

Digitaliseret af | Digitised by



**DET KGL.
BIBLIOTEK**

Royal Danish Library

Forfatter(e) | Author(s):

Martensen, H.; paa Dansk udgivet af L. V. Petersen.

Titel | Title:

Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie
i vor Tids dogmatiske Theologie

Udgivet år og sted | Publication time and place: Kjøbenhavn : C. A. Reitzel, 1841

Fysiske størrelse | Physical extent:

110 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.



1875

1875

1875

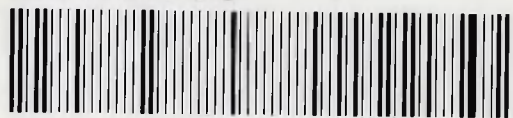
1875

1875

1875

3-16, -8°

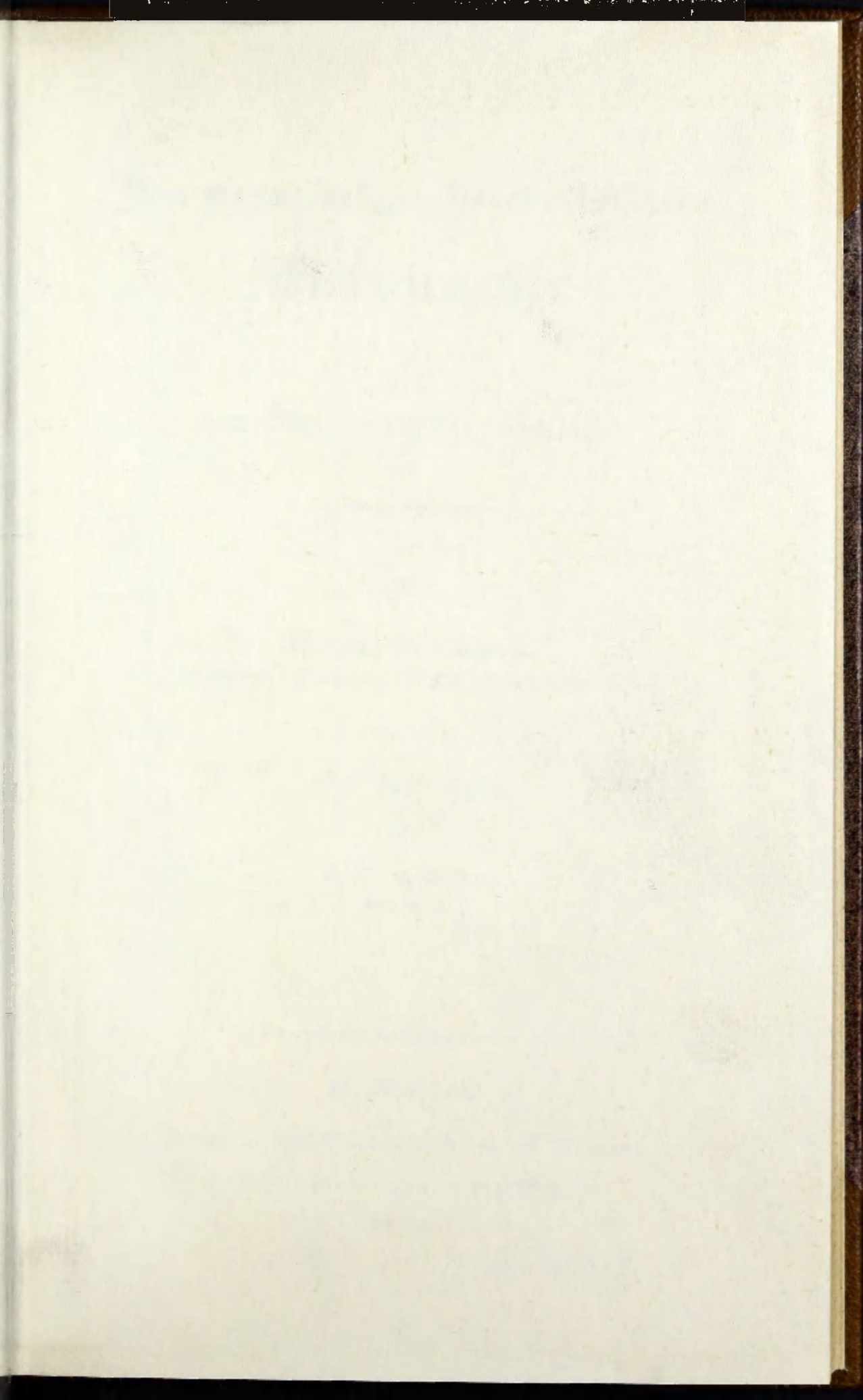
DET KONGELIGE BIBLIOTEK
DA 1.-2.S 38°

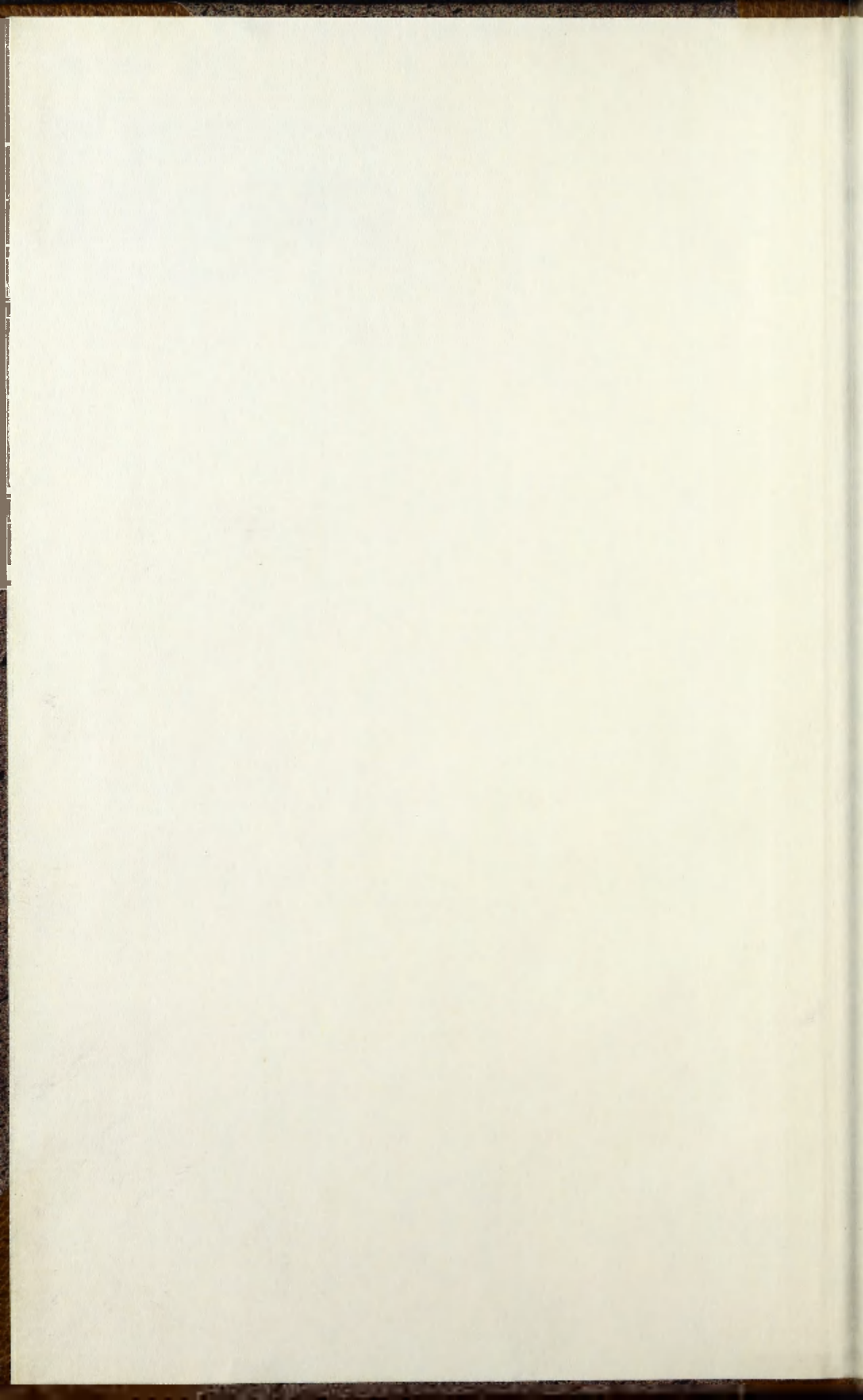


1 1 03 0 8 00256 4

+ REX







Den menneskelige Selobevidstheds
Autonomie

i

vor Tids dogmatiske Theologie.

Af

Dr. S. Martensen,
Professor i Theologien ved Kjøbenhavns Universitet.

Paa Dansk udgivet

af

C. B. Petersen,
Stud. theol.

Kjøbenhavn.

Forlagt af Universitetsboghandler **C. A. Reitzel.**

Trykt i Bianco Lunos Bogtrykkeri.

1841.

2434

Der menschliche Organismus

Platonismus

von Otto von Guericke

1840

1840

1840



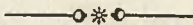
Forord.

Nærværende Skrift udkom oprindeligt paa Latin som Afhandling for den theologiske Licentiatgrad ved Kjøbenhavn's Universitet. Det findes vidtløftigere anmeldt i „Tidskrift for Litteratur og Kritik“ 1 Aarg. 1 Hefte, kortere i „Theologisk Tidskrift“ 2 B. 1 H. Ogsaa udenfor Danmark har man med megen Opmærksomhed taget Hensyn til det; saaledes er det i Tyskland blevet anmeldt i „Theologische Studien und Kritiken“ Jahrg. 1838 S. 4, og navnlig har Dr. C. F. Göschel i sin Bog „Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen“ jævnlig henviist sine Læfere til det (f. Ex. p. 48, 78, 117—118, 257—259). Det var det første Skrift, der hos os udkom i den nyere speculative Retning og bebudede den Æra i Theologien, hvorfra man nu allerede har begyndt at regne.

Den videre Begrundelse af mit Foretagende tør jeg vistnok her ansee for overflødig; hvad den nye Form selv angaaer, da henstiller jeg den herved til gunstige Læseres nærmere Bedømmelse.

Den 18de Juni 1841.

E. B. Petersen.



Indhold.

	Side
Om den indre Forbindelse imellem Theologien og Philosophien	1
Om Philosophiens religiøse Princip	8
Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie som Princip i den nyere Philosophie	16
Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie	23
Moraltheologien	40
Følelsetheologien	71
Overgang til den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i Stikelse af den absolute Aand	105

Inhalts

1	Die neue deutsche Literaturgeschichte
2	Die deutsche Literaturgeschichte
3	Die deutsche Literaturgeschichte
4	Die deutsche Literaturgeschichte
5	Die deutsche Literaturgeschichte
6	Die deutsche Literaturgeschichte
7	Die deutsche Literaturgeschichte
8	Die deutsche Literaturgeschichte
9	Die deutsche Literaturgeschichte
10	Die deutsche Literaturgeschichte
11	Die deutsche Literaturgeschichte
12	Die deutsche Literaturgeschichte
13	Die deutsche Literaturgeschichte
14	Die deutsche Literaturgeschichte
15	Die deutsche Literaturgeschichte
16	Die deutsche Literaturgeschichte
17	Die deutsche Literaturgeschichte
18	Die deutsche Literaturgeschichte
19	Die deutsche Literaturgeschichte
20	Die deutsche Literaturgeschichte
21	Die deutsche Literaturgeschichte
22	Die deutsche Literaturgeschichte
23	Die deutsche Literaturgeschichte
24	Die deutsche Literaturgeschichte
25	Die deutsche Literaturgeschichte
26	Die deutsche Literaturgeschichte
27	Die deutsche Literaturgeschichte
28	Die deutsche Literaturgeschichte
29	Die deutsche Literaturgeschichte
30	Die deutsche Literaturgeschichte
31	Die deutsche Literaturgeschichte
32	Die deutsche Literaturgeschichte
33	Die deutsche Literaturgeschichte
34	Die deutsche Literaturgeschichte
35	Die deutsche Literaturgeschichte
36	Die deutsche Literaturgeschichte
37	Die deutsche Literaturgeschichte
38	Die deutsche Literaturgeschichte
39	Die deutsche Literaturgeschichte
40	Die deutsche Literaturgeschichte
41	Die deutsche Literaturgeschichte
42	Die deutsche Literaturgeschichte
43	Die deutsche Literaturgeschichte
44	Die deutsche Literaturgeschichte
45	Die deutsche Literaturgeschichte
46	Die deutsche Literaturgeschichte
47	Die deutsche Literaturgeschichte
48	Die deutsche Literaturgeschichte
49	Die deutsche Literaturgeschichte
50	Die deutsche Literaturgeschichte

Om den indre Forbindelse imellem Theologien og Philosophien.

§ 1.

„Philosophere maa man“, siger Clemens Alexandrinus, „selv om man aldeles ingen Philosophie vil tilstede. Man kan nemlig ikke misbillige eller forkaste Noget, medmindre man først har lært det at kjende. Derfor maa man philosophere omendog blot for at indsee, at man ikke skal philosophere“.

Dette Raisonnement, der allerede er fremsat i Kirkens første Tid, har stedse gjort sig gjældende i Theologien, og man vil ikke let finde nogen tænkende Theolog, der paastaar, at Theologien kan undvære Philosophien. Indskrænker man sig dertil, at Philosophien kun skal forholde sig til Theologien som en **negativ** Betingelse til den positive Videnskab, vil man finde Medhold hos mange af vor Tids Theologer, der vel tilstede Brugen af Philosophien som en Vidisciplin, men langt fra tillægge den nogen **gjennemgribende** Betydning i Theologien. Indrømmer man imidlertid, at der overhovedet gives en speculativ Erkjendelse af Gud og de guddommelige Ting — hvilket ikke her skal bevises —, kan man ikke Andet end være enig med Kirkens filosofherende Fædre, saavel som

med Middelalderens Scholastikere, der lærte, at Theologien var Philosophie, at den sande Philosophie var Theologie, og saaledes hævdede begges Eenhed. Denne Sætnings Sandhed følger ligefrem af Sagens egen Natur. Hvad der nemlig gjør Philosophien uundværlig for Menneffeslægten, er Trangen til Sandheds **Erkjendelse**; men hvad Andet har fremkaldt Theologien? Den absolute Sandhed eller Gud er Philosophiens Gjenstand; men Theologien har ingen anden Gjenstand, og Religionen intet andet Indhold end Guds Aabenbaring til Menneffene: saaledes have Theologien og Philosophien samme Object og ere fremgaaede af samme indre Nødvendighed. Hvis der da alligevel er nogen Forskjel imellem dem, kan den alene ligge i **Methoden**, eller i den Maade, hvorpaa deres evige Gjenstand tilegnes af den menneffelige Biden.

Denne Forskjel i Methoden kan bestemmes paa flere Maader; men alle Modificationer heraf synes dog at kunne henfores under den Hovedforskjel, at Theologien har Troen, Philosophien derimod Biden til sit Erkjendelsesprincip. Denne Distinction vilde vi gjerne tage for gyldig, naar vi blot kunde blive overbeviste om, at Methoden er en vilkaarlig og ingenlunde en nødvendig Sag. Methoden er, hvis vi ikke feile, den Lov, som Sandheden selv har paalagt den menneffelige Tanke for at komme til sin Erkjendelse, den evige Bei, ad hvilken den uendelige Sandhed vil findes af den endelige Aand; den er det nødvendige Baand imellem Erkjendelsens Gjenstand og det erkjendende Subject. At tvivle om, at der virkelig gives en saadan objectiv Methode, vilde være det Samme som at indrømme, at der ikke findes nogen Dvergang eller Forbindelse Sted imellem Gud og den endelige Erkjendelse, at der, med andre Ord, ikke gives nogen Biden af Gud og de

guddommelige Ting. Indrømmer man nu ikke dette, da kan man heller ikke vedkjende sig den Anskuelse, at der skulde være to Sandheder **om det samme Object**. Thi som dette stærkt smager af en slet Scholasticisme, der fingerer sig tvende Sandheder, en theologisk og en filosofisk, hvilke ikke sjelden modsig hinanden: saaledes kan den rette Erkjendelse, der ene gjør, at Sandheden er for Mennesket, kun være een, fordi Sandheden kun er een. Dersom nu Troen skal sættes tilside, naar det gjælder om Sandhedens Erkjendelse — en Sætning, vi her blot opstille som en Hypothese, men som isøvrigt under skrives af mange Philosopher —; dersom den speculative Begriben, eller Erkjendelsen af Sandheden i dens Sandhed, kun kan opnaaes ad den saakaldte rene Tankes Vej; dersom Sandhedens fuldkomne Aabenbaring ikke finder Sted formedelst Troen men kun formedelst Tvivlen: saa maa den theologiske Grundskning, der har den absolute Sandhed til sit Object, være en Tænkning ikke **i**, men **udenfor** og **over** Troen for at kunne stemme overeens med Objectets Natur. Saaledes bliver Theologien Philosophie. Det er netop denne fuldkomne Harmonie og Overeensstemmelse imellem Form og Indhold, der udgjør enhver Videnskabs Begreb, hvorfor den heller ikke tillader nogensomhelst anden Begrændsning end den, der følger af Objectets egen Natur. Det er derfor en vilkaarlig Fremgangsmaade at indromme Philosophien en absolut Erkjendelse af Sandheden, men lade Theologien forblive paa et lavere Trin og slaae sig til Ro ved en relativ Erkjendelse.

