker Volker Leppin (f. 1966) har for nylig udgivet en lille, videnskabelig bog med samme titel som nærværende, *Die christliche Mystik* (2007), og han indleder med disse ord:

Mystikere sprænger grænser: mellem dennesidigt og hinsidigt og mellem religionerne. Den mystiske fromheds fascinationskraft, hvormed mennesket gennem hengivelse og fordybelse søger forening med Gud, er ubrudt den dag i dag.⁶

Det er de mystiske traditioners kendetegn, at de netop ikke kan og ikke vil placeres eller sættes i bås. De er knyttet til menneskets stræben og naturlige længsel efter "forening med Gud", som Leppin kalder det, og den taler til mennesker i alle tidsaldrer – sandelig også i dag. Den kan ikke lukkes inde. Skal vi alligevel forsøge at placere den i faglige discipliner, hører mystikken traditionelt hjemme i religion, filosofi og litteratur, og den tangerer flere andre fagområder, men det betyder ikke nødvendigvis, at den er fremmed for en almen menneskelig erfaring. En dækkende definition – som også vil være gældende for denne

bogs grundsyn – kommer fra en af det 20. århundredes helt store litterære forfattere, nemlig den polsk-amerikanske forfatter Isaac Bashevis Singer (1902-1991), der modtog Nobelprisen i litteratur i 1978. Singer gennemlevede næsten hele det 20. århundrede i dets fulde længde, og som polsk jøde, der nåede at flygte i 1939, var han alligevel berørt af det 20. århundredes mørkeste begivenheder. Hans tre erindringsbøger, "bidrag til den selvbiografi, jeg aldrig har i sinde at skrive", *A Little Boy in search of God* (1975), *A Young Man in search of Love* (1976) og *Lost in Amerika* (1981) begynder med et essay med titlen: "Et personligt syn på mystikken." Han siger:

Mystikken og religionen er ikke to adskilte tænkemåder. De har samme grundlag i menneskets sjæl – en følelse af at verden ikke blot eksisterer ved et tilfælde eller på grund af en blind kraft, og at menneskets ånd og legeme er nært knyttet til universet og dets Skaber ...

Hvis der er forskel mellem religion og mystik, består den i, at religion næsten helt og holdent er afhængig af åbenbaringer. Alle religioner har forkyndt, at Gud åbenbarede sig for en profet og meddelte sine krav gennem ham. Religionen har aldrig tilhørt et enkelt menneske. Den henvender sig til en gruppe. Den breder sig ofte og omfatter hele stammer og nationer. Religiøse ledere tiltvang sig ofte ærbødighed for deres tro ved hjælp af sværdet. Derfor fik religionen efterhånden en vis tendens til at blive rutinemæssig og nært knyttet til det sociale system. Men mystikken er individuel. Den sande mystik har altid tilhørt et enkelt menneske eller en lille gruppe. Mystikeren har aldrig helt været afhængig af andres åbenbaringer, men søgt Gud på sin egen måde. Mystikeren antog ofte sine omgivelser religion, men prøvede at udvide den ved at forbinde den med højere magter. Faktisk prøvede han selv at blive profet.

Min personlige definition af religion er en mystik, der er blevet omdannet til en disciplin, en masseoplevelse, og derfor i en vis grad er blevet udvandet og ofte verdslig. Jo mere vellykket en religion er, jo større indflydelse den har, jo fjernere er den fra sin mystiske oprindelse.

⁵ P. Hansens oversættelse, 1902.

⁶ *Die christliche Mystik*, 2007; motto over for titelblad.