Dersom paa den anden Side Mennesket kun formedelst Troen kan erkjende Sandheden, dersom denne Betingelse ikke er et Paafund af Theologerne, men en Fordring af Sand-

heden selv, en nødvendig Lov, Sandheden i sin Selveddelelse følger: da maa man ogsaa slutte, at Philosophien paa ingen Maade kan give Affald paa Troen, men at den maa være en Grandfning **indenfor** Troen. Og saaledes bliver Philosophien Theologie. Hvorledes nu Sagen end forholder sig, hvad enten Undersøgelsen om Guds Væsen bør have Troen til Princip eller ogsaa den rene Fornuftnødvendighed: altid ligger det i Methodens objective Beskaffenhed, at den theologiske Methode ikke kan være forskjellig fra den philosophiske.

Det Samme vil vise sig, naar man betragter denne Methode-Forskiel under en anden Form, der hyppig forekommer, vi mene den velbekjendte Distinction imellem Erkjendelse a priori og a posteriori. Naar man altsaa siger, at i Theologien stiger Erkjendelsen nedefra opad, fra Phænomenen til Idee, i Philosophien derimod ovenfra nedad, fra Idee til Phænomen: da maa man lægge Mærke til, at disse tvende Bælgelser, uagtet deres modsatte Retning, dog kun ere Momenter i Et og det Samme, nemlig i den Udvikling, hvorved den guddommelige Idee og den mennesselige Tanke gaar over i hinanden; de ere derfor ogsaa i enhver Erkjendelse, der har et reelt Indhold, saa nøie forbundne, at de ikke kunne udstyffes. En Distinction som hiin bliver kun nogen og abstract, og kan paa ingen Maade begrunde en dobbelt Videnskab. Overhovedet maa det fastholdes, at de forskjellige Videnskaber alene finde deres forskjellige Inddelingsgrund i de objective Momenter, hvori Sandheden selv har deelt sig. Men alle Videnskaber ere Momenter i den ene almindelige Videnskab, Philosophien, hvis Culminationspunct er den speculative Theologie.

§ 2.

Som den almindelige og fundamentale Videnskab har Philosophien ikke alene Erkjendelsesgjenstande, men **Erkjendelsen selv** til sit Object; den er Videnskabernes Videnskab (Videnskabslære — Erkjendelseslære). Spørgsmaal som disse: hvorledes en Videnskab kommer istand, hvorledes den menneskelige Bevidsthed forholder sig til Erkjendelsens Object, hvilken Betydning og Realitet der tilkommer Tænkningens Kategorier, falde altsaa under Philosophien, ikke i dens Eenhed med Theologien, men i dens Selvstændighed som **Fundamental-Videnskab**. En saadan Videnskab er Forudsætning for Studiet af enhver positiv Videnskab; en Erkjendelsens Theorie kan udtrages af enhver videnskabelig Praxis, om man endogsaa ikke har havt nogen Theorie for Die. Navnlige have Theologerne maattet anerkjende dens Nødvendighed, og stedse knyttede man til Theologien idetmindste visse Raanesætninger fra hün Fundamental-Videnskab, der med Rette kaldtes *architektonisk*, endstjøndt den endnu ikke var bragt i noget System. Vi finde allerede hos Middelalderens Theologer de første Træer af en Erkjendelsestheorie, der skulde danne et Grundlag for Theologien. Herom minder **Anselms** og **Augustins** bekyndte erendam ut intelligam, en Sætning, der havde meget stor Indflydelse paa hele Middelalderens Theologie; herhen hører ogsaa Meget i **Thomas Aquinas's** Skrifter, til Exempel hans lærde Afhandling om Identiteten af Erkjendelsens Subject og Object*); herpaa tyder fremdeles den bekjendte Strid imellem Nominalister og Realister, der indeholder saa

*) Cf. Summa fid. cath. adv. gentiles, tract. „quomodo deus per essentiam videatur.“

gjennemgribende Conseqventser for Theologien. Naadsørge vi endelig Religionen selv, ville vi der finde Meget, som tyder hen paa denne Videnskabs Nødvendighed f. Ex. de christelige Dogmer om Aabenbaring og Inspiration, ja endog mange Udsagn i den hellige Skrift (f. Ex. 1 Cor. 13, 12. 2, 14), der anbefale den udtryffeligt. Selv i Begyndelsen af Genesis, Menneskeslægtsens allerældste Tradition, høre vi allerede Tale om hiint mystiske **Kundskabens** Træ. I alt Dette have vi en Opfordring til at uddanne vor **Erkjendelsestheorie**.

Ikke Dogmet selv, men dets Erkjendelse er altsaa Gjenstand for Fundamental-Philosophien. Man kommer i denne Videnskab ikke til nogen dogmatisk og theologisk Erkjendelse i streng Forstand, men til Erkjendelsen af denne Erkjendelse, til Bevidstheden om den theologiske Bevidsthed. Det er let at indsee, at det christelige Dogmes hele Realitet, Vægt og Betydning afhænger af denne Betragtning. For at fjerne al Tvivl i denne Henseende behøver man blot at overveie, hvilke Conseqventser der for den christelige Dogmatik flyde af Striden imellem Nominalismen og Realismen, af det philosophiske Spørgsmaal, om Ideerne have subjectiv eller objectiv Gyldighed; man stille sig blot det gamle Spørgsmaal for Die, om det gjensidige Forhold imellem Fornuft og Aabenbaring, om Troen eller Fornuften som Princip for Tænkningen. Det kan da heller ikke vække Forundring, at den dogmatiske Theologie i enhver Tidsalder forandres med Tidsalderens Erkjendelsestheorie. Saaledes har navnlig i den nyere Tid **Kant** ved sin „Kritik der reinen Vernunft“, der fandt sin videre Udvikling i **Fichtes** System „die Wissenschaftslehre“, og senere **Hegel** ved sit dybsindige Værk „die Phænomenologie des Geistes“, saavel som ved sin speculative Logik, fremkaldt den

største Forandring i Theologiens Tilstand. Hele Betragtningensmaaden af de christelige Dogmer har ved disse Theorier gjennemgaaet en stor Metamorphose, hvorpaa vi i det Følgende skulle see Exempler.

Vel findes, som ovenfor antydet, allerede i Middelalderens theologiske Bærter ikke faa disjecta membra af Fundamental-Philosophien; men Uddannelsen af denne Videnskab til et selvstændigt System blev forbeholdt den nyere Tid, det er Tidsrummet fra Reformationen til vore Dage, da Philosophiens Herredomme har naaet en videre Udstrækning. Thi efter Reformationen frigjorde Philosophien sig fra Theologien og hævdede i Medfør af Reformationens eget Princip sin selvstændige Auctoritet. Reformationen var nemlig ikke blot en Frigjørelse fra et Trældomsaaag, der ulovmæssigt tynge den frie Menneskeaaand, men en positiv Udvikling af Friheden selv. I hiin store Kamp, hvor Aanden stred for sine helligste Rettigheder, hvor den frie Afgang til Gud atter blev aabnet for Mennesket, hvor Tro og Bidden alene støttede sig til Guds Auctoritet, der i Sandhed er frigjørende — uddannede sig hos Menneskene en inderlig Overbeviisning om Aandens Dignitet, om dens guddommelige Ret til at randsage og begribe alt Guddommeligt og Menneskeligt. Man fordrede nu ikke blot hvad man i egentlig Forstand kunde kalde jus circa sacra, ikke blot Ret over Alt, hvad Mennesket forefinder i den ydre Verden; men man indprentede i høieste Betydning Menneskebevidstheden hiint gamle Balgsprog: „**Kjend dig selv**“. Saaledes blev Erkjendelsen selv Object for Erkjendelsen, og Selvbevidsthedens Theorie blev hele den nyere Philosophies væsentligste Opgave.

Om Philosophiens religiøse Princip.

§ 3.

Forinden den menneskelige Aand opstiller sin egen **Erkjendelses** Theorie, maa den besvare sig selv det vigtige Spørgsmaal, om Bevidstheden skal iagttage en Grændse, den ikke kan overskryde, om den skal — for at ogsaa vi paa vor Maade skulle betjene os af dette Udtryk — forholde sig **transcendental**, eller ikke. Det maa nemlig afgjøres, om Tanken selv skal fjernes fra Religionens Lys, naar den gjør hele sin Erkjendelse af det Guddommelige og Menneskelige til Gjenstand for Betragtning; om den kan fuldføre sin Theorie ved egen Kraft og Dygtighed, eller den ogsaa i dette Stykke trænger til guddommelig Bistand. Ved første Siekast synes dette let at afgjøre; thi allerede ved en foreløbig Overveielse maa det være bragt til Bevidsthed, at en Lære om Erkjendelses høieste Principer ikke kan undvære **Gud**, da han er det constitutive Princip for alle Ting. Gudsbevidstheden spiller ogsaa her den første Rolle som det Lys, der oplyser ethvert Menneske, som kommer til Verden, og denne Oprindelighedens Charakter bestemmer alene Forskjellen imellem Theologien og Philosophien som Forskjel imellem Væren og Tænken. Erkjendelsestheorien er en **Lys**theorie, en Theorie om **Lys**et som saadant, om dets Natur og Betydning i den hele Intellectual-Verden; den kan da kun see Lys i Lyset selv, og det gælder derfor ogsaa her som i al guddommelig Erkjendelse: „in lumine tuo videbimus lumen“. Men nu opstaaer et andet Spørgsmaal — et Spørgsmaal, der træffer det egentlige Knudepunkt —, om nemlig hiint Gud-

domslys, der er Principet for al Erkjendelse, er Religionens eget Lys, seet i dets **intelligente** Virksomhed, eller et Lys af en høiere Natur, Religionen og dens Auctoritet **overordnet**. Her sporges om, hvad der er det **Høieste** i Menneskets Selvbevidsthed, ja hvad der er Menneskets inderste og oprindelige Bevidsthed selv; thi det maa være enhver Erkjendelsestheorie magtpaaliggende at trænge ind til den Form af Bevidstheden, der som det Constitutive og egentlige dignitate prius gaaer forud for alle de andre. Er det altsaa Religionen, eller er det den speculative Tænkning, der maa sættes som hiint høieste Grundelement? Er det Religionen, der maa laane sin Vægt og Betydning af den speculative Tænkning, eller er det maaskee den speculative Tænkning, der trænger til Religionen, Guds Aabenbaring?

Bort Svar herpaa er, at det egentlige punctum saliens, det meest inderlige og oprindelige Moment i Gudsbevidstheden, det, hvorfra denne saa at sige drager sin Kraft og Næring, er **Samvittigheden** i dette Ords egentlige Betydning (*συνείδησις* — Gewissen). Man kan efter vor Mening ikke opnaae nogen sand Videns uden at tage Hensyn til denne Samviden. Men giver man denne en blot moralsk Betydning som et particulært og reent praktisk Begreb i Ethiken, uden Hensyn til Theorie, enten som Bevidsthed om Moralloven, som Dommer over Ret og Uret, eller bestemmer den paa andre lignende Maader: sætter man dens Begreb altfor snevne Grændser. Thi det er et universelt og religiøst Begreb, der med umiddelbar Klarhed og Sikkerhed bestemmer Menneskets absolute Forhold, hans Plads i hele Universet, hans Stilling i Forhold til Gud, og kaster saaledes Lys over hans hele Maade at være og leve paa. Denne Sjælens inderste Helligdom er

langt fra at være en dunkel Følelse, den er en klar Erkjendelse, og det ikke en blot menneskelig, men en i lige Grad guddommelig og menneskelig. Menneskeaanden bevæger sig ikke her i Indbegrebet af saadanne Ting og Tanker, der alle i Værd og Betydning staaer under den, fordi den selv er Subject for alle de i sig **subjectløse** Ting og Ideer; det er ingenlunde Bevidstheden nok at anerkjende sin Forrang for den blot objective Verden, men i Samvittighedens Lys erkjender den sig selv begrebet af **Guds absolute Viden**, dog saaledes at den selv i den inderligste Forening adskiller sig fra denne. Ved at anerkjende Gyldigheden af denne guddommelige Viden gaaer det op for Tanken, at den ikke har sin Viden om Gud af sig selv, men **af den vidende Gud**; den adskiller denne Bevidsthed om Gud fra al anden og indrømmer den Aprioritet og Superioritet. Da man altsaa i Samvittighedens Lys kommer til sand Erkjendelse af et **Sphærum** for al menneskelig Selvbevidsthed, kunne vi nøiere bestemme den som det Lys, i hvilket Mennesket aabenbares som **Guds Skabning**; i denne Erkjendelse ligger Spiren til **al Religion og Gudsdyrkelse**. Samvittigheden constituerer derfor den fornuftige Skabning som fornuftig, gjør Mennesket til Menneske, og maa saaledes siges at udgjøre hans Væsen; den er det **positive** Stempel, Skaberens har paatrykt ham, for at den selvbevidste Skabning heri skulde have sin character indelebilis. Hvad der nemlig characteriserer den tænkende Skabning som saadan, kan ikke være en absolut, med sig selv fuldkommen identisk Selvbevidsthed, der skulde staae i Forhold til sig selv alene (Jeg = Jeg), men maa være Bevidsthed om det absolute **Forhold** (Jeg og Andet-Jeg). Fornuften er ikke det Characteristiske for Skabningen som saadan, men — hvad vi i det

Følgende nærmere skulde oplyse — tilhører ligesaa meget ethvert tænkende Væsen i og for sig, ikke mindre Gud end Skabningen. Men Samvittigheden involverer Fornuften, saa at hiin ikke kan deduceres af denne.

Af alt Dette indlyser da Samvittighedsbegrebets **theoretiske** Værd og Betydning, dets Indflydelse paa Erkjendelsestheorien, der i Sandhed bør sætte sig det som sin Opgave, at de Love, der begrundes Menneskets **Liv**, ogsaa i **Erkjendelsens** Rige kunne vorde anerkjendte. Da den menneskelige Tilværelse har sin Rod i Samvittigheden, kan Mennesket aldrig rive sig løs fra den, thi intet Væsen overstrider ustraffet sin Natur; enhver Undersøgelse maa derfor holde sig indenfor Religionens og den guddommelige Aabenbarings Grændser, som vi her allerede have i Principet. Ligesom det nemlig i Erkjendelsen af et hvilket som helst Object er en væsentlig Forvring, at Grændsen (σ ὄρος) iagttages, saa at Tanken ikke strider ud over Sagens egne Stranker, men afholder sig fra enhver Udflugt over sit rette Gebeet, for at det, der indbyrdes er **qualitativt** forskjelligt, ikke skal sammenblandes: saaledes sættes os ogsaa i selve Erkjendelsen af vor Erkjendelse denne evige Grændse, der vil overholdes som den, der betinger Uddannelsen af vor Erkjendelses sande Begreb. Denne Erkjendelse af vort **Grundforhold** *), der er ligesaa reel som ideel (den Erkjendelse, som Samvittigheden giver Mennesket,

*) Jfr. Fr. Schlegels Philos. Vorlesungen, herausgegeben von Windischmann (2 B. 88). Das Gewissen ist das Vermögen, worin alle Verhältnisse des menschlichen zum göttlichen Bewußtseyn vorkommen. Eine Fühlbarkeit, eine Empfindlichkeit der Verhältnisse zwischen Mensch und Gott; — die Vermittlerin, der Schlußstein alles Bewußtseyns.

er nemlig ikke forskjellig fra Menneskets reale Eksistens, da den meget mere er denne Eksistens selv), nøder os da til at **henføre** al vor Erkjendelse til Gud; denne bliver saaledes at betragte som den secundære Viden, afledet af Guds primitive Viden, fra hvis Aprioritet og Superioritet den menneskelige Tanke erholder al sin **Betydning**. Mennesket kan altsaa ikke ved egne Kræfter, men kun ved Hjælp af Guds oplysende Naade (*gratia illuminans*) komme til Sandhedens Erkjendelse; stedsse maa Bevidstheden staae under den guddommelige Auctoritet, stedsse maa den trænge til Guds Bistand, da den ikke selv er Sandheden, men kun er kommen til Verden for at vidne om Sandheden. Idet vi erkjende Forskjellen imellem denne Guds primitive Bevidsthed og Menneskets herfra afledede, secundære Bevidsthed, erkjende vi netop, at her er den Grændse, der med Sandhed maa kaldes **transcendental**, fordi den er en Skranke, den menneskelige Selvbevidsthed ikke tør overskride. — Trods dette Modsætnings-Forhold imellem Gud og Mennesket, er dog i den religiøse Contemplation og Speculation Identiteten af det Guddommelige og Menneskelige saa inderlig, at man let fatter Betydningen af hiin gamle Mystikers Ord: „Das Auge, dariu ich Gott sehe, ist dasselbe Auge darin er mich siehet. Mein Aug und Gottes Aug ist ein Aug“ *). Det ene Moment opsluger ingenlunde det andet; Eenheden, der finder Sted i en saadan Skuen, bestemmes derfor altid saaledes, at der ere Tvende, som skue og erkjende (*γνώσομαι ὡς ἐγὼ ἐγνώσθη* 1 Cor. 13). Uagtet Menneskets Erkjendelse af det Guddommelige altsaa kun er en

*) Meister Eckarts Predigten. Jfr. Meister Eckart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik. Af Forfatteren. p. 36.

endelig og skabt Aands Erkjendelse, taber den dog derfor ikke sin **absolute** og **uendelige** Charakter. Da nemlig Guds-ideen er tilstede i Religionen ved Guds egen Aabenbaring, saa at vi kjende Gud **ved Gud**: er ogsaa Gud selv virksom tilstede i vor Bevidsthed under den videnskabelige Tænkning, under den rationelle og begrebsmæssige Udvikling af denne Idee; han, der tænkes af os, tænker altsaa selv i os. Og heri bestaaer vistnok den sande Lære om Eenheden af Subject og Object i den speculative Tænkning, at her ikke alene finder et Forhold Sted imellem det erkjendende Subject og et Object, som skal erkjendes uden selv at erkjende, men imellem Subjectet og et Object, der selv er Subject, som altsaa ikke alene skal erkjendes, men selv erkjender. Den speculative Tanke om Gud er derfor ikke en eenlig Viden men en Samviden. Den samme Lov, der begrunder Guds og Skabningens Eenhed i den religiøse **Kjærlighed**, gjælder ogsaa i den religiøse **Erkjendelse**, i den speculative Betragtning af Gud. Ligesom vi, med Apostelen, elske Gud, fordi han elskede os **først**, saaledes kjende vi ham ogsaa, fordi han kjendte os **først**. Ligesom Guds Kjærlighed neddaler i Menneskets Hjerter og bringer Menneskets Kjærlighed til at hæve sig til Gud, saaledes er Menneskets Viden, det er hans frie Erkjendelse af Gud, et Gjenskin af Guds absolute Viden, som oplyser Mennesket. Gud og Skabningen skue i det samme evige Lys; de see i det samme Speil, i den evige Idee, og deres **qualitative** *) Forskjel ophæves dog ikke.

*) Meister Eckarts Predigten. Gottes Wesen mag nicht unser Wesen werden, sondern soll unser Leben seyn; denn wir sind ausgefloffen von den Personen und nicht inneliebig in

Vi følge saaledes den Inddeling af Tilværelsen, **Johan Scotus Erigena** først har opstillet som den, der omfatter alle saavel theoretiske som praktiske Sphærer af Livet, nemlig den skabende men ikke skabte Natur (natura naturans non naturata), den skabte og skabende Natur (natura naturata et naturans) og den skabte men ikke skabende Natur (natura naturata non naturans). Naar denne Inddeling gjøres gjældende i Erkjendelsestheorien, faae vi her: „den Natur, der tænker, men ikke tænkes (uden af sig selv)“, „den tænkte og tænkende Natur (den fornuftige Skabning)“ og „den tænkte men ikke tænkende Natur (den physiske Verden).“ Den tænkende men ikke tænkte Natur træder i et andet Forhold til Erkjendelsen, end den tænkte men ikke tænkende. Denne sidste (Objectet, der skal erkjendes uden selv at erkjende) er Menneſket underlagt som det Bæsen, der i sig har Bevidsthed om den Fornuft og de Love, hiin blindt hen adlyder. Det frie Menneſke kan **tvinge** den til at aabne sig for Erkjendelsen, thi Alt, hvad der er et blot Object, er ringere end Subjectet og dettes Herredømme undergivet. Hiin derimod (eller Objectet som skal erkjendes, men som selv er Subject og det endog det absolute Subject, ὁ μόνος σοφός) kan kun i sin **frie** Selvaabenbaring erkjendes af Menneſket. Ved Erkjendelsen af den physiske Verden er det Menneſket, der gjør sig Naturen underdanig, i Erkjendelsen af Gud maa derimod Tanken selv underordne sig Gud; denne qualitative Forſkiel i Erkjendelsens forſkjellige Sphærer maa idelig fastholdes. Da

göttlichen Wesen, sondern wir empfangen als geschaffen ein fremd Wesen, das vom göttlichen Wesen entsprungen ist. Wir werden mit Gott vereinigt in Schauung nicht in Wesung. Sfr. Meister Eckart, p. 35.

nemlig det Forhold imellem Subject og Object, vi her have for os, er Forholdet imellem den endelige og absolute Aand, imellem den skabte og uskabte Fornuft; da desuden Friheden er Princip for enhver Erkjendelse, idet det ene Fornuftvæsen kun gennem **Frihedens** Mediation kan meddele sig til det andet og leve og røre sig i det: saa maa Mennesket **frit underkaste** sig Gud, for at den guddommelige Idee reelt skal kunne trænge ind i hans Aand og inderlig forenes med hans Bevidsthed, Mennesket maa, med andre Ord, **trøe** for at erkjende.

§ 4.

Vilde man indvende, at denne hele Udvikling af Guds Erkjendelse som den, der omfatter og begrunder Menneskets Erkjendelse, eller at Apostelens Overbeviisning, „at han er **Kjendt** af Gud“, kun er en menneskelig Fiction, et menneskeligt Hjernespind, og at man aldrig ved noget staaende Beviis kan saae fuld Bished om at det virkelig forholder sig saa: da maa hertil svares, at **hvad der er det Bistefte, Mennesket formaaer at tænke sig**, umuligt kan afledes af noget Andet, der er mere vist, men er en absolut Erkjendelse a priori. Al Bished om Objectets Realitet beroer nemlig paa, at det for Tænkeren er reelt nærværende, at det indtræder i hans reale Existent. Men Samvittigheden og det Forhold imellem Gud og Mennesket, der udtrykker sig i den, er Menneskets væsentlige modus existendi og saaledes ogsaa modus cognoscendi. „Quicquid cognoscitur per modum cognoscentis cognoscitur“ *). Gud selv kan altsaa ikke paa

*) Jfr. Fr. Baader, Vorl. ü. rel. Phil. og Hegels Phanomenologie. Man vil ogsaa finde Meget til Oplysning af dette Punct hos F. C. Sibbern i hans Bog „Om Erkjendelse og Grundstning“.

anden Maade forvise Mennesket om Sandheden, end ved at sætte den i Forbindelse med hans allerinderste Natur; og Mennesket kan ikke fatte noget Dogme i dets Sandhed, uden at det træder i indre Eenhed med Samvittigheden. Herpaa grunder sig — for i Forbigaaende at bemærke dette — det uopløselige Baand imellem det anthropologiske og theologiske Moment i Dogmatiken. Erkjendelsen af ethvert guddommeligt Mysterium og dets Forhold til Mennesket er medieret ved denne **for Mennesket visseste Sandhed**; denne begrunder hele hans Maade at være og tænke paa, giver Standpunctet for hans Betragtning og danner saa at sige det Høidepunct, hvorfra al speculativ Udsigt til det Guddommeliges Rige aabner sig (*specula — speculatio*).

Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie som Princip i den nyere Philosophie.

§ 5.

Cartesius, der maa ansees som Stifter af den nyere Philosophie, kom, idet han fra Grunden af vilde restaurere Videnskaben, til den Sætning, **at man skal tvivle om Alt** (*de omnibus dubitandum est*). Først ved at gaae ud herfra kunde man tænke uden at tage Parti; kun gjennem Tvivlen kunde Tanken luttres fra alle forudfattede Meninger, og et Standpunct vindes, hvor ingen Tvivl mere var mulig. Idet han saaledes med Tilfidesættelse af al udvortes Auctoritet søgte Videnskabens Kilde, fandt han under denne sin Grandforskning, at den tæn-

fende Mand selv har Tilværelse i sig, at selve Tanken er Mandens Eksistens (cogito ergo sum). Da han altsaa havde i Principet paavist Identiteten af Tanken og Væren, lærte han, at Alt, hvad der i sig skal have Sandhed og Vished, kun er at søge i Tænkningen alene. Denne Lære blev nu optaget og efterhaanden videre udviklet af de Philosopher, der fulgte ham. Naar nemlig Tænkningen involverer Væren, eller der, med andre Ord, ikke gives nogen Realitet, nogen Væren **udenfor** Tænkningen — selv om der var Noget **hiinsides** Tanken, var det umuligt at tænke det —; naar vi fremdeles maae sige, at **Sandhedens** eget Begreb ligger i denne Identitet af Tanken og Væren: saa maa **Selvbevidstheden**, der er den absolute Form for denne Identitet, blive anerkjendt som Kilden til al Sandhed og Vished; den maa ud af **sig selv** kunne afgjøre, hvad der er sandt og falskt, og herved lede Mennesket til al Sandhed. Manden, der tænker, eller den ideelle Selvbevidsthed seer da i den objective Tilværelse Intet uden sit eget Væsen — Tænkningens Love nemlig — og er saaledes sig selv baade det Sande og Visse. Paa denne Maade uddannedes Begrebet af Selvbevidsthedens **Autarkie**, eller den Egenskab, at den paa absolut Maade er **sig selv nok** og har Evne til **selv at forskrive sig Love (Autonomie)**; Selvbevidstheden staaer saaledes ikke under nogen Auctoritet, fordi den selv er høieste Instant. Og for at udelukke alle fremmedartede Fortolkninger, have disse Philosopher stedsse urgeret, at denne Autarkie og Autonomie ikke gjælder om Selvbevidstheden i dens endelige og empiriske Skikkelse, men kun forsaavidt den falder sammen med **Fornuften**. Fornuften er nemlig Selvbevidstheden, opfattet under Kategorierne af **Almeenghl-**

dighed og Nødvendighed, eller Selvbevidstheden, „der fatter sig selv sub specie æternitatis“.

Endskjøndt man ikke kan negte, at alt Dette i og for sig betragtet er sandt og rigtigt, saa bliver dog Resultatet falskt, da det **anthropologiske** Moment ikke kommer til sin Ret. Menneskeaanden, der, for at finde Sandheden uden al Forudsætning, emanciperede sig fra Auctoriteten i enhver Henseende, har dog den stilltiende **Forudsætning**, at den er **sig selv nok** til Sandhedens Erkjendelse; og hvad der **metaphysisk** taget gjælder om Selvbevidstheden som dens **abstracte** Bestemmelser, overfører den umiddelbart paa den **mennekelige** Selvbevidsthed, og tilslører herved den kvalitative Forskjel imellem Guds primitive og Skabningens secundære Viden, imellem den tænkende men ikke tænkte og den tænkende men tænkte Natur. Dette medfører en anden **Forudsætning** i denne Philosophie, der dog gjør Fordring paa at være fuldkommen forudsætningsløs, nemlig at Menneskets Grundforhold er et reent metaphysisk, endskjøndt det i Virkeligheden er et reelt og personligt Forhold. Efter disse Philosopher maatte altsaa Mennesket defineres ved „et med Fornuft begavet Væsen“, medens det, ifølge den sande Definition, er et i **Religionen** med Gud forenet Væsen; thi denne Definition indeholder ikke blot hvin abstracte, men bestemmer tillige Skabningens **speciifke** Charakter. Det er nemlig ikke Tænkningen, men **Religionen** — som involverer Tænkningen — der constituerer den skabte og selvbevidste Natur. Fornuften danner kun Selvbevidsthedens universelle **Form**, uden hvillen intet tænkende Væsen vilde være til som tænkende; den er den evige Formside af al Tænken og Væren. Den er som saadan det Universelle for Alt, saavel for Gud som for Skabningen, men staaer netop

paa Grund af denne Almindelighedens Charakter under den levende og personlige Virkelighed, der ikke alene indbefatter Livets abstracte **Former**, men Livet selv. Undersøgelsen om Selvbevidsthedens Natur maa derfor ikke være en blot **logisk**, men en **theologisk** og **anthropologisk**; her maa ikke alene spørges om, hvorledes det forholder sig med Væren og Tilværen, men med selve **Livet**; ikke alene om Forholdet imellem den endelige og uendelige, men imellem den **skabte** og **uskabte** Aand. Uden at agte paa denne Menneſkeaaandens **positive** Charakter have de største Philosopher ligesaa Cartesius til Hegel — med Undtagelse af Leibniz alene — fulgt den eensidige metaphysiske Betragtningssmaaade.

Begrebet af den menneskelige Aands Autarkie og Autonomie, der fra Begyndelsen blev adopteret af denne Retning i Philosophien, er udtalt med størst Klarhed og Tydelighed i Kants System. Efterat man forlængst har tilbagelagt dette Systems Standpunct idetmindste i Philosophien — thi i Theologien finder det endnu Tilhængere —, gaaer dog dets autonomiske Princip igjen ikke alene hos kantianske Philosopher, men saa godt som i hele den litterære Verden*).

*) Herpaa har Hegel træffende gjort opmærksom i sin Encyclop. der philos. Wissensch. 2te Ausg. 71: „Die Hauptwirkung, welche die Kantische Philosophie gehabt hat, ist gewesen das Bewußtseyn dieser absoluten Innerlichkeit (der Selbstständigkeit des sich erfassenden Denkens) erweckt zu haben, die, ob sie um ihrer Abstraction willen zwar aus sich zu nichts sich entwickeln und keine Bestimmungen, weder Erkenntnisse noch moralische Gesetze hervorbringen kann, doch schlechthin sich weigert, etwas was den Charakter einer Aeußerlichkeit hat, in sich gewähren und gelten zu lassen. Das Principle der Unabhängigkeit der Vernunft, ihrer

§ 6.

Den menneskelige Selvbevidsthed, der seer sig selv i Skikkelse af denne aandelige Autonomie, foreskriver ikke blot sig selv men Universet, den objective Tingenes Verden, Love. Thi da den paa egen Haand formaaer at bestemme, hvad der er sandt og falskt, godt og ondt, og ikke anerkjender nogen **indre** Auctoritet, fordi den er sig selv al Sandhed og Visshed: maa den consequent ogsaa forkaste enhver ydre Auctoritet. Den forefinder da i Natur og Historie kun **sine egne** Love, og hvad Realitet der skal tillægges dette eller hiint Object, afhænger af dets Fornuftmæssighed eller dets Overeensstemmelse med den speculative Selvbevidsthed; thi denne staaer som Forbillede for og som Dommer over Alt og skal ved sin Auctoritet sanctionere Alt, hvad der vil have Navn af Sandhed. Soger den **Gud** i Universet, nævner den ifkun **sig selv** i sin absolute Udvikling; thi Begrebet af den absolute **Selvgylighed** bliver synonymt med Begrebet af den absolute Sandhed eller Gud, og man faaer da, naar dette gjøres til det ledende Princip for Menneskets Forstæn efter Sandheden, en Gud, der søger sig selv. Denne Tænkning vil aldrig komme til en fra Tanken selv forskjellig Gud, da Systemet aldrig kan aabenhare i sin Slutning, hvad det ikke allerede har haft i sin Begyndelse. Suspenderer man altsaa i Princippet enhver **Auctoritet**, da skeer herved en stiltiende Benægtelse af den menneskelige Selvbevidstheds **Auctor.** Det vilde ellers være inconsequent at **lose** den menneskelige Aand **fra al Aucto-**

absoluten Selbstständigkeit in sich, ist von nun an als allgemeines Princip der Philosophie wie als eines der Vorurtheile der Zeit anzusehen.“

ritet for at tillægge den absolut Selvgylbighed. Man kan derfor ikke, uden at modsige sig selv, baade hævde Fornuftens Uafhængighed og prædike Troen paa en Gud, der har skabt Himmel og Jord — Noget, der for Næsten ikke er sjældent i vor Tid. Hermed staaer endnu en anden Inconsequents i nøieste Forbindelse, naar man, uden at opgive Autonomiens Princip, ikke destomindre gjør sig Haab om at komme til Ideen af en personlig Gud, den menneskelige Selvbevidstheds Ophav. Grunden til denne Bildfarelse ligger i en vis Mystification, idet Videnskaben rigtignok lover at lede til Gud, men istedet herfor paatager **sig selv** at spille Guds Rolle *).