Dogmer og magi erstatter åndelige oplevelser. Inderst inde er alle mystikere tvivlere og ifølge deres natur søgere. Mystik og skepsis er ikke modsætninger. Mystikeren famler i mørke.⁷

Denne indkredsning fra de litterære og humanistiske fag betyder ikke, at mystikken som fænomen er fremmed for det mere eksakte fra de naturvidenskabelige fag. En tysk videnskabs-historiker og formand for Det tyske Akademi for Videnskab og Litteratur har for nylig udgivet en markant undersøgelse med den tese, at det netop er de "mystiske" sider af Bibelen, herunder de apokalyptiske forestillinger fra Det Nye Testamente, der i højmiddelalderen skulle have banet vejen for den moderne videnskab om natur, fordi den mystiske søgen medførte en trang til i mindste detalje at undersøge og tolke alle naturens fænomener.⁸ Også den amerikanske biolog og diversitetsforsker Edward O. Wilson har noget væsentligt at sige om menneskets relation og tilknytning til verden:

Det er min hypotese, at vores interesse for det levende og vores tilknytning til det er led i en dyb, kompleks proces i menneskehedens mentale udvikling. Vores eksistens bygger på denne biologiske følelse, vores ånd er sammenvævet af den, vores forhåbninger udspringer af den – i et omfang, som hverken filosofien eller religionen har erkendt.⁹

Her kunne man tilføje: Nej, som måske hverken filosofi eller religion har erkendt, men som derimod mystikken og de kontemplative traditioner *altid* har kendt, forsøgt at udtrykke og udvikle yderligere.

Den kristne mystik

Som vi skal se eksempler på i det følgende, henter den kristne mystik mange af sine grundbegreber og centrale ordvalg fra

Bibelen. Naturligvis er der talrige eksempler på "mystiske oplevelser" i Det Gamle Testamente, ikke mindst hos profeterne, men disse tekster kan man ikke betegne som kristne, skønt de traditionelt indgår i den kristne selvforståelse. Nogle markante bibelsteder møder man ofte i mystikken: At mennesket er skabt i Guds billede, mennesket som *imago Dei* (1 Mos 1,27), Gud som den brændende tornebusk (2 Mos 3) og Moses' opstigning på Sinai, Jakobs drøm (1 Mos 28,10-14), udvalgte sætninger fra Salmerne, profeternes kaldelse og syner – og dertil kommer den mest kommenterede og inspirerende tekst fra Det Gamle Testamente: Højsangen. Dennes kærlighedsdigte – eller hvad man nu skal kalde det – lægger grunden for *tolkning* af de bibelske skrifter også i den jødiske tradition – og den siden så gennemgående tanke i den kristne middelalder om de fire betydningsniveauer i de bibelske skrifter begynder i det 2. århundrede e.Kr. med den græske teolog Origenes' allegoriske fortolkning af Højsangen – der kun er bevaret i tidlige oversættelser til latin. Fra Det Nye Testamente er Paulus' omvendelse central – men også brevene, som vi senere skal se, fordi man mere end aner en personlig stemme og en mystisk oplevelse. Af evangelierne er det ikke mindst Johannesevangeliet og dets mange emner om lys og mørke, om ånden og Parakleten – eller Talsmanden, som vi skal se i kapitel 3, og de mange gådefulde Jesusord, der inspirerer. Også pinseunderet i Apostlenes Gerninger (2,1-13) har inspireret, ligesom Johannes' Åbenbaring er det mest populære bibelskrift i den periode, vi skal beskæftige os med – og den er jo en fundgrube for mystiske forestillinger og tolkningsmuligheder. Alene det faktum, at denne tekst afslutter Bibelen, har altid været et vidnesbyrd om den mystiske traditions nærvær i kristendommen, og at mystiske tolkninger altid har været en del af en autentisk religion.

Skal vi alligevel forsøge at placere den kristne mystik inden for det religiøse erfaringsområde, kan den siges at være en direkte oplevelse af det, som troen handler om. Mystik er oplevelse af det guddommelige, af Gud eller af en oversanselig realitet. Den verden, mystikerne beskriver, kan være tankesystemer, som er mere eller mindre orienteret efter en mystisk oplevelse eller erkendelse, eller der kan være tale om et øjeblikks uventet intuition; der gives ingen opskrifter. Den mystiske oplevelse kan

7 De tre bøger er udkommet på dansk oversat af Lilian Cipikoff under fælles titel: *Kærlighed og eksil*, 1988, s. 7-8.

8 Johannes Fried, *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, 2001.

9 *Den biologiske følelse*, 1989; originaltitel: *Biophilia*.

være en lang og søgende forberedelse. Den kan forekomme som et uventet chok eller en vedvarende følelse, som er svær at formidle i ord. Der er ingen klar definition, og der kan ikke gives nogen, men som kendetegn er den mystiske oplevelse ledsaget af en forandring hos den person, det angår. Det er individuelt meget forskelligt. Der findes et brev, hvor en af barokkens komponister fortæller, at hans hjerte jubler af fryd, blot han hører Guds navn. Hvad der for komponisten er glæde og jubel, vil for andre være genstand for rystende frygt og bæven; Broder Klaus fra Flüe, Svejts' nationalhelgen, der levede i midten af det 15. århundrede, havde efter lang tids inderlig søgen en natlig vision af Gud som et rædselsvækkende monster, en vision, der rystede ham flere år efter. Den afdækkede eller åbenbarede måske en mørk og destruktiv side i den kristendom, der først og fremmest prædiker om Gud som det højeste gode, om tilgivelse, frelse og kærlighed. Men den mystiske oplevelse kender ingen grænser og ser stort på de teologiske lærebøger; mystikken er så at sige det modsatte af gudsbegreber eller nok så sindrigt udtænkte gudsbegreber. Nogle mystiske oplevelser forbliver gåder, andre kan forklares i klare ord. Et eksempel på det sidste har vi fra den spanske mystiker Ignatius af Loyola, der levede i første halvdel af det 16. århundrede. Hans skildring er enkel og klar og lyder sådan her:

Engang gik jeg langs Floden uden for Manresa, og fordybet i fromme Betragtninger satte jeg mig ned en Stund med Ansigtet vendt mod Floden, der strømmede forbi mine Fødder. Paa engang begyndte da min Aands Øjne at oplades, men ikke saadan at forstaa, at jeg havde et Syn, men saadan at forstaa, at der bredte sig en Klarhed i mig over mange Ting, saavel over Spørgsmaal, der angaar det aandelige Liv, som Problemer inden for Troens og Videnskabens omraade. Der var en saa lysende Klarhed, at alt forekom mig som nyt. Det er umuligt for mig at forklare, hvad jeg i det Øjeblik fattede, men det var i hvert Fald saare meget. Kun dette kan jeg sige: min Aand var opfyldt af en saadan Klarhed, at det forekom mig, at selv om jeg ville samle alle de Naadebevisninger, som jeg hele mit Liv til mit fyldte to og tresindstyvende Aar havde modtaget af Gud, og ligesom samlede dem alle i een eneste, saa

wilde det dog ikke kunne maale sig med, hvad jeg modtog i hint Øjeblik. Og som Følge af denne Oplevelse forblev min Aand saa klargjort, at det syntes mig, som om jeg var blevet et helt andet Menneske og havde faaet en anden Forstand end før.¹⁰

Mystikkens indhold kan ikke defineres efter sikre retningslinjer, men bibringer alligevel en autoritet eller en slags åndelig myndighed. Og det forhold giver mystikerne en særstilling. Der er inden for kristendommen som bekendt tradition for, at man definerer det religiøse indhold. Kristendommen har måske verdens mest definerede gudsbegreb og dertil en række gudsbegreber med en så imponerende struktur og tankebygning, at flere af dem har opnået en plads også inden for filosofiens historie. Den kristne dogmatik er beskrevet i lærebøger gennem hele kristendommens to tusindårige historie, og dens indhold blev grundlagt og fastsat i løbet af de første fire-fem århundreder. Den er vedtaget på synoder og kirkemøder, dens udlægning er vedtaget i fællesskab.