*) Denne Mystification har Fr. Baader fortrinlig skildret i sine "Vorlesungen über speculative Dogmatik" 3tes Hest, p. 31; vi ville meddele Læserne denne dybsindige Tænkens Ord, der i høi Grad har gjort sig fortjent ved at omdanne og fornye vor Tids religiøse Biden: „Für eine philosophische Taschenspielererei muß man es darum erklären, wenn man (nach Cartesius) das Erkennen mit dem Ich als einem absolut primitiven anfangen will, oder auch mit einem selbstlosen Nicht-ich, und das Seeundaire dieser beiden Ueberzeugungen läugnet, weil doch beide nur mit einer tiefem, ihnen zum Grunde liegenden Ueberzeugung eines Andern oder Ersten, zu welchem Ich oder ein selbstloses Nicht-Ich das Andre ist, nämlich Gottes auftreten, und das Nichtanfangen mit diesem schon dessen Lügen ist. Mit dieser philosophischen Taschenspielererei fällt aber jene zusammen, gemäß welcher man den Menschen die einfache, primitive oder Grundüberzeugung ans dem Auge rückt, daß sie als erkennend und schauend eben so gut nur ein andres Erkennen und Schauen erkennen und schauen, oder daß dem Erkennen und Schauen eben so wohl nur wieder ein Erkennen und Schauen Objekt ist, als dem Wollen ein Wollen. In der That ruht der forschende Geist nicht, bis er zu solch einem Erkennen eines Erkennenden, d. h. seines Erkenntseyns durchgedrungen ist, oder wie Plato sagt, bis sein Auge einem sein Sehen sehenden Auge begegnet“.

Da der i den religiøse Erkjendelse stedse ere Tvende, Gud og Skabningen nemlig, som erkjende, maa Autonomiens System altsaa opløse det sande Religionsbegreb og henfalde enten til en abstract **Adskillelse** eller til en **Sammenblanding** af de Momenter, Gud harmonisk har forenet. Saalænge Selvsbevidstheden ikke har faaet en speculativ Udvikling, indskrænker den sin Autonomie til den blotte **Erkjendelse**, og vover ikke med Visshed at angive noget om Tilværelsens **objective** Beskaffenhed; indseer den derimod, at Forskjellen imellem rationes cognoscendi og essendi kun er en endelig og transitorisk Forskjel: lærer den Eenheden af Subject og Substant og fatter, saa at sige, sig selv som det hele Universums aandelige Focus. Paa denne Maade udvikles den philosophiske Rationalisme baade som subjectiv og som objectiv. I det man ringeagter Guds Aabenbaring til Skabningen, bliver Erkjendelsen af Gud i den subjective Rationalisme blot Menneskets, og i den objective ifkun Guds egen Erkjendelse af sig selv. Subjectivitetsprincippet finder sit høieste Udtryk i Kants System, Objectivitetsprincippet i Hegels. Hvad Centrum er for Peripherien, ere disse navnkundige Mænds Systemer for hele Nutidens Videnskabelighed.

Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie.

§ 7.

Naar den dogmatiske Theologie faaer Autonomien til sit Princip, vil den nødvendig vise sig som en speciel Form, en concret Modification enten af det ene eller det andet af de i foregaaende Paragraph antydede Systemer. Ligesom disse filosofiske Systemer kun ere den videnskabelige Udvikling, enten i subjectiv eller i objectiv Retning, af det cartesianiske Princip for den speculative Tænkning's absolute Uafhængighed: saaledes føres nu ogsaa i Dogmatiken Alt tilbage til dette samme Princip*), der naar det appliceres paa den religiøse Selvbevidsthed med dens positive Indhold, vil omfatte hele Aandens Verden. Ligesom man i Autonomiens subjective System kun seer Alt i Relation til Mennesket alene uden at erkjende Tingenes **objective** Natur, ja uden engang at føle nogen Drift til dette Slags Undersøgelser: saaledes construerer det tilsvarende dogmatiske System den religiøse Selvbevidsthed ved at referere Alt til det fromme **Subject**; kun det tillægges Værd, hvad der er af **praktisk** Natur, hvad der praktisk kan bidrage enten til Moralitet eller til Religiositet, hvad der kan vække fromme Følelser og Sindsstemninger, medens Alt, hvad der vilde kaste Lys over Guds og Universets objective Væsen, bortvises af Systemet. Hvad der ligger i

*) Dette Princip har J. H. Fichte rettelig betegnet som: „die in sich verfestigte Selbstgewisheit, (in ihrem Unterschiede von der erfüllenden Gottesgewisheit).“

Principet, at nemlig al **Viden** er blot subjectiv, og at den tænkende Aand kun er sig selv det eneste **Viſſe**, fremtræder her i speciellere Form, idet det hedder, at det fromme Gemyt er sig selv det eneste **Viſſe**, at Fromheden, der viſer sig i den ethiſke Stræben eller i Sjælens Rørelſer, er **tilſtræffeligt i ſig**, og at al Underſøgelse om Gud, ſeet fra et objectivt Standpunct, bør fjernes ſom noget Uvedkommende.

— Til Autonomiens objective System ſvarer en Dogmatik, der i Religionen vel erkjender **Sandhedens** objective Aabenbaring; men da den betragter det reent metaphyſiſke Begreb ſom den absolute Sandhed, miſter det Sande ſin Charakter. Den ſætter en Modſætning imellen **Begreb** og **Foreſtilling**, og anſeer det phyloſophiſke Begreb for en høiere Form af Sandheden end Troen, der trænger til at befries fra Foreſtillingens Svøb.

Efterat vi ved denne foreløbige Underſøgelse have antydet den autonomiſte Dogmatiks Natur og Beſtaffenhed, gaae vi nu over til at betragte dens Forhold til **Dogmet**. Det ſande Forhold imellem Gud og Menneſket beſtaaer deri, at den menneſkelige Selvbevidſthed finder ſig begrebet af en **anden** Selvbevidſthed, den guddommelige nemlig, og modtager al Sandhed ſom en Aabenbaring fra denne. Heri ligger den qualitative Forſkiel imellem Gud og Menneſket — en Forſkiel, man i Theologien ikke noſſom kan urgere. Denne guddommelige Aabenbaringsſandhed altsaa, hvori den alleſtedſnerværende Gud er reel tilſtede, er det conſtitutive Princip baade for Menneſkets Tro og Erkjendelse. Som ſaadan er den Erkjendelsens Urbillede og faaer ikke alene Navn af, men er ſelv **Dogme**. Dette indeholder ſaaledes **hvad man kan vide om Gud** (τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ) og fremſtiller den objec-

tive Idee af Gud og Mennesket som i et reent og upletet Speil; thi Gud kan ikke fornægte sig selv. Men da Dogmet ikke fremstiller os en blot logisk Sandhed for Tænkningen, men en central Sandhed for **Livet**, ikke fremstiller os Guds og Menneskets Natur i nøgne Abstractioner, men i **positive** Skikkelser: er Troen her det eneste Organ. Det ligger nemlig i Begrebet af det Positive som det, der ikke kan frembringes og construeres ved det blotte Raisonnement, at det maa **modtages** som det er **overleveret**. Derfor falder heller Ingen let paa at kalde en Sætning, der kan bevises med mathematisk eller logisk Evidens efter Tænkningens nødvendige Fordringer, et **Dogme**. Men i eminent Forstand træder Begrebet af det Positive frem, naar det, som her er Tilfældet, bruges om hvad der hverken er pøneret ifølge en abstract Nødvendighed eller Vilkaarlighed, men af **Guds** frie Villie. Troens Begreb involverer derfor her Anerkjendelsen af Guds **Autoritet**. Da Dogmet altsaa indeholder Begrebet af den objective Sandhed som den, der vel skal erkjendes af Mennesket, men hvis Erkjendelse forudsætter Troen som det nødvendige Medium, kan det defineres som en **Troessandhed**, hvis Begreb netop vidner om det uopløselige Baand imellem det anthropologiske og theologiske Moment. Dogmatikens Opgave er nu at give en speculativ Udvikling af det, der **implicitte** indeholdes i Dogmet („det man“, som vi forhen udtrykte det, „kan vide om Gud“).

Den constitutive Betydning, Dogmet efter de her givne Bestemmelser har, taber det ganske, naar Autonomien gjøres til Princip i Dogmatiken. Dette er Tilfældet i vor Tids Moral- og Følelsetheologie og i den objective Rationalismes Theologie. Forskjellen imellem disse Systemer og det Princip,

vi ansee for det sande **dogmatiske**, bestaaer fornemmelig deri, at Dogmet underordnes Selvbevidstheden, istedetfor at Selvbevidstheden skal underordnes Dogmet. Saaledes faaer i Autonomiens subjective System Dogmet sin Begrundelse i **Fromheden**, medens det dog er Fromheden, der skal begrundes ved Dogmet. Fromhedstheologerne synes rigtignok at give os en Videnskab om Mennesket, men ingenlunde en Videnskab om Gud, snarere hvad man kunde kalde en Anthropologie end en Theologie. Autonomiens objective System søger vel en dybere Opfattelse af Sandheden og lærer, at Fromheden skal finde sin Begrundelse i Dogmet, men da det vil lade Tanken selv **frembringe** Dogmet, anerkjender det ingenlunde Betydningen af dette som saadant. Dette er desuden indlysende deraf, at Dogmet opløses i lutter rationelle Elementer og mister ganske sin **positive** Charakter.

For at den Forffjel, begge Principer medføre, kan blive mere isømfaldende, vil det være nødvendigt at betragte Dogmets eget concrete Indhold. Hensigten med denne Undersøgelse er nemlig at afløre, saavidt muligt, hiin radicale Forffjel, for ved Hjælp af det bekjendte opposita juxta se posita at fremstille det Problem, den speculative Dogmatik har at løse, i et klarere Lys, og for ret at fatte det punctum saliens, hvorpaa det egentlig kommer an i en Kritik over vor Tids dogmatiske Gnosis. Efter vor Overbeviisning er nemlig den Tid kommen, da man i Theologien maa ophæve og forlade det Princip, der med Rette er betegnet som en **Solipsisme***).

*) Jfr. Die dogmatische Theologie jegiger Zeit, oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel. Betrachtet von Dr. Carl Daub. Heidelberg 1833. Et fortrinligt Skrift, som Theologerne hidindtil ikke noksom have paaagtet.

Den hegelste Philosophie, der dog selv er beheftet med den samme autonomiske Bildfarelse (jfr. S 5), har givet en stor Impuls til at gaae ud over dette Standpunct. Idet vi altsaa holde os til det christelige Dogmes objective Indhold, skulle vi forsøge at give en vidtloftigere Udvikling af Controverspunctet imellem den **sig selv** bevidste og den sig **Gud** bevidste Theologie. Fremgangsmaaden vil være den, at vi først i Almindelighed betragte Dissensens Hovedaffnit og dernæst, ved en Sammenligning af de vigtigste herhen hørende Bærker, give en mere detailleret Fremstilling. Dog ville vi i denne Specialundersøgelse kun give en udførligere Kritik over Moral- og Følelsetheologiens subjective Nationalisme og paavise dens nødvendige Overgang i den objective Nationalisme. En saadan Undersøgelse, der viser dette Princip's Genesis og indre Udvikling, forekommer os at være tilstrækkelig til at begrunde en sand Dom om Principet selv og dets Forhold til den dogmatiske Theologie. Vi behøve neppe at gjøre opmærksom paa, at naar vi i det Folgende, ved Undersøgelsen og Gjendrivelsen af selve **Principet** for denne Theologie, komme til at træde op mod dets berømte Repræsentanter: vi da ingenlunde forglemme hine Mænds store Fortjenester, eller ignorere, at de i flere Henseender have beriget den theologiske Videnskab. Hvad **relativ** Værd der tilkommer ethvert af disse Systemer, maa Læseren søge i en **historisk** Fremstilling af den nyere Tids dogmatiske Theologie, men ikke i en theologisk Afhandling, der kun i dogmatisk Interesse veier det Princip, hvis væsentligste Bildfarelse ligger deri, at det confunderer Menneskets **relative** og Guds absolute Autonomie.

§ 8.

Det christelige Dogme har sit substantielle Indhold i Læren om **Gud**, aabenbaret som Fader, Søn og hellig Aand. Denne Aabenbaring og Erkjendelsens Tilegnelse af den realiseres og fuldkommes i Verdens Skabelse, Ordets Incarnation og Guds Riges Stiftelse ved den hellige Aand. Da Dogmatiken som Videnskab søger at lade Erkjendelsen bemægtige sig dette uendelige Indhold, ville de forskellige Erkjendelsesprinciper give Dogmet en særegen **Fortolkning** og tillægge det en forskjellig Værdi og Betydning. Enhver, der stiller sig den guddommelige Aabenbaringsproces i alle dens Momenter for Nie, vil indsee, at Skabelsen og Incarnationen med deres indbyrdes Forhold danne **Middelpunctet** i Guds Aabenbaringsact, idet den ideale Begyndelse — Gud som han er i sig i sit evige Væsen, hans absolute Idealitet — herved sættes i Forbindelse med den ideale Slutning — Guds Rige, hvor han vil være Alt i Alle. I disse Dogmer, der saaledes antyde Veien og Overgangen fra den endnu ikke aabenbarede Gud til Gud i sin absolute Manifestation i sit Rige, har Tanken altsaa et Standpunct, hvorfra den baade kan vende Blikket fremad og tilbage, med frit Overblik over alle Systemets enkelte Dele. Desuden indeholde disse Dogmer den oprindelige Eenhed og Synthese af det speculative og det historiske Element, da de aabenbare Religionens **oprindeligste Kjendsgjerninger**, der netop give Christendommen hele dens positive Charakter. Vi søgte et Standpunct, hvorfra ethvert dogmatisk System kunde bedømmes (δὸς μὲν τοῦ στῶ), og vi have her fundet det egentlige punctum saliens. Det Samme vil endnu kunne vise sig fra en anden Side. Da nemlig Forholdet imellem Gud og Mennesket er Theologiens

Gjenstand, og Creationen og Incarnationen i deres indbyrdes Relation fremstille baade Modsætningen og Eenheden imellem Gud og Mennesket: ere de instar omnium og indeholde ligesom in nuce den hele Theologie. I disse Dogmer ligger den vanskeligste Gaade, Theologen har at løse; thi har man først speculativt begrebet Skabelsens og Menneskevordelsens Mysterium, vil alt Andet i Theologien falde som af sig selv. Ifølge Platos Mening er jo **Forundringen** al Speculations Begyndelse. Men hvad Forunderligt ligger vel deri, at der er en Gud, et høieste og alfuldkomment Væsen til? Det vilde jo tvertimod være fornuftstridigt og absurd, at det absolute Væsen ikke var til. Nei, hvad der vækker størst Forundring og skaffer Tænkningen den største Vanskelighed, er det Spørgsmaal, hvorledes Noget kan existere, som **ikke** er Gud (præter Deum), da Begrebet af hans absolute Natur synes at fordrø, at kun Gud og **intet Andet** er til. Dogmet om Skabelsen indeholder nu denne Lære om Ikke-Gud (Non-Deus), om Verdens og Menneskets Væsen som en Existent, der er et Andet end Gud og forskjellig fra ham; Dogmet om Menneskevordelsen derimod Læren om Gud, der er bleven **Menneske**, om det uopløselige Baand imellem den guddommelige og menneskelige (ikke-guddommelige) Natur; hvad der hist sættes som et **Andet** end Gud, sees her **i** Gud i indre Eenhed med ham. Heri spirer altsaa den hele Theologie, hvis Opgave netop er at fastsætte dette Modsætnings- og Eenhedsforhold imellem Gud og Mennesket. Men nu gjælder det om den concrete og specifikke Bestemmelse. **Hvorledes** er denne Identitet og **hvorledes** er denne Modsætning nærmere beskaffen? Thi om selve Begribeliggjørelsen af dette **Hvorledes** dreier sig al dogmatisk Dissens. Naar vi altsaa søge

at drage Principerne frem for Lyset, troe vi at træffe Sagens Centrum ved at gjøre Dogmet om **Creationen** og **In-carnationen** til Gjenstand for nærmere Prøvelse.

§ 9.