Mystikken derimod er modsat – som også forfatteren Isaac Bashevis Singer udtrykker det. Det særegne for mystikken og den mystiske erkendelse og erfaring er, at den altid og uden undtagelse er ledsaget af en *oplevelse*, og det vil sige er personligt farvet. Det er den enkeltes personlige skæbne. Måske er det derfor, at mystikerne, langt oftere, end man skulle tro, søger at beskrive deres oplevelser, meddele dem til andre, for – med deres egne erfaringer – at blive en del af et fællesskab. Den personlige oplevelse gør også, at mystikerne traditionelt har fået en udsat position: Hvordan – og *hvem* kan afgøre, om oplevelserne er ægte? På den ene side opnår mystikerne derfor høj autoritet, fordi de står den religiøse virkelighed nær, som det også gælder profeterne i Det Gamle Testamente, og på den anden side er de lige så ofte frygtet; traditionens repræsentanter eller dem, der gerne vil regnes for at være det, frygter således, at mystikernes oplevede trosindhold strider imod det vedtagne eller afmonterer de fælles regler og den forståelse, man nøjsommeligt er blevet enige om at konstruere så at sige (på

¹⁰ Aage Marcus' oversættelse, *Kristelig Mystik*, s. 158-159.

baggrund af de udvalgte bibelske tekster). Hvor ofte stod for eksempel profeterne i Det Gamle Testamente ikke i opposition til samtiden? Mystikeren kan i det hele taget adskille sig meget fra den lærde; han eller hun kan have en oplevelse af Gud eller det guddommelige og søge den uden at kunne læse eller skrive, mens man sagtens kan være specialist i systematisk teologi uden i dybere forstand at ane eller kende den virkelighed, man docerer fra lærestolen eller prædiker fra prædikestolen – for nu at sætte problemet på spidsen.

Mystikkens sprog

Når vi taler om mystik som et særligt fænomen, skal man være opmærksom på, at ordet er moderne, og at mystikerne ikke eller kun sjældent har brugt betegnelsen mystikere om sig selv. Det er en udefrakommende definition – og den er langt senere.

Det skyldes ikke, at man i middelalderen ikke kendte ordet mystik eller de fænomener og begreber, ordet dækker. I Det Nye Testamente forekommer det græske ord *mysterion* (μυστήριον), som blev oversat til *res arcana* eller *secretum* (hemmeligt eller hemmelighedsfuldt) for eksempel hos Paulus om “Ånden” der taler om “hemmeligheder” (1 Kor 13,2 og 14,2). Hos kirkefædrene optræder hyppigt det latinske ord *mysterium* i denne betydning. Man kendte også ordet fra titlen på en tekstsamling fra det 3.-4. århundrede nemlig *Teologia mystica*, der blev oversat til latin i det 9. århundrede. Desuden kendte man til begrebet *unio mystica*, mystisk forening med guddommen, samt *sensus mysticus*, bibeltekstens dybeste lag, en skjult mening bag den bogstavelige.

Det, vi kalder mystik, og den tradition, mystikken er en del af, hed gennem hele middelalderen *vita contemplativa*, det kontemplative liv. Ordet *contemplatio* betyder på klassisk latin beskuelse, betragtning, iagttagelse, men ikke nødvendigvis af noget indre. I middelalderens kristne latin kommer *contemplatio* efterhånden til at fungere som udtryk for det at skue indad, som modstykke til – eller måske snarere komplementært sidestillet med *vita activa*, gerning, handling eller ordret: det aktive liv. Det at skue indad, det kontemplative liv, betyder i kristen mystik at skue opad mod Gud og kan frit oversættes med: den indre erkendelsesvej eller det indre liv. Det kontemplative var

ikke noget enestående, men fremstod i klostrene og i den filosofiske og teologiske diskussion som en vej, alle kendte og fulgte – principielt i det mindste, fordi det sammen med *vita activa* var eller blev to grundlæggende sider af tilværelsen. Mennesket blev således ofte forstået som *nexus Dei et mundi*, et bånd eller forbindingspunkt mellem Gud og verden, det vil sige det synlige og det ikke synlige, og blev regnet for at tilhøre begge; de to virkelighedsniveauer mødes i mennesket, kunne man sige. Endelig brugte man i middelalderen også ordet *meditatio*, som vi genkender i det danske ord meditation, men det er i store træk synonym med *contemplatio*.

Middelalderen som epoke

Til sidst her i indledningen skal vi se lidt på, hvornår og hvordan studiet af middelalderen og middelalderen som epoke egentlig er blevet til. At opfatte “middelalder” som noget positivt stammer fra begyndelsen af 1800-tallet – fra romantikken. Romantikken kalder vi perioden fra slutningen af 1790’erne til godt og vel halvvejs op i 1800-tallet. Det er i denne tidsalder, at middelalderen og ikke mindst den nationalhistoriske middelalder, kommer til at spille en rolle i politik, litteratur og kunst – også i Danmark. Men det er værd at huske, at romantikken er et europæisk fænomen, ikke kun et dansk. En af de første europæiske fagbøger om middelalderens filosofi og mystik er faktisk skrevet (på tysk) af danskeren Peder Hjort (1793-1871), der fra Sorø Akademi i 1823 udsendte en bog om Johannes Scotus Eriugena, en af den tidlige middelalders mest selvstændige og spændende skikkelser, der virkede ved Karl den Skaldedes hof (i det nuværende Frankrig) i det 9. århundrede. Og det var faktisk lidt af en bedrift. Hvad fandt Peder Hjort hos denne glemte middelalderfilosof, og hvad fandt romantikerne i det hele taget i det “romantiske”?

Jo, de fandt, hvad de søgte: en sammentænkning af Gud og natur, naturen og ånden, om man vil, og ikke blot ansatser, men en gennemført filosofi, der placerede mennesket i naturens verden uden at fratage den religiøse dimension. Dette var et brud med den foregående tidsalder, 1700-tallet, der generelt ville skelne skarpt mellem ånd og natur, mellem sjæl og legeme, ja mellem poesi og prosa, i ordenes egentlige betydning. 1700-tal-

let orienterede sig på nogle områder mod den græske oldtid – den klassiske oldtid, hvorimod romantikerne søgte, ja opfandt på en måde middelalderbegrebet “det gotiske”. Dette var også et brud med den kristendom, der først og fremmest dyrkede ånden og sjælen; åndens vej til Gud og sjælens frelse på en måde, som for romantikerne udelukkede naturen og isolerede mennesket i ånd uden krop, i et religiøst forhold uden jordforbindelse. Det var med andre ord digtere og filosoffer, der opdagede middelalderen, der nu blev opfattet som en idealtilstand, som udtryk for en ambition om, at det religiøse og det profane kunne eksistere side om side eller ligefrem befrugte hinanden, og hvor der først og fremmest var plads til en forestilling om naturens og åndens helhed. Derfor drejede det sig heller ikke kun om det lyse og det klare – ikke kun humanistiske idealer fra antikken og politiske visioner, som 1700-tallet og oplysningsfilosofferne, og ikke mindst den franske revolution, havde dyrket. Skønt mange af romantikerne også var grebet af den nye tids idéer og fællesmenneskelige idealer om lighed, tankefrihed og broderskab, skulle der også være plads til det dunkle, til understrømme. Novalis (1772-1801), den unge tyske digter, der var med til at indvarsle romantikken, og ligeledes introducere udtrykket “poesiens blå blomst”, siger i et digt – og tilmed karakteristisk for romantikerne tiltalende sin muse, sin inspiration med følgende ord: “Min ædle skabertrang har du opvakt, / så jeg i verdens dybe indre skuer.”¹¹ Romantikeren skuer i verdens indre, han søger i jorden så at sige, i jordens dyb, men det, han søger, er ikke kun jordisk, han søger det himmelske, det himmelske lys, i kristen forstand den guddommelige verden, himlens herlighed, ikke i blændende åndelighed, men således som den afspejler sig, kommer til udtryk i den skabte verden, i naturens verden. En omfattende, nærmest glemt erkendelseslære, der også inddrager menneskets psyke, ligger mere eller mindre upåagtet hen i denne del af litteraturens historie. Man kunne nævne en dansk bog, der burde være mere kendt, nemlig Klaus Peter Mortensens *Spejlinger. Litteratur og refleksion*,¹² som behandler flere aspekter heraf, ligesom Erik A. Nielsens