Betragte vi **Skabelsesdogmet** og dets videnskabelige Udvikling, viser den forskjellige Opfattelse sig som dogmatisk **Nominalisme** — om vi maae betjene os af dette Udtryk — i Modsetning til **Realismen**. Dogmet har, med andre Ord, i Autonomiens System kun **Navneverdi**, men ingen **Realverdi**. Den subjectiv-autonomiske Dogmatik (Moral- og Følelsetheologien) opgiver alle speculative Undersøgelser og holder sig i Alt kun til Troen og den umiddelbare Overbeviisning, da den bærer sin Uvidenhed om de guddommelige Ting aabenbart til Skue. **Troen** paa Gud som Skaber indrømmer den kun en secundær Gyldighed, som man paa **anden Maade** maa see at **begrunde**. Men er Gud virkelig Verdens og Menneskets Skaber og Ophav, maa han ogsaa indtage den første Plads i Menneskets Bevidsthed, saa at han erkjendes som den, der er **reel** nærværende i Mennesket, og Tanken om ham bliver det constitutive og altbevægende prius. I modsat Tilfælde maa nødvendigviis et Andet, der ikke er Gud (som endog noget Guddommeligt *Ἰεθούτι*), indtage Guds Plads i den menneskelige Bevidsthed, da et altbegrundende primum movens bestandig vil gjøre sig gjældende i Bevidstheden. Saaledes er da i den subjective Theologie Ideen om Gud som Verdens Skaber kun tilstede som en Hypothese, der postuleres for at tilfredsstille et praktisk Savn eller ogsaa for at forklare en eller anden Følelse af det Uendelige; men den kan ingenlunde siges at være pri-

mum movens og Fundament for den religiøse Selvbevidsthed; thi den er ikke alene afledet af den menneskelige Selvbevidsthed — der uden at tage Hensyn til nogen Auctoritet er sig selv den høieste Visshed —, men trænger endogsaa til dennes Sanction. Da altsaa Gudsideaen først faaer Gyldighed ved den praktiske Fornuft eller ved den absolute Følelse, ikke omvendt, mister den Charakteren af det Constitutive, og hvis man tillægger den en saadan Betydning, skeer det kun nominalt; thi hvad der constituerer og **bestemmer** Alt, er dog med Rette at ansee for den **virkelige** Gud, den allestedsnærværende Guddom i Bevidstheden, selv om det ikke faaer Navn af Gud. Saaledes bliver i Moraltheologien (hvortil Kant har lagt Grunden) Sædelighedsloven den Guddom, der constituerer Bevidstheden, og i Følelsetheologien (der repræsenteres af Schleiermacher og de Wette) er **Jeget** i dets ufattelige og uendelige Følelsetilstande den øverste Dommer, der har Magt til at bestemme og **sanctionere** Alt.

Den speculative Rationalismes Theologie (der stammer fra Hegel) forholder sig speculativ til Skabelsesdogmet; men da den ikke kommer til Erkjendelsen af en personlig Guds Tilværelse, faaer dette Dogme kun **symbolisk** Betydning som Betegnelse for det Uendeliges bestandige Dvergang i det Endelige, Idealitetens i Realiteten. Men Personlighedens Begreb er uadskilleligt fra Skaberens Begreb; derfor bliver Gud ogsaa i dette System kun Skaber af Navn (nomine), ikke i Virkeligheden (non re), og den dogmatiske Nominalisme har saaledes ogsaa her hjemme.

§ 10.

Den samme Forskjel, der gjør sig gjældende i Bestemmelsen af Gud som den, der rører sig i Mennesket, viser sig ogsaa, naar Taleren er om den Gud, der fremtræder **for** Mennesket, eller i Dogmet om **Incarnationen**. Ideen, der ligger til Grund for dette Dogme, er Forestillingen om Guds **Apparents** — en Forestilling, der findes i alle Oldtidens Religioner. De mythiske Gudeskikkelser have nemlig ingen anden Betydning end den at fremstille de Guder, der i Menneskeaanden have en indvortes, ideel **Tilværelse**, ogsaa paa **synlig** Maade, det er i udvortes, reel **Nærværelse**. Denne Trang til en Incarnation eller til en synlig Gud, der i Mythologien blot optræder **skyggevis**, i Christendommen som **historisk virkelig**, er saa rodfæstet og begrundet i Menneskeslægten's Natur, saaat man kan sige om Guds Incarnation i Kristus, at var den ikke virkelig indtraadt, maatte Menneskene nødvendig selv have opdigtet den, hvad der ogsaa stadfæstes af hele den hedenske Mythologie*). Og paa en vis Maade kunne alle dogmatiske Systemer, selv de, der meest sætte Christi Majestæt i Skygge, dog siges at see i ham en synlig **Guds** Aabenbaring; thi endskjøndt de lære, at Gud som det absolute Væsen aldrig kan indgaae i Eenhed med den ufuldkomne og endelige Menneskenatur, og ansee det for en Blasphemie at kalde Kristus Gud: saa anskue de dog i Kristus en Aabenbaring af det, der i den menneskelige Bevidsthed indtager Guds **Plads** og i Virkeligheden spiller Guds Rolle; alt det Guddommelige, som den menneskelige Aand maa antages i Sandhed at kunne besidde og fatte, overføre de paa ham.

*) „S'il n'existait pas il faudrait l'inventer.”

Man kan saaledes stedse bemærke en consequent Parallelisme imellem Guds indre og ydre Aabenbaring, saa at det gjælder om enhver Theolog (sa om ethvert Menneske): Siig mig, hvilken Gud der lever i Dig, og jeg skal siige Dig, hvilken Gud (Christus), Du har for Dig; siig mig, hvilken Gud, Du har for Dig, og jeg skal siige Dig, hvilken Gud, der lever i Dig.

Denne Parallel kan man i den dogmatiske Videnskab, hvis Historie netop fremstiller de forskjellige Trin, Gudsbevidstheden gennemløber, forfølge saaledes, at hvor man i den menneskelige Aand blot erkjender noget Guddommeligt (θεῖόν τι), der bliver Christus ikkun Tilsyneladelsen af den abstracte Idee; men hvor **Gud** selv reelt boer i den menneskelige Bevidsthed, bliver Christus den adæquate Aabenbaring af Gud. Forandres nemlig Guds Skikkelse i Menneskets Indre (facies Dei interna), da forandres ogsaa Christus eller Guds Skikkelse i den ydre Verden (facies Dei externa); derfor have Moraltheologien, Følelsetheologien og den objective Rationalismes Theologie hver sin eiendommelige Christus. Alle ville de have en ydre og objectiv Fremtræden af den Gud, de opfatte i deres Sjæls Jnderste, de ville alle have Ideen godtgjort ved Erfaringens Virkelighed. Det er den bekjendte Sandhed, at **Intet er i Erfaringen, uden hvad der til-lige er i Begrebet** (nihil est in sensibus, nisi quod fuerit in intellectu), der ogsaa her gjør sig gjældende med Hensyn til Christi synlige Fremtræden. Den menneskelige Bevidsthed kan Intet forefinde i Erfaringen, uden det, hvortil den allerede finder **Principet** hos sig selv.

Man vil saaledes kunne indsee, at dogmatiske Formler, der give Christus Prædicater som: Guds Søn, Gudmennesket

o. a. d. og herved have Udseende af at stemme fuldkommen overeens med Kirkelæren, dog i sig gjerne kunne være i høj Grad stridende imod den. Det Første, man i saadanne Sætninger om den **aabenbarede** Gud maa spørge om, er, hvilken Gud man har in intellectu, om Ideen af den personlige Gud, eller kun den evige i sig abstracte Idee, der først **bliver** personlig i den menneskelige Aand, sættes som Selvbevidsthedens Princip; thi heraf afhænger det, om man i Kristus skal see en Aabenbaring af den personlige Gud, der er den menneskelige Selvbevidstheds skaberiske Grund, af hiint Alter-Ego, som den menneskelige Tænkning maa erkjende for overordnet, eller han kun skal være en Aabenbaring af Ideen, der i ham vel har sin absolute Repræsentant, men saaledes, at han dog selv er Ideen underordnet. Man maa altsaa spørge, om Noget er Sandhed, **fordi** Kristus siger det — hvilket ingen Tænkning kan paastaae uden at være overbevist om, at Kristus er den **absolute Sandfæder**, der ved sit Udsagn paatrykker al Sandhed Sandhedens Stempel —, eller om Christi Være i sig er Sandhed, uafhængig af hans Selvbevidsthed. Spørgsmaalet reduceres altsaa dertil, om Christi Ord: **„Jeg er Sandheden“** skulle tages i egentlig eller figurlig Betydning. Thi er Kristus kun den **individuelle** Repræsentant for Menneskeslægten **universelle** Selvbevidsthed, men ikke dens constitutor: hedder det bedre, at Kristus **hentyder paa** Sandheden, end at han **er** Sandheden; den nye Skabning (ἡ καινὴ κτίσις) har da i ham sit ypperste Exemplar, men ikke sin sande Auctor.

Den her betegnede Forskiel ligger ikke, som Supranaturalisterne ofte mene, alene i Antagelsen eller Forkastelsen af Miraklerne, der ere gjorte af og med Kristus. Gjærne kunde

En antage alle disse, og den samme Forskiel vilde ikke deſtomindre forblive, hvis han forklarede sig dem som *Ittrin-*ger af den naturlige Magt, der ligger i Menneſkeſlægten ſom Slægt, men ikke tog Hensyn til Guds evige Perſonlighed, der er det ſande overnaturlige Princip for Menneſkets Tilværelſe. Forſkjellen maa derfor ſøges dybere, ikke i *factum*, men i *faciens facti*. Det er ikke en Forſkiel alene imellem den hiſtoriske og ideale Christus; thi den hiſtoriske Christus kan ikke tænkes uden den ideale, og den ideale ikke uden den hiſtoriske. Det afgjørende Punct maa, ſom allerede antydet, alene ſøges i Forholdet imellem Christi Selvbevidſthed og Menneſkeſlægtens Selvbevidſthed. Det forekommer os ſaaledes, at den autonomiſke Dogmatik har ſit Characteriſtiſke deri, at naar Menneſket tænker Gud, ſkeer det ikke med Bevidſthed om en **Anden**, men kun om **ſig ſelv**.

§ 11.

Hvad det indbyrdes Forhold imellem Creations- og Incarnationsdogmet angaaer, afviſe vel Moral- og Føleſeſtheologien alle ſpeculative Underſøgelſer, men maae dog nødvendigviis indlade sig paa at give en Udvikling af Modſætningen og Eenheden imellem Gud og Menneſket. Modſættuiugen bliver her (da den objective Gud ligger udenfor den menneſkelige Selvbevidſtheds Sphære) opfattet ſom en Modſætning imellem det empiriſke og ideale Jeg, imellem Menneſkets Phænomen og Idee, men Ideen ſelv bliver atter kun at tage ſom ſubjectiv. Formaålet for Religionens Udvikling gjennem Slægten er at ophæve denne Modſætning, der ligger i Phænomenets Uovereensſtemme med Ideen, i Striden imellem *πνεῦμα* og *σάρξ*. Incarnationsdogmet fremſtiller de Mo-

menter i Eenhed, der oprindeligt ere adskilte. I Christus er denne høieste Eenhed af det empiriske Menneske og Ideen givne. Som empirisk Menneske har han — forsaavidt det overhovedet er muligt i den endelige Verden — absolut aabenbaret Menneskets Idee og anskues derfor som Menneskeslægtenes **Ideal**.

Den objective Rationalisme urgerer derimod Guds **Objectivitet** og gaaer speculativ tilværks i Undersøgelsen af alt Guddommeligt. Tilværrelsens Gaade (§ 8), hvorledes der kan være et **Andet** end Gud, hvorledes det, der **ikke** er Gud, er blevet til, løser den ved at lægge det **Negative** over i Gud selv; den fatter **Negativiteten** som Moment i Gud selv, som det evige **Andet**, gennem hvilket han medierer sin bestandige Overgang fra Mulighed til Virkelighed. Skabelsen bliver saaledes Udtrykket for Guds Overgang i Forskjel, for det Uendeliges Overgang i det Endelige; den er Guds Alteration, hvorfra han vender tilbage til Eenheden og restituerer sig selv. **Forsaavidt den menneskelige Aand kun aabenbarer Ideen**, er den det Punct, hvor Gud vender tilbage til sig selv, eller er snarere den i sig tilbagevendte Gud. Denne evige Idee af Guds og Menneskets Identitet er aabenbaret i Kristus. Det viser sig saaledes, at ogsaa i dette System ophæver Incarnationen Creationen eller Guds oprindelige **Forskjel**, idet begge sættes som Momenter i Guds egen Udvikling, hvis evige Liv bestaaer i denne Overgang i Forskjel og Tilbagevenden til Eenhed.

Den christelige Speculation maa nødvendigviis med Pantheismen sætte Negativiteten i Gud selv for at undgaae en Dualisme, der ikke kan bestaae med Monotheismen. Dette ligger ogsaa allerede i den gamle Lære, at Gud har skabt Verden

af **Intet**, det er at sige af **Guds Intet**, altsaa af det i Gud, der **ikke** er Gud. Deu maa med samme Nødvendighed i Incarnationen see **Fuldendelsen** af Creationen; thi skal Incarnationen være motiveret ved Synden alene, faaer den kun en relativ, ingen absolut Gyldighed. Men For skjellen imellem det christelige System og Pantheismen bestaaer deri, at Christendommen opfatter Skabelsen og Incarnationen som en Act af Guds **frie Villie**, da Gud tænkes som den, der har sin absolute Selvbevidsthed for Verden blev til, og altsaa ikke behøver først at vinde den gjennem Verden og Menneskene. I Pantheismen derimod foregaaer Guds eller den guddommelige Idees Overgang i For skjel ifølge en vis blind og fatalistisk Nødvendighed. I det christelige System sees For skjellen mere at være begrundet i et Forhold imellem Mennesket og dets Skaber, end i et Forhold, Mennesket staaer i til sig selv, og det Samme gjælder om Eenheden. Men at hæve den Bansteligheid, den christelige Speculation finder i at begribe Verdens Tilværelse, og at see dens Nødvendighed som fremgaaet af Guds eget Væsen, henhører til den christelige Dogmatiks eget positive Gebeet. Det maa her være nok at urgere, at ifølge den christelige Religions For dring har Skabningen sin Grund i Guds Frihed.

Betragte vi nu i Almindelighed denne Dissens saaledes som den viser sig i Bestemmelsen af Grundforholdet imellem Gud og Universet: da have vi Modsætningen imellem Pantheismen og Theismen. Pantheismen er nemlig det System, ifølge hvilket Gud kun eksisterer **som** Verden, **som** menneskelig Bevidsthed, hvor altsaa Menneskeslægstens Historie falder sammen med Guds Historie og bliver hans egen Udviklingsproces. Det kunde synes forunderligt at betegne disse Subjectivitetssystemer som pantheistiske, endskiøndt det er bekjendt nok, at de sætte

Gud **udenfor** Verden; men just deri, at de sætte Gud udenfor Verden, og ikke kunne fatte ham som **Principet** i Verden, ligger, som man vel maa mærke, deres Pantheisme. Thi i Religion og Videnskab kan Tænningen aldrig undvære et reelt virkende Princip; forlades nu det sande guddommelige, griber den nødvendigviis istedet herfor et eller andet verdsligt Princip, der kun er **Moment** i Gud, men ingenlunde Gud selv. I Moral- og Følelsetheologien er det ideale Jeg constitutor for Alt, men behøver det empiriske Jeg for at vinde real Existentz. Da der saaledes i Realiteten ingen anden Gud er i Verden end det ideale Jeg, og dette udformes og udvikles gennem den empiriske Selvbevidsthed, hvorved Gud først gaaer over fra Mulighed til Virkelighed: bliver ogsaa her hele Menneffeslægtenz Historie Guds egen Udviklingshistorie, Udtrykket for hans Progres fra Mulighed til Virkelighed. Endskjøndt Tilhængerne af denne Theologie vel ikke ligefrem indrømme dette, følger det dog consequent af Principet, hvorfor ogsaa den subjective Pantheisme eller Semi-Pantheismen dialektisk har ført over i den objective Pantheisme.

Efter indledningsviis at have givet denne almindeligere Fremstilling, gaae vi over til det Specieffere, og gjøre først Moraltheologien og dernæst Følelsetheologien til Gjenstand for Betragtning; til Slutningen skulle vi paavise den subjective Rationalismes nødvendige Dvergang i den objective. Da vi i den nøiagtigere Kritik over den forskjelliges Opfattelse af Creations- og Incarnationsdogmet ikke tillige have gjort Systemernes forskjelliges Betragtningssmaaede af **Synden** til Gjenstand for en særregen Undersøgelse, uagtet Væren om Synden staaer i nøieste Forbindelse med begge Dogmer: maae vi tillade os den Bemærkning, at det er vort Formaal kun at frem-

stille **Grundridsene** af Autonomiens System i dets For-
 skjel fra det christelige. Det er iøvrigt vor Overbeviisning,
 at den evige Sandhed og dens væsentlige Typus ikke er un-
 dergaaet nogen Forandring paa Grund af Synden, saa at
 det **substantielle** Forhold imellem Skaberens og Skabningens
 forbliver det samme; og ihvorvel Incarnationen vilde være
 indtraadt under andre Forhold (*περιστάσις*), maa man dog
 urgere Sætningen: *etiamsi homo non peccasset, Deus tamen
 incarnatus esset* *). Det vil altsaa ikke være nødvendigt i
 en Kritik over Dogmatikens almindelige Principer at optage
 Læren om Synden, da Alt i denne Henseende er en ligefrem
 Følge af hvad der ligger i de evige Forudsætninger, hvori det
 fundamentale Forhold imellem Gud og Skabningen har sin
 Grund.