Kristendommens retorik (2009) og – ikke at forglemme – *Solens fødsel. Seks tekster om kristendommens hemmeligheder* fra 1998.

Romantikken var også, i hvert fald i den tidlige fase, gennemsyret af en forestilling om verden og naturen som en organisme, vel at mærke en levende organisme. Litteraturhistorikerne taler gerne om en “organismetænkning”, og litteraturhistorikeren Aage Henriksens bidrag “Organismetankens grundtræk” i *Ideologihistorie*¹³ karakteriserer den både tematisk og historisk. I Tyskland, hvor romantikken havde en særlig blomstring, griber den alle kunstens udtryksformer, som kunsthistorikeren Marie-Louise Svane har skrevet så indlevende og kyndigt om,¹⁴ hvor også musikken inddrages.

Men hvorfor var denne opfattelse revolutionerende – for det var den jo i første omgang, som det for eksempel kan høres i Beethovens 3. symfoni, der sprænger alle tænkelige grænser?

Jo, i forhold til den forudgående periode, altså 1700-tallets rationelle, klassiske horisont, hvis fornuftssyn vi kender fra bl.a. Ludvig Holberg, blev den romantiske bølge opfattet som et tilbageskridt; romantikerne dyrkede pludselig de spøgelses, de himlens og naturens ånder, som oplysningstidens rationelle filosoffer troede, at de havde drevet ud for bestandigt. Deres søgen efter helhed mellem ånd og natur, mellem mennesket og verden, og deres forestilling om naturen som en levende organisme var et klart brud med oplysningstiden og den forudgående epokes dominerende udvikling af det mekaniske verdensbillede.

En organisme er, også som udtryk eller begreb, et bevidst modstykke til en mekanisme. 1600-tallet og 1700-tallet var dybt fascineret af det mekaniske, og det mekaniske verdensbillede. De opfattede verdensaltet som én stor, vidunderlig maskine, bestemt af mekaniske love; uudgrundelig, men dog et maskineri. Gud var for dem den store urmager, der havde sat verdensmaskineriet i gang. Det betød, at Gud som urmager nok var imponerende og derfor omgærdet af en vis naturlig ærefrygt, men det betød også, at “urmageren”, efter at værket var konstrueret, eksisterede på behørig afstand af urværket; verden var overladt til sig selv og sin egen mekanik; Gud var

¹¹ Heinrich von Ofterdingen, dansk udgave oversat af Vagn Predbjørn Jensen, 1998, s. 7.

¹² Jf. litteraturlisten bagerst i bogen.

¹³ Bd. 1, 1975, s. 11-29.

¹⁴ *Formationer i europæisk romantik*, 2003.

ikke død, som den tyske filosof Friedrich Nietzsche proklamerede, da 1800-tallet var på hæld, men han var væk.

Også menneskets legeme blev opfattet som et maskineri, sjælens bevægelser ligeledes; tanker og følelser som udtryk for impulser, der skubber til hinanden. I og med denne udvikling blev sjælen eller ånden væk. Den havde domineret verdensbilledet gennem hele middelalderen og store dele af renæssancens filosofi og tænkning. Og det var sjælen, romantikerne ledte efter; det var den, de ville indføre igen – og den mente de at finde i middelalderens tænkning. Men deres søgen efter sjælen gjaldt ikke kun menneskets, også naturens. En mekanisme er sjælløs, og det var sjælen, romantikerne søgte, men ikke kun menneskets sjæl eller sjælens frelse i mere eller mindre traditionel kristen betydning, for kristendommen er jo på papiret sjælens religion om nogen – det var *naturens* sjæl, Guds ånd, de søgte – intet mindre.

Romantikerne satte derfor mystikken på dagsordenen, mystikken frem for den officielle, vedtagne religion. I romantikernes danske manifest, Henrich Steffens' *Indledning til filosofiske Forelæsninger* fra 1803, der inspirerede den danske romantik, beskriver Steffens, hvorledes videnskaberne søger enkeltvis, forgæves kan man forstå, for de søger fænomenerne hver for sig. Steffens introducerer i stedet, hvad han kalder "Universums Eenhedsdrift", "den ordnende Aand, der forenende gaar gennem alle Gestalter". Videre siger han, at "det var Naturens oprindelige organiserende Aand, som tiltalte os; men Nöglen til dens Productioners Hemmeligheder maae vi søge i vor egen Aands Inderste".¹⁵

Romantikernes interesse i middelalderens poesi og teologi kom ikke til udtryk på den måde, at de blot satte sig for at læse bøger om middelalderens filosoffer eller mystikere for at se, om der skulle være noget spændende, for den slags bøger fandtes slet ikke; de emner, ja middelalderen som epoke på dens egne betingelser, var slet ikke indstuderet eller beskrevet endnu. Et sådant materiale blev først udarbejdet *efter* romantikerne, og efter at romantikerne havde nedbrudt de skranker, der skærmede

perioden af, og som mange i renæssancen og i oplysningstiden havde bygget op omkring perioden mellem antikkens udgang og 1400-tallets (renæssancens) nyorientering og selvforståelse – som der også er mange myter omkring, men det fører for vidt i denne sammenhæng at komme nærmere ind på dette.

Romantikernes middelalderbølge lagde sig igen, kirken mistede i løbet af 1800-tallet en del af sin prestige og en del af sin autoritet (blandt andet på grund af Darwins teori om udviklingstanken og naturvidenskabernes udvikling), og ikke mindst da de kulturradikale, som de ofte benævnes senere, og det moderne gennembrud med Georg Brandes i spidsen i 1870'erne slog igennem i dansk litteratur, i den politiske og kulturelle debat. Den moderne videnskabelige forskning tog således fat, hvor romantikerne var ebbet ud, men den nye akademiske forskning efter 1850 havde andre idealer og satte igen antikken og den klassiske oldtid på programmet. Derfor har de gymnasiale uddannelser "oldtidkundskab" den dag i dag. Der blev ikke tale om "middelalderkundskab" som alment dannelsesideal. Bryder man denne tankestruktur og interesserer sig for middelalderen, bliver man derfor let opfattet som "romantiker", vel at mærke i negativ betydning – at man søger noget urealistisk, og behandler man den kontemplative tradition som en del af epokens tankeverden er det i mange sammenhænge op ad bakke. En modvægt til denne stadig udbredte tendens finder man i tillægget til denne bog om Søren Kierkegaards bevidste tilknytning til den kontemplative tradition i den europæiske tænkning.

Der er i det hele taget mange ting ved middelalderens verden, som umiddelbart taler til os. Det gælder ikke mindst billedkunsten og træ- og stensulpturer, men også de gotiske katedraller i alle Europas byer. Disse vældige monumenter af sten og ånd findes ingen steder magen til; de er på én gang solide og spinkle, jordnære og himmelstræbende. Ridderromanerne og troubadourdigtningen taler også til os ligesom Marco Polos rejser til Det Fjerne Østen og korstogene til Det Hellige Land, som alt sammen stadig inspirerer til film og bøger.