*) Denne Anskuelse dele vi med flere christelige Theologer saavel i
 den nyere som ældre Tid. Saaledes Thomas Aquinas
 (*summa*, III. quæst. 1): „Ad omnipotentiam divinam pertinet,
 ut opera sua perficiat et se manifestet per aliquem infinitum
 actum: sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus,
 quum sit *finita per suam essentiam*. In solo autem opere in-
 carnationis videtur præcipue manifestari infinitus effectus divinæ
 potentiæ, per quam in infinitum distantia coniunguntur, in
 quantum factum est, quod homo esset deus; in quo etiam opere
 maxime videtur perfici Universum per hoc, quod *ultima creatura*
 sive homo *primo principio* coniungitur, scilicet deo. Ergo
etiamsi homo non peccasset, deus incarnatus esset.” Jvfr.
 Mynster, Om Begrebet Dogmatik. pag. 44; Molitor, Phi-
 losophie der Geschichte, oder über die Tradition, 1ster Th. p. 98;
 Fr. Baader, Ueber den Paulinischen Begriff des Verschensens
 des Menschen im Namen Jesu vor der Welt Schöpfung. (Erstes
 Sendschreiben an den Herrn Prof. Molitor. Würzburg 1837.)

Moraltheologien.

§ 12.

I Moraltheologien hviler, som ovenfor bemærket, den religiøse Tro paa Menneskets moralske Selvbevidsthed, saaledes at det ethiske Moment bliver den Norm, hvorefter alle Religionens Dogmer maae prøves, om de ere sande eller usande, religiøse eller irreligiøse, fornuftige eller fornuftstridige. Dette theologiske System, som man i **almindelig** Forstand kalder Rationalisme, er at ansee som Frugten af den kritiske Philosophie, der fremtraadte mod Slutningen af det attende Aarhundrede ved Kant. Kants moralske Verdensanskuelse tiltalte hele Tidsalderen i den Grad, at den næsten udsøvede samme Magt og Indflydelse paa sin Tid, som forhen Augustins, Luthers og Melanchthons ethisk-religiøse Anthropologie, hvilken den for Resten er diametralt modsat. Naar man derfor vil estervise Moraltheologiens Principer, behøver man kun nøie at kjende Kants Lære, som den er udtalt i hans Bærfer, navnlig i det bekjendte Skrift „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ og i hans Kritik over Beviserne for Guds Tilværelse. Thi hvad de saakaldte Rationalisters dogmatiske Bærfer angaaer, have de ifkun Liv og Indhold fra Kantianismen, de ere saa at sige fragile **Accidentser** i denne Moraltheologiens **Substants** *).

*) Rosenkranz, Theol. Encyel. p. 320: Die Theologen haben in ihren Dogmatiken oft weiter nichts gethan, als den Kern dieses Buches, (der R. innerh. d. Gr. d. bl. B.), zu vernachlässigen und

Kant opstillede, idet han gjorde det cartesianiske cogito ergo sum til sit philosophiske Balgsprog, tredje Spørgsmaal, som **Fornuften alene** skulde besvare, og hvori han meente, at alle Philosophiens Problemer, Alt, hvad der med Rette kan gjøre Krav paa Menneskets Estertanke, indeholdtes. Ved Hjælp af Tænkningen stræbte han nemlig at udfinde, hvad Mennesket kan vide, hvad man bør gjøre og hvad man tør haabe. („Was kann ich wissen, was soll ich thun, was darf ich hoffen?“ Kritik der reinen Vernunft 2te Ausgabe p. 833).

Med Hensyn til det første Spørgsmaal erklærer den kritiske Philosophie al theoretisk Erkjendelse for tom og intetsigende, da **Kategorierne**, eller vore aprioriske Forstandsformer, i og for sig ere tomme og kun staae i Forhold til Erfaringen, saa at de ere ubrugelige med Hensyn til Alt, hvad der ligger ud over Erfaringen. Den paastaar derfor, at vi mangle alle Organer til at fatte Gud og det Guddommelige, da vor Erkjendelse er behestet med endelige Former, der ifkun kunne fatte det Endelige; overføres de paa det Uendelige, da overstrider Erkjendelsen sine rette Grændser og griber metaphysiske Drømmebilleder istedetfor Sandheden. Saaledes erklærer Criticismen, at den menneskelige Aand er hildet i sin endelige Natur og sine endelige Tanker. Idet den idelig urgerer Tænkningens **Subjectivitet**, sætter den fornemmelig den theoretiske Fornufts Paralogisme deri, at den forbinder **Væren med Tænken**. Den indskærper bestandig, at

nur seine negativen, vorzüglich in die unter den Text gesetzten Anmerkungen verstreuten Winke in das Breite auszutreten und zu versehen.

man ikke kan slutte fra Tænken til Væren (a cogitare ad esse non valet consequentia), og det er fornemmelig i Henshold til dette Raisonnement, at den erklærer alle Beviserne for Guds Tilværelse for ugyldige; thi saasandt alle disse Beviser stotte sig paa Identiteten af Væren og Tænken, maa den egentlige nervus i ethvert Beviis nu være overfkaar. Gud kan vel **tænkes** af Menneffene, men om denne Gud, der tænkes af Menneffene, ogsaa **er**, kan man aldeles ikke vide. Paa tilsvarende Maade kan man godt tænke et gyldent Bjerg, men at et saadant Bjerg er til i Virkeligheden, følger ingenlunde heraf. Resultatet af Kriticismen er da dette, at den theoretiske Fornuft er aldeles blind i guddommelige Anliggender; under disse Omstændigheder maa man derfor stedse have **Kritiken** paa rede Haand for at stække høitflyvende Aander, at de ikke skulle overstige den menneskelige Aands Skranter og i metaphysiske Drømmerier gribe nubes pro Junone.

Hyad det andet Spørgsmaal angaaer, da foresfinder Menneftet hos sig selv den praktiske Fornuft, eller Bevidstheden om Moralloven og den frie Villie; dennes Auctoritet er fuldkommen uafhængig af theoretiske Undersøgelser, da den ikke er bunden til endelige og blotte Erfaringskategorier, men bestaaer i sig, uden Hensyn til Erfaringen, med absolut Almeengyldighed og Nødvendighed, med umiddelbar og selvstændig Visshed. Den praktiske Fornuft, der ikke er afhængig af nogen ydre Gjenstand, men har sin Grund i sig selv og vender tilbage til sig selv, saa at man kan sige om den: respue quod non es, te non quæsieris extra — bliver saaledes nødvendigviis **autonomisk**, da den selv bestemmer, hvad der er godt og ret, og af sig selv iværksætter dette. Da al Theorie er gaaet til Grunde i Menneftets endelige Natur,

er den praktiske Fornuft det Eneste, hvortil Mennesket **ubetinget** har at holde sig; al Menneskets Visshed om det Uendelige, al hans Tro har heri sit Støttepunct. Endstjøndt den praktiske Fornuft ikke forskaffer Mennesket nogen Viden, har den dog for Mennesket samme Visshed, **som om den var Viden.**

Under Besvarelsen af det tredie Spørgsmaal („wenn ich nun thue was ich **soll**, was darf ich denn hoffen?“) kommer Criticismen ved Ideen om det høieste Gode, der staaer som Maalet for den moralske Lov, til Forvisningen om Guds Tilværelse som til et Postulat af den praktiske Fornuft. Her udvikles da det praktiske eller moralske Beviis, der vel ikke skal bevise Guds **Tilværelse**, men dog **Nødvendigheden af at troe** paa ham, som en Nødvendighed, der følger af den menneskelige Fornuft. Den egentlige Hovedtanke i Beviset kan omtrent bestemmes paa følgende Maade *).

Moralloven byder **kategorisk**, det er, med absolut Nødvendighed og Almeengyldighed, at Menneskene skulle adlyde den; og Menneskene kunne ikke, naar de ville være consequente, drage Nødvendigheden af denne Lydighed i Tvivl, eller ansee deres Stræben efter at opfylde Loven for tom og betydningsløs. Man maa da antage, at det høieste Gode, hvis Begreb medfører Harmonie imellem Menneskets moralske Værd og hans Skjebne, virkelig eksisterer. Men paa den anden Side synes den udvortes Natur ikke at tilstede den virkelige Opnaaelse af en saadan Harmonie. Thi den physiske Tingenes Orden er underlagt Causalitetens og den blinde Nødvendigheds Love,

*) En udførligere og fortrinlig Fremstilling af dette og de øvrige Beviser for Guds Tilværelse har Daub givet i sine Theologumena.

idet den følger en Lov, der ikke alene er aldeles forskjellig fra, men endog saa modsat Frihedens, saa at Naturens og Frihedens Rige synes at dele sig i to forskjellige Sphærer. Men naar nu Moralloven **kategorisk** kræver Lydighed og eo ipso udelukker al Tvivl om Realiteten af den Stræben, den selv fremkalder: **postulerer** den selv Troen paa en øverste Styrrer af hele Universet, der leder Ideen af det høieste Gode til real Existentis og tilveiebringer Harmonien imellem Naturens og Frihedens Rige; i denne Tro maae Menneskene altsaa leve og handle. Denne Tro faaer Navn af **praktisk**, fordi dens Nødvendighed kun er betinget ved den praktiske Brug, men ikke hviler paa theoretiske og objective Grunde.

Saaledes slutter den **religiøse** Overbeviisning sig til Menneskets moralske Overbeviisning, og denne danner i inderlig Forbindelse med den praktiske Fornuft Grundlaget for den hele Theologie. Religionens Begreb er afledet af Menneskets Autonomie. Ifølge egen Auctoritet bestemmer denne Autonomie, at alle Menneskets Pligter maae betragtes, **som om de vare** guddommelige Forskrifter.

§ 13.

Det Rige, der her oprettes, er ikke Guds men Menneskets Rige, da Guds Villie ikke er **Princip** for Menneskets moralske Stræben, idet nemlig den praktiske Fornuft i enhver Henseende er sig selv nok. („Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkeunen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu

beobachten. — Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objectiv was das *Wollen*, als subjectiv was das *Können* betrifft) keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug *)“. (Rel. innerh. d. Gr. d. bl. B., Vorrede 3. 2ten Aufl.) Menneskets Stræben gaaer altsaa ikke ud paa at leve i Overensstemmelse med **Gud**, at gjøre det Gode for **Guds** Skyld og skye det Onde og Slette for ikke at vække Guds Brede, thi alt Dette maa alene iagttages for Lovens egen Skyld; men den gaaer ud paa, at Mennesket ved at følge Loven kan **handle consequent og undgaae at komme i Modsigelse med sig selv**. Thi man maa vel lægge Mærke til, at det er **Tænkningen**, hvortil Alt i denne praktiske Fornufts Sphære dog omsider bliver at hense, saa at Tanken ogsaa her optræder som Mægler i det praktiske Livs Forviklinger og med afgjørende Stemme fælder sin Dom. Thi skjøndt den praktiske Fornuft adskilles fra den theoretiske, indeholder den dog Theorien for al menneskelig Praxis og maa nødvendig være Tænkning. **Men saaledes kan den ikke undvære de logiske Principer, navnlig Contradictions- og Identitetsprincipet**, og den fastholder ogsaa disse Principer i den Grad, at Alt i sidste Instants afhænger af dem. Thi den praktiske Fornuft indseer, at den befinder sig i en Modsigelse, naar den **tænker** Ideen af det høieste Gode uden tillige at tænke **Gud** som tilværende, og for at undgaae denne Modsigelse postuleres Guds Tilværelse, saa at Alt til Slutningen føres tilbage til Tænkningen; og

*) Jfr. M. H. Bornemanns Bemærkning mod den menneskelige Fornufts eensidige Selvgylbigheid, nærmest med Hensyn til Moralvidensskaben. Alm. Retslære, 1ste Deels 1ste Afdeling p. 82.

dette er i Sandhed nødvendigt, fordi man — som allerede Thomas Aquinas rettelig har indseet og gjort opmærksom paa — ikke kan finde noget Princip, der gaaer forud for Tænkningen („nullum principium cogitatione antierius inveniri potest”); endsskjøndt man vel kan finde et Princip, der gaaer forud for Contradictionsprincippet. Men prøver man nu noiere denne praktiske Theologies **Logik**, vil man erfare, at den forkaster al **objectiv** Logik, idet den lærer, at alle logiske Principer, altsaa ogsaa Identitets- og Contradictionsprincippet, kun ere det tænkende Sjæls subjective Former. Da Alt saaledes opløses sig i den **blotte** Tænkning, saa at det hele System ikke fremstiller Andet end Sjælets Afstygninger og Billeder: er **Dogmet**, hvis Begreb indeholder den absolute Identitet af Tænkning og Væren, aldeles ophævet. Resultatet af denne Theologie bliver da, at den praktiske Fornuft er Menneskets Selvbevidsthed om **sin egen** Lov og **sin egen** Frihed, at Pligterne ere dens **egne** praktiske Forskrifter og at Gud er Tænkningens eget Postulat. Ja selv det logiske Identitets- og Contradictionsprincip bliver ingeniunde Sandhedens egen Lov, men en Afstygning af Sjælet, **der stræber at vedligeholde Identiteten med sig selv!**

Dogmet om Gud, der er **Verdens Ophav** og ikke alene constituerer Menneskets **Silværelse**, men ogsaa sanctionerer hans **Tænkning**, giver den Sandhed og Gyldighed, opløses i denne subjective Idealismes Theologie i subjective Tænkbestemmelser, men beholder dog et **Skin** af Realitet, forsaavidt det nemlig tjener til at omgive de praktiske Regler med Religionens Glæde. Men da denne Theologie paa den ene Side er sig vel bevidst, at Gud kun er et Postulat af den menneskelige Tænkning, og paa den anden Side lærer en

absolut Afhængighed af Gud: fortjener denne Selvbevidsthedens Fremgangsmaade med Rette Navn af **Forstillelse** *). Thi den lader som om der var Tvende, hvor der i Virkeligheden kun er Een. Forsaavidt den fatter sig selv i sin moralske Skikkelse, fremgaae de moralske Forskrifter af Menneskets Autonomie; forsaavidt den erkjender sin Afhængighed af Gud, betragtes de som guddommelige Drafter. („Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der größten Achtung erkennt, so stellt sie auf der Stufe der Religion an der höchsten, jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung vor, und erscheint in ihrer Majestät“. *Nel. innerh. d. Gr. d. hl. B. Vorrede zur 2ten Aufl.* „Nichts ehrt Gott mehr, als das was das schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn seine herrliche Anstalt dazu kommt eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere (auf menschliche Art zu reden, sic!) liebenswürdig macht, so ist er durch das erstere ein Gegenstand der Anbetung“. *Krit. d. pr. Vernunft*, 236).

Ordene lyde vel smukt, men vi have seet, at denne Afhængighed af Gud i **Virkeligheden** ikke er Andet, end Subjectets Afhængighed af sig selv, navnlig af **sin egen** subjective Logik samt denne Logiks Contradictionsprincip. Subjectet foretager da kun en Fordobling af sig selv, betragter sig under en dobbelt Skikkelse, først som et moralsk Subject og dernæst som et fra dette Subject forskjelligt Object, men huffer

*) Hegel *Phänomenologie des Geistes* „Die Verstellung in der moralischen Weltanschauung.“ Daub d. dogm. Th. jegiger Zeit.

ikke paa, at dette Object eller Gud kun er Subjectets egen Reflex og Afglands. Lytter det **ligefrem** til Ethikeus Udsagn, da hører det i disse sin egen Stemme; opfatter det dem derimod indirect, det er, gennem hiint Postulats tvetydige Medium, **synes** det at høre en Andens Stemme. I saa Henseende kan det moralske Subject træffende sammenlignes med en Bugtaler, der ogsaa lader sig høre med tvende Stemmer, en ligefrem naturlig og en forblømet, saaledes at der synes at være to Personer tilstede, men i Virkeligheden er der kun een i en dobbelt Ytring.

§ 14.

Denne Theologies solipsistiske Princip vil blive mere isinefaldende, naar man lægger Mærke til, hvorledes Væren om de Egenskaber, der tilkomme Gud som Verdens Skaber, behandles. Ligesom den menneskelige Selvbevidsthed fik Guds-ideen ikke fra Gud, men fra sig selv, saaledes ere de guddommelige Egenskaber, der her aabebares, ikke deducerede af Gud, men af den selv. Ligesom Guds Tilværelse kun fordres for at fuldstændiggjøre Menneskenes subjective Idee om det høieste Gode, saaledes bliver Væren om Guds Egenskaber kun en speciellere Udvikling af dette almindelige Postulat, saa at Gud kun saaer saadanne Egenskaber, som nødvendig maae **postuleres** i dette **praktiske** Diemed. Det er saaledes en nødvendig Fordring, at Gud f. Er. maa være **alvidende**, fordi han ellers ikke vilde kunne dømme rigtigt om Menneskets moralske Værd *); hans **Almagt** er nødvendig, for at Men-

*) Es muß allwissend seyn um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gefinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen. Kr. d. pr. Bern. 252, 2te Ausg.

nesskets Handlemaade ikke skal savne de retfærdige Folger, Dyden ikke sin Belønning, Lasten ikke sin Straf; han maa være evig og allestedsnærværende, thi hvis den moralske Verdens øverste Styrer ikke opløstes over enhver Indskrænkning af Tid og Rum, mister han sin Almagt; men denne er **os** nødvendig, for at den Harmonie, vor Fornuft fordrer imellem Frihedens og Naturens Rige, kan komme istand.

Denne praktiske Fornuft veed meget vel om alle disse Egenstaber, at de ikke saameget egne sig for Gud som for **den selv**, da den idelig urgerer, at Guds Væsen er ubegribeligt. Mennesket har nemlig ladet disse Egenstaber fremgaae ikke af Guds men af **sit eget** Væsen, eller snarere af det, hvad Mennesket **bør** være, men ikke **er**, af hvad han **ønsker** at være, men aldrig **kan** blive. Mennesket fingerer sig Gud som **Idealet** af den fuldkomne moralske Villie, der i Gæt og Alt stemmer overeens med den moralske Lov, og til hvem det empiriske Menneske aldrig staaer i et adæqvrat Forhold. For denne Gud boier Mennesket sig, tilbeder og dyrker ham. Men betragter man denne Gudsdyrkelse nøiere, vil man finde, at den ophæver sig selv og ikke er meget langt fra at være Afgudsdyrkelse. Thi paa den ene Side tilbeder Mennesket denne Gud og dyrker ham med **Resfrygt** i Erkjendelsen af sin absolute Afhængighed af ham, priser med inderlig Guds- frygt hans Hellighed og Alvidenhed, ophøier paa alle Maader hans Majestæt og opreiser allevegne Templer for hans Fornuftcultus, for den rene Fornufttro; men paa den anden Side tilintetgjør og ophæver Mennesket selv denne Cultus ved at lære, at alle de Egenstaber, hvormed Gud tænkes og hvortil det fromme Subject refererer sin absolute Afhængighedsfølelse, tilkomme ham ikke i **Virkeligheden**, men alene ere ham

tillagte af Menneskene. Det er altsaa Mennesket, der opreiser sig en selvgjort Gud og atter fuldkaster ham; det er Mennesket, der iforer og pryder Gud med de høieste og herligste Attributer og atter afforer og berøver ham dem. Da her ikke findes nogen objectiv Idee, og al Tæufning kun er reen **mennekelig**, bliver denne Gud nødvendig sammensat af lutter **Anthropomorphismer**, og idet denne Theologie slyer og fjerner de **Forestillingens** Anthropomorphismer, den troer at finde i den positive Religion, gjør den dog intet Andet end at indsætte **Tænkningens** Anthropomorphismer i deres Sted. Om saaledes denne Gud vel ikke kan siges at være „gjort af Menneskehænder“ (χειροποίητος), er han dog en Gud „efter Menneskenes Paasund“ (ἐκσυρήσει ἀνθρώπων Act. 17) og maa i denne Henseende sammenlignes med Hedningernes mythiske Guder, der ogsaa skylde Menneskenes **Subjectivitet**, Phantasiens og Forestillingen, deres Tilværelse. Men i Phantasiens Dromme vare Hedningerne uvidende om, at deres Guder ikke vare Andet end den menneskelige Aands egne **Idealer**; dette veed og kjender derimod denne Theologie godt og er heri ikke langt fra Ironien; og den vilde i Sandhed handle ironisk, hvis den klart indsaae sin Modsigelse og ikke strax forglemte, hvad den lige iforveien med velberaad Hu har poneret. I det ene Dieblif bekræftes Menneskets absolute Afhængighed af Gud, i det næste ophæves den atter, idet man fastholder Guds absolute Afhængighed af Mennesket. Thi er det ikke den største Afhængighed, man kan tænke sig, at saae alle sine Egenstaber andetstedsfra, men ikke selv at kuune udvifle og aabenbare dem af sit eget Væsen? Hvad er mere stridende mod Sandhedens Natur, end at det Sande ei skulde være det, der karakteriserer sig selv og sin

Motsetning (index sui et falsi), men at begges Charakteristikon skulde gives af **Mennesket**? Hvad er mere uværdigt for Gud, end at hente sin Majestæts Glands fra Menneskene, ikke fra sig selv, saa at hans Hæder kun er et Gjenstik af den menneskelige Fornuft's Lys, at hans Raadslutninger kun ere et Echo af den menneskelige Stemme? Hvad er endelig mere inconsequent, end en saadan guddommelig Cultus, hvor Gud og hans fromme Dyrker ere een og samme Person?

Den Dobbeltthed, som her er den virkelige, er ikke en Forskjel imellem Gud og Mennesket, men imellem det empiriske og det ideale Menneske; og den absolute Afhængighed, hvorom her er Tale, er kun det empiriske og endelige Menneskes Afhængighed af Menneskets uendelige Idee. Mennesket, der er bundet til den synlige Verden og dens Phænomener, hæver sig til den høiere og intelligible Verden, til Frihedens Rige, der dog ikke eksisterer udenfor den menneskelige Aand. Mennesket bevæger sig saaledes i to Verdenser, og af disse's gjensidige Forhold, der kun bestaaer af to Momenter i Mennesket selv, oprinder al Religion. — Grunden, hvorfor Mennesket i denne Theologie ikke kan komme ud over sin egen Selvbevidstheds Cirkel og vinde Bevidsthed om en Anden, er den, at man fra Begyndelsen har overseet hiint **Andet**, der indeholder sin egen sande **Selvbekræftelse**, og ved denne sin Selvaabenbaring befrier Mennesket fra al Solipsisme; at Kriticismens Erkjendelsestheorie fra først af overseer det religiøse Princip og søger en blot Videns men ingen Samvidens. Naar Menneskeandaen sondrer sig fra den positive Realitet, fra Livets Fylde, kommer den ikke ud over sin egen Reflexion, men vender kun Blikket imod sig selv og forbliver i denne eensidige Selvbetragtning. Da den altsaa har tilfødesat Samvittigheden, kan den ikke komme

til en Bideu, men kun til en Tænken; thi den menneskelige Selybevidsthed er i sig aldeles formel og tom, naar den ikke fyldes med Gud, der er al Virkeligheds Kilde. Kritikismen forudsætter derimod, at det, der kun er **Organ** for Sandhedens Erkjendelse, selv er Sandhedens **Princip**. Naar den subjective Idealisme consequent udvikles og fuldføres — saaledes som det er skeet hos Fichte, der var den Første, som turde udholde Synet af dette reent afflørede Medusa-Hoved —, ophæves den nødvendigviis ved en indre Modsigelse; da den mangler al indre Sandhed og kun formaaer at fremstille det tænkende Jegs Skyggebilleder, kan den ikke Andet end indjage det tænkende Subject en horror vacui og bringe det til en absolut Skepsis, saa at det glemmer **sig selv** og søger den objective Sandhed, indseer at det kun er et **Billede** af Sandheden og gjør altsaa Sandheden til Herre over sig, men ikke længer sig til Herre over Sandheden. Dersom vor Tids Theologer med Fichte gjennemførte Kritikismen, vilde de ogsaa derved blive den qvit; istedet herfor bliver største Delen af den nyere Tids Theologer, der mere fuge en Anthropologie end en Theologie — thi om dem, der paa den vulgære Supranaturalismes Standpunct søge en Bibliologie istedetfor en Theologie, kan her ikke være Tale — uden egentlig at vide det endnu staaende ved Kritikismen, som de udsmykke og tilfløre med forskjellige Forzjiringer og paanni purpurei, men Kritikismen bliver dog steds Substantfen i deres Dogmatik.

§ 15.

Henvende vi nu nærmere Opmærksomheden paa de Momenter, gjennem hvilke Religionens Object eller Gud medieres med det religiøse Subject, finde vi for det Første, at **Sam-**

vittighedens Begreb i den religiøse Betydning **stet ikke findes** i den kritiske Theologie, da nemlig Samvittigheden ifølge denne kun er den praktiske Fornufts umiddelbare Dom over Handlingernes moraliske Værd („die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft“ Rel. innerh. d. Gr. d. bl. B. 288), der involverer Fornuftens Vished om sin egen Realitet; som Folge heraf indtager Mennesket Guds Plads i dette Sjælens Allerhelligste og forherliger sig selv, men ikke Gud. Den agter ikke Religionens hellige Lys, hvorved Mennesket aabenbares som Guds Skabning, idet Samvittighedens Stemme mere end noget andet Beviis taler for, at det ikke er Mennesket alene, der **tænker** Gud, men at han ogsaa **tænkes** af Gud, at det ikke er Mennesket alene, der dommer sig selv, men at han ogsaa dommes af Gud; denne Overbeviisning afhænger ikke af Mennesket, men er en Virkning af Gud selv, der tænker sig og Mennesket. Naar Skabningen ikke har, eller rettere ikke troer at have denne Overbeviisning, og ikke veed, eller lader, som om den ikke vidste, at den er Guds Skabning: da beviser denne Uvidenhed intet Mindre, end at Mennesket har forladt sin oprindelige Plads i Universet og ikke mere er i sin Integritets Tilstand. Dette er her aldeles aabenbart, da Skabningen ved sine Fornuftslutninger stræber at overtøye sig om, at den er **ene** i sin Tænkning og Handlen; og selv naar den opfatter Hellighedens Idee, henfører den ikke denne til Gud, men til sig selv, idet den siger: „Jeg er“, medens den burde sige: „Jeg er ikke“ (Joh. 1, 20).

Den subjective Idealismes Grundfeil kan i Almindelighed henføres dertil, at den, idet den søger en Erkjendelse **om** Religionen, ganske overseer Guds Erkjendelse i Religionen, denne Erkjendelse nemlig, som vi i mere indskrænket Betydning

falde **Samvittighed**, forsaavidt den minder om Skabningens Underkastelse under Skaberens, og som i almindeligere Forstand faaer Navn af **Samviden**, forsaavidt den tyder paa Skabningens Deelagtighed i det guddommelige Væsens Erkjendelse. Thi ikke alene med samme Ret som Kant paastod, at Moral-loven hersker i Menneskets Sjæl med absolut Almeengyldighed og Nødvendighed, uden Hensyn til Menneskets Velvære og uden at spørge om Menneskets sandfælige Tilstand: men endogsaa med stærke og absolut Ret paastaae vi, at der i Menneskets Aand boer en primitiv **Guds**erkjendelse, uafhængig af Følelsen af Lyst og Ulyst, thi disse Sjælstilstande ere, forsaavidt de falde under Religionens Begreb, kun Aabenbaringsformer af denne Idee og afhænge ganske af det Forhold, hvori Mennesket og hans hele Liv staaer til denne af Gud selv aabenbarede Idee. Denne primitive Guds

erkjendelse er Basis for al religiøs Cultus og for al Theologie. Vel kan den fornægtes og fordunkles, men i Virkeligheden er den dog altid tilstede, saa at Middelalderens doctor angelicus med Rette kunde sige: *Deus non ereditur sed scitur*; (naar han her udelukker Troen, mener han den frivillige Tro, for nemlig at antyde denne Erkjendelses eller den **nødvendige** Troes absolute Uafhængighed af Menneskets Følelse og Billie; derfor beviser han, at den ikke er af psykologisk eller anthropologisk, men af theologisk Oprindelse, at den stammer fra Gud alene, hvis Aabenbaring Mennesket under enhver Betingelse, enten med eller imod sin Billie, maa anerkjende). I god Forstaaelse hermed lærer ogsaa den hellige Skrift, „at Djævelene troe og skjælv“, hvor da det „at troe“ ikke indeholder Andet end Guds

begrebet, forbundet med **Anerkjendelsen** af dette Begrebs **Realitet**. Hvis dette primitive Guds

ikke levede i Skabningen, kunde Apostelen Paulus ikke, som naar han lærer, at Hedningerne ere uden Forsvar (ἀναπολόγητοι), fordre Troen (den frivillige) af Menneskene som en **Skyldighed**. Da altsaa Samvittigheden fra Guds Standpunct er det evige Die, er den fra Skabningens Standpunct den nødvendige Skuen af dette evige Die og udgjør denne nødvendige Erkjendelse hos Skabningen, at den stedse er seet, som Psalmisten siger: „Hvor skal jeg undslye for Dit **Nasyn** o Herre! farer jeg op til Himlen, da er Du der, og stiger jeg ned i Afgrunden, da er Du der“, og paa et andet Sted: „Mon han, som plantede Dret ikke selv skulde høre, mon han, der danne de Diet, ikke selv skulde see?

§ 16.

Ligesom den kritiske Theologie ganske mangler Samvittighedsens Begreb, saaledes gjælder det Samme om **Troens** Begreb. Nemo credit nisi volens, siger Augustinus, og antyder herved, at det afhænger af Menneskets frie Villie, om han vil give denne primitive Gudserkjendelse sit frie Vidnesbyrd, eller ikke. Da denne Gudserkjendelse er ved Gud, er den en Aabenbaring af Guds Frihed, saa at Troen (i høiere Betydning) er den menneskelige Villies frie Underkastelse under den guddommelige Villie — en Underkastelse, der medfører et personligt Forhold. Men da den praktiske Fornuft ikke kjender nogen anden Aabenbaring end **sin egen**, kan den kun fæste Vid til sig selv, og istedetfor at troe paa Gud troer den alene paa sig selv. Denne eensidige, sig selv overladte menneskelige Fornuft (solitaria ratio hominis sibi derelicti) træder især frem i denne Theologies Opfattelse af **Bønnens** Mystarium, der jo aabenbarer Livets høieste Samfund med

Gud, den inderligste Forening imellem den personlige Gud og Skabningen, Guds **reale** Nærværelse i det religiøse Subject. Men da Mennesket her, iudskrænket til sig selv alene, ikke tør troe paa Gud, er den reale Nærværelse kun Subjectets egen, der udtaler sine fromme Ønsker **for sig selv**. Mennesket kalder her Gudsiden til Hjælp blot for ved den at opflamme sin moralske Følelse, bestyrkes i gode Forsætter o. s. v.; men at antage Guds reale Nærværelse i Bonnen og at bede til ham som til en Gud, der, virkelig tilstedeværende, hører og seer, er for denne Theologie en overtroist Absurditet, der maa stemples som forkasteligt Pietisteri. („Im ersteren Sinn (als einem Wunsche zur Belebung seiner Gesinnungen vermittelst der Idee von Gott) kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit statt finden, wenn gleich der Mensch sich nicht anmaßt das Dasein Gottes als völlig gewiß behaupten zu können (sic!); in der zweiten Form als Anrede nimmt er diesen Gegenstand als persönlich gegenwärtig an, oder stellt sich wenigstens (selbst innerlich) so, als ob er von seiner Gegenwart überführt sei, in der Meinung, daß wenn es auch nicht so wäre, es wenigstens nicht schaden, vielmehr ihm Gunst verschaffen könne; mithin kann in dem letzteren (buchstäblichen) Gebet die Aufrichtigkeit nicht so vollkommen angetroffen werden, wie im ersteren (dem bloßen Geist desselben)“). Rel. innerh. d. Gr. d. h. B. 303).

Ifølge alt det her Anførte synes det os indlysende, at Dogmet om Skabelsen og det gjensidige Forhold imellem Gud og Skabningen, er aldeles udhulet, saa at Gud og Skabningen blive tilbage som blotte Navne, og at saaledes dette System med Rette kan betegnes som theologisk Nominalisme. Religionens sande Begreb, der har sin Rod i Menneskets

fundamentale Forhold, er fuldkastet. Thi vi have viist, at Religionens Object — Gud — her er **deduceret af det tænkende Subject selv**; og at de subjective Momenter i Religionen, ved hvilke Religionens Object medieres med Subjectet, nemlig Samvittigheden, Troen og Bønnen, **ikke have noget Object og kun staae i et tomt og indholdsloft Forhold til det tænkende Subject**. Have vi altsaa ikke fuld Ret i at karakterisere en saadan Idealisme som Solipsisme?

§ 17.

Vi gaae herfra over til at fremstille **Incarnationsdogmet**, og sporge først om den evige Idee af Guds Son, hvori Incarnationens **Mulighed** er begrundet. Istedetfor en speculativ og objectiv Erkjendelse af denne Idee, saaledes som den s. Er. har fundet sit Udtryk i det nicæno=constantinopolitanske Symbol, finde vi her en **moralisk** Fortolkning af den, og istedetfor den absolute og reale Væsenseenhed faae vi kun en moralisk og subjectiv Væsenseenhed. Man lærer her, at Ideen af Guds Son ikke er forstjellig fra Mennekeslægstens Idee. („Das was allein eine Welt zum Gegenstand des göttlichen Rathschlusses und zum Zweck der Schöpfung machen kann ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit. — Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist in ihm von Ewigkeit her; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist kein erschaffen Ding, sondern sein ewiger Sohn (sfr. Symbolum Nicænum: „deus ex deo, genitus non factus“); das Wort (das Verbe!) durch welches alle Dinge sind und ohne das Nichts existirt, was gemacht ist, denn um seiner, das ist, um des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es

seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist alles gemacht. (Sfr. den videre Udvikling af denne Være i N. innerh. d. Gr. d. bl. B. 74).

Den forhen omtalte Modsigelse og Forstillelse fortsattes ogsaa her. Den praktiske Fornuft fremtraadte fra Begyndelsen af med absolut Autonomie, den postulerede dernæst en fra sig selv forskjellig Gud, den moralske Verdensordens Styver (Gud Fader); den vender nu atter tilbage til sig selv, erklærer sig selv for Guds Son og afleder sin evige Oprindelse fra ham. Men det rette Forhold er ganske vendt om, da Enhver lettelig seer, at Sønnen her ikke er avlet af Faderen, men Faderen af Sønnen, eller med andre Ord, den praktiske Fornuft sætter først det moralske Ideal, hvis Princip den selv er, **udenfor** sig og giver det Navn af Faderen, der er Verdens Skaber og Opholder; men derpaa lader den, som om hiint Ideal, der boer i Menneskeslægten, var nedsteget fra Himlen til den menneskelige Natur, skjondt der i Virkeligheden ikke er foregaaet Andet, end at den praktiske Fornuft er gaaet ud af sig selv og derpaa er vendt tilbage til sig selv, for ad denne Omvei at komme til at fatte sig selv i **Guds** Skikkelse. Istedetfor Guds **objective Nedstigen**, ved hvilken han fra Eviighed af har forenet sig med Menneskeslægten, have vi her Menneskets **subjective Opstigen** til Himlen; det er her ikke Gud, der er bleven Menneske, men Mennesket, der er blevet Gud.

§ 18.

Bort næste Spørgsmaal gjælder Inarnationen af denne Idee (der her alene bestemmes som den moralske), og dette falder igjen sammen med Spørgsmaalet, om Ideen saaledes kan indgaae i Eenhed med et menneskeligt Individ, at dette In-

divids Natur absolut bestemmes af den, at det i *Et* og *Alt* bliver en *Åbenbaring* af *Ideen* og ikke har nogen *particular* *Eristents* udenfor denne. Vi høre her, at en saadan *Åbenbaring* af *Ideen* i *Erfarings* *Verden* vel er **mulig**, men at *Ideens* *Realitet* ikke er *afhængig* af den *ydre* *Apparents*, men er *sand* i sig. („Diese Idee hat ihre Realität in praetischer Beziehung vollständig in sich selbst; denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäß sein und müssen es daher auch können“. Det anførte *Skrift* p. 76). *Kant* sluttede fra den *nødvendige* *Nexus* imellem **at burde** og **at kunne** til *Muligheden* af, at denne *Idee* kunde vise sig indenfor *Erfarings* *Kreds*. — Naar det her hedder, at *Guds* *Sons* *Åbenbaring* ikke er *sand* i sig; men *faaer* sin *Gyldighed* fra *Ideen*, da er dette vel *formelt* *rigtigt*, forsaavidt det *Jdre* ikke er uden det *Judre*. Men *Spørgsmaalet* bliver, hvad dette er for en *Idee*. Er det den **absolute** **Personligheds** og **Friheds** *Idee*: da *overfkrider* *Åbenbaringen* af denne *Idee* **Menneskeslæg-**
tens *Idee*. Det følger nemlig af **Slægtens** *Begreb*, at *Slægten* ikke har nogen *Eristents* udenfor *Arten* og *Individerne*, men at *Art* og *Individ* *gaae* op i *Slægten*, og at *saaledes* *Intet* *falder* udenfor den. Det *Enes* *Hypostase* *forfvinder* i *Hypostasen* af det *Andet*. Men *Personligheds* *Idee* *gaaer* ud over alle disse *abstracte* *Kategorier*. Den *indbefatter* dem, er i dem — thi ellers vilde den ikke være en i alle *Henseender* **absolut** *Idee*; men den er **i sig selv**, idet den *overvinder* og *underordner* sig alle hine *Bestemmelser*. *Gud*, der er *Menneskenaturens* **Princip** *absorberes* ikke af den; thi i dette *Tilfælde* vilde han kun være *Menneskeslægten*, *betragtet* i dens *Idealitet*, det er at sige i dens *Almindelighed* og *Nødvendighed*. Men *enhver* *Kategorie*, *enhver* *Lov* og *enhver* *Nødvendighed*

staaer under den absolute Frihed og vinder op i den. — Der-
 som altsaa den sande Gudsídee er Ideen af den absolute
 Personlighed, saa fremtræder ogsaa hiint historiske Individ,
 hvormed Ideen er traadt i en fuldkommen Forening, med
 absolut Auctoritet, saa at det, frigjort fra al **particulær**
 Subjectivitet kun skal aabenbare Ideen. Da nemlig den Idee,
 han aabenbarer, er **Personlighedens** Idee, og da frem-
 deles den Eenhed, hvori han er indgaaet med Ideen, er en
personlig Eenhed: saa er hans Aabenbaring af den absolute
 Idee ikke en fra hans egen Person forskjellig Aabenbaring,
 men idet han aabenbarer Ideen, aabenbarer han **sig selv**,
 saa at hans Person er en Aabenbaring af selve det guddom-
 melige Mysterium. Men saaledes maa hele Mennekeslægten,
 for at personliggjøres, underordnes ham, thi han er som Gud-
 menneske ikke eet Individ af de mange, men er det absolute
 Individ, Central-Monaden. Da den absolute Frihed, der ikke
 alene staaer over alle universelle og abstracte Bestemmelser,
 men ogsaa over alle endelige Monader, udgjør hans **Væsen**,
 aabenbarer han ikke alene Mennekeslægten's Princip, men er
 selv dette Princip. — Hos Kant er derimod Begrebet af Guds
 Søn et Slægtbegreb, Almeenbegreb, der ganske er knyttet til
 den menneskelige Aand og ikke har nogen objectiv Realitet
 udenfor denne, men snarere selv er Mennekesaanden, opfattet
 i Universalitetens Skikkelse. Den Kategorie, hvori Tænkning-
 en her bevæger sig er Slægtens Kategorie. (Slægt, Art,
 Individ). Kristus subsumeres under Mennekeslægten som eet
 Individ blandt de mange, endstjøndt man tilstaaer, at han er
 det ypperste Exemplar i Slægten. Mennekesene see i ham et
 Billede af **deres eget** evige Væsen, men ikke af Guds Væ-
 sen. Han bliver primus inter pares. Alle Nationalister og

Alle, som i Christus see Menneskeslægten's ypperste Blomst, men som kun i figurlig og symbolisk Betydning, derimod ikke i Virkeligheden, kunne erkjende ham som Gudmenneske, acquiescere uuder deres Tragten efter Sandheden i denne Kategorie (Slægtbegrebet) og indbefatte Alt under dette Schema *). Men netop herved fornægtes Realiteten af den absolute Frihed og dens Aabenbaring i Menneskeslægten. Thi da **staae** alle Individuer **under** den universelle Nødvendighed, hvad enten denne nu er den moralske eller den logiske Lov, og Christus bliver ikke kvalitativt, men kun kvantitativt forskjellig fra de øvrige Mennesker. Naar Christus henføres under Menneskeslægten, bliver hans Historie underlagt Causalitetsprincippet, medens omvendt Menneskeslægten skal uuderordues ham, „i hvem og til hvem Alt er skabt“; Christi Historie skal ikke have Unversets Causal-Merke, eller en vis **relativ** Frihed til sit Princip, men den absolute Frihed, idet den ikke indskrænker sig til en relativ Nødvendighed, men underlægger sig **selve Causalitetsprincippet**.

§ 19.

„Säg mig, hvilken Gud, der lever i Dig, og jeg skal sige Dig, hvilken Kristus, Du har for Dig“. Den Gud, der her i Virkeligheden lever i Mennesket, er det moralske Ideal; den Kristus, Mennesket her har for sig, er en Apparens af dette Ideal. Men seer man nærmere til denne Aabenbarings Natur, finder man, at en Incarnation af Ideen

*) I det samme Schema bevæger sig Christi Historie i det bekendte Bærk „Das Leben Jesu, von Strauß“. Forfatteren har stiltiende forudsat, at denne Kategorie er den menneskelige Tænkning's „non plus ultra“.

vel er mulig, men at man ingeniunde med Visshed kan statuere, at den virkelig har fundet Sted. Thi man kan ikke med fuldkommen Sikkerhed slutte fra Erfaringen, fra det udvortes Liv, til Menneskets Indre, til Motiverne for hans Handlinger. („Der Idee ist kein Beispiel in der äusseren Erfahrung adäquat, als welche das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, sondern darauf, obzwar nicht mit strenger Gewisheit, nur schließen läßt“. R. innerh. d. Gr. d. bl. B. 78). Dette har sin Sandhed, da nemlig Ideen her er aldeles subjectiv, hvoraf intet Objectivt med Visshed lader sig udlede. Men havde den menneskelige Fornuft ikke sluttet fra sig selv, men fra den evige Personligheds Natur til Muligheden af Christi Incarnation, da vilde den ogsaa have indseet Christi historiske Realitet. Nu derimod faae vi istedetfor den objective Incarnation kun en subjectiv Aabenbaring af Gud. Ideen er mere aabenbaret i Kristus saaledes som han opfattes af **vor Forestilling**, end i Kristus saaledes som han virkelig existerede i Historien. Da al Realitet er begrundet i Ideen, gjælder det ikke om den historiske Kristus, men om den ideale Kristus, og det gjør ikke Udslaget, hvorvidt det, der berettes om ham, ere virkelige Tildragelser. I Evangelierne læser man altsaa ikke en virkelig Historie, men en Fortælling, der ifølge den gamle Sætning „mutato nomine de te narratur fabula“ skal finde sin Anvendelse paa os. Vi have her Principet og Spiren til den nyere Tids Gnosticisme, der stiller Ideen fra Historien, den ideale Kristus fra den historiske og giver Evangelierne en mythisk og symbolsk Fortolkning *). Derfor hedder

*) I blandt den subjective Rationalismes Theologer har navnlig de Wette uddannet denne Anskuelse.

det i Almindelighed, at man ikke skal føge en timelig men en evig, ikke en speciel men en universel Historie. Ogsaa her har man stiltiende forudsat det omtalte Slægtbegreb, hvori Alt begrundes som i det almindelige Princip. Men de, der med Tilfidesættelse af Historien statuere, at man skal blive staaende ved Ideen, forkaste eo ipso Ideen af den absolute Frihed og Ideen af Central-Individet og Central-Monaden. Thi Friheden, der ikke alene involverer en ideel men ogsaa en reel Eksistens, fordrer en reel Aabenbaring i Livet og ikke en blot ideel Apparents i Forestillingens Speil.

§ 20.

Man vil ifølge det her Udviklede see, med hvad Ret vi have givet denne Theologie Navn af Pantheisme, endskiøndt den ved første Blik synes at være himmelvidt forskjellig fra samme. — Idet Pantheismen urgerer Ideen af Guds Substantialitet og Universalitet, bestemmer den, med Hensyn til Forholdet imellem Gud og Verden, Gud som det Indre, Verden som det Ydre, Gud som Væsenet, Verden som Phænomenet, Gud som Substant, Verden som Accident, Gud som den absolute Aarsag, Verden som den absolute Virkning. Det er en rigtig Bestemmelse, at Gud er Verdens **Princip**, og — hvad der er en Folge heraf — at Verden er Moment i Guds egen Eksistens; men det er derimod en Bildfarelse, naar det hedder, at Gud kun er i **Verden**, men ikke i **sig**. Den kjender kun, hvad Gud er **udenfor** sig selv, men ikke hvad han er i sig selv. Den kjender kun den exoteriske, men ikke den esoteriske Gud, det er at sige, den kjender ikke den guddommelige Frihed, der alene er det inderste Mystorium i det himmelske Rige, saa at Alle, der ikke fatte dette, med Rette kunne

siges at være of $\xi\omega$. — Men hvorledes kan nu denne pantheistiske Anskuelse tillægges Criticismen, der fjerner Gud langt bort fra Verden, idet den med den største Beskedenhed tilstaaer, at Erkjendelsen af Gud overgaaer den menneskelige Aands Grændser, og faaledes, ved at sætte Gud over og udenfor Verden, erklærer sig for en dødelig Fjende af al Pantheisme? Vi svare, at fordi den er i absolut Modsetning til Pantheismen, derved at den negter, at Gud er det immanente Princip i Verden, **netop derfor** er den Pantheisme. Hvad der i Pantheismen er objectivt og universelt, bliver her subjectivt og lægges ind i Selvbevidsthedens Sphære. Naar Gud fjernes fra Verden, bliver den menneskelige Selvbevidsthed, der er den høieste Form for Verdenseristensen, **selv** Principet for alle Ting; idet Criticismen urgerer Tænkningens Subjectivitet og kun erkjender Gud som et Postulat af Tænkningen, bekræfter den netop den Sætning, **at Gud ikke har nogen virkelig Existens udenfor Menneskets Selvbevidsthed**. Dette stemmer ganske med Pantheismens Lære, **at den menneskelige Aand er Guds egen Existens**. Den abstracte Adskillelse af Gud og Skabningen involverer en pantheistisk Sammenblanding. Den fælles Bildfarelse maa søges i Autonomiens Princip, der vindicerer Mennesket en Værdighed, som kun tilkommer Gud, eller den tænkende men ikke tænkte Natur (jfr. S 3).

Forsaavidt Pantheismen gjør sig gjældende i Historien, seer den heri kun den universelle Selvbevidstheds Mediation med den enkelte og individuelle, den uendelige Selvbevidstheds Mediation med den endelige og empiriske Selvbevidsthed, der er bunden til Phænomenerne. Dette vilde være ganske i sin Orden, naar det var den absolute Personligheds Me-

diation med den menneskelige Selvbevidsthed. Men da den universelle Selvbevidsthed her er en blot Mulighed, der først i Mennesket kommer til Virkelighed: saa indeholder Historien kun Udviklingen af Menneskeslægtens Idee — en Udvikling, der falder sammen med Guds egen, og dens Maal er, at det particulære Menneske kan blive et generelt og universelt, at Individet kan optage Totaliteten i sig. Det fortrinligste Exemplar af Slægtens og Individets Identitet anskues da i Kristus. — Hvad her gjøres gjældende i objectiv og universel Betydning, lærer den kritiske Theologie subjectivt og i Ethiskens particulære Sphære. Historien betragtes som Mediationen af Menneskeslægtens Selvbevidsthed (seet i dens ideale Almindelighed) og det particulære og individuelle Menneskes Selvbevidsthed. Den stræber efter at lede det empiriske Menneske til Erkendelse af sit evige Væsen (den praktiske Fornuft), til at leve i Harmonie med det evige Menneske (det moralske Ideal). Kristus bliver ogsaa her primus inter pares. Principerne for denne Opfattelse af Historien navnlig af Religionens Historie vil Læseren finde udviklet i det anførte Skrift. Den Modsetning, som her indføres imellem det Godes og Ondes Princip opløses til en Modsetning imellem Menneskets Idee og hans empiriske Tilstand, og denne Modsetning medieres nu i den praktiske Fornufts Religion.

§ 21.

Læseren kunde maaskee fordre, at vi, efterat have fremstillet Principerne for denne Theologie, skulde gaae noiere ind paa de dogmatiske Bærere, hvori Theologerne have givet disse Principer en videre Udvikling. Men da det kun har været vor Hensigt at fremstille Lærens Principer og Grundtypus, ville vi ikke ind-

lade os paa de enkelte herhen hørende Bærter. Vi gjøre blot opmærksom paa, at „hvor der er Theologie, der er ogsaa Theologer, hvor der er Rationalisme, der er ogsaa Rationalister“; fremdeles gjælder her Sætningen: *mutato nomine de te narratur fabula*, og: *hæc tibi dicta esse puta*. Man kan i Almindelighed bemærke, at Theologerne for en stor Deel, med Forglemmelse af Kants theoretiske Philosophie, substituere „den sunde Fornuft“, det er en empirisk Tænkning istedetfor hans kritiske Fornuft, der strengt holdt sig til Almindelighedens Kategorier, og at de ere inconsequente i at urgere Tænkningens Subjectivitet. Saaledes siger Wegscheider i Læren om Beviserne for Guds Tilværelse (Instit. ed. 3. p. 155): „quæ Kantius ad refutanda illa argumenta, præter alias quasdam minoris momenti obiectiones, contra causalitatis legem eiusque vim et ambitum