Når vi vender os mod middelalderens tankeverden hos mystikere og filosoffer, finder vi en grundopfattelse, som kan være lige så overvældende som de spektakulære film, og som jeg vil

¹⁵ Udgivet af Johnny Kondrup, 1996, s. 18, 94.

kalde den åndelige eller den intelligible verdens realitet: At der findes en struktur i den ikke-synlige verden, som er fælles for alle, en virkelighed, som det enkelte menneskes individuelle sjæl er forankret i og har relation til. Dette forhold er et grundtræk i den spirituelle tradition, og det er naturligvis noget, vi skal vende tilbage til. Det kommer blandt andet til udtryk i forestillingen om den kristne visdom som en åndelig struktur, mennesket er grundfæstet i. Det er et grundtema i middelalderens mystik og kontemplation, at mennesket via sig selv har adgang til en verden, der rækker langt ud over mennesket selv; en verden, det i nogle stunder eller situationer har adgang til, men ikke er identisk med.

Man kan derfor ikke uden videre dykke ned i middelalderen og hente et sjæleligt indhold op, som vi har tabt – eller tabt forbindelsen til. Middelalderen er ikke, i hvert fald ikke i mine øjne, en redning for den kristne kultur i den forstand, at dens helhedstænkning kan udgøre en bro eller et alternativ til den senere og nutidige splittelse. Middelalderens åndelige verden, dens tænkning, kontemplation og filosofi var ikke kun helhed og harmoni mellem følelse og tanke eller mellem ånd og natur, men også en verden med konflikter og konfrontationer. Men hvis man ønsker at se sin egen kultur i øjnene, at konfrontere sig med den kristne kulturs grundproblemer, så er middelalderen et godt sted at begynde.

1. Mystik og religion Fra Paulus til Augustin

Mystikken placerer sig som nævnt i centrum af det religiøse område. Dogmatik og øvrige forklaringer eller definitioner af troens indhold og de mere udadvendte kirkehandlinger tegner periferien. Det bliver særlig klart, når vi vender os mod Paulus, hvis oplevelser, og ikke mindst det sprog og de begreber, hvormed han antyder og beskriver dem, skaber rammerne for, hvordan man fortolker og forholder sig til mystiske oplevelser op gennem hele middelalderen; hans ordvalg giver genlyd i næsten alle senere tekster om emnet.

I Det Nye Testamente, som vi kender det, finder vi først de fire evangelier, dernæst Apostlenes Gerninger, så Paulus' breve (og andre apostelbreve) og til slut Johannes' Åbenbaring. Denne rækkefølge, og for den slags skyld også udvalget af tekster, er resultatet af en redigering, der skulle gøre de nævnte skrifter til en enhed eller en rettesnor, en såkaldt *kanon*. Havde man valgt at bringe teksterne kronologisk, altså i rækkefølge, efter hvilke der var ældst, ville de første skrifter være ni af Paulus' breve. De er skrevet omkring år 50 og ca. ti år frem. Det ældste evangelium i Det Nye Testamente er Markusevangeliet, som er skrevet ca. år 70, herefter kommer Matthæus- og Lukasevangeliet, som er lidt senere (ca. år 85-100), og endelig Johannesevangeliet, som er fra ca. år 100 e.Kr. Paulus' breve er med andre ord de ældste skriftlige vidnesbyrd, vi har om den kristne lære, og det giver stof til eftertanke, at Paulus' omvendelse til kristendom, eller det, som siden bliver det, er en eller flere mystiske oplevelser. Paulus' beskrivelse og fortolkning af dem kommer derfor naturligt nok til at danne grundlag for al senere kristen mystik, og Paulus' begreber og ordvalg går igen i næsten alle væsentlige skrifter om emnet i middelalderen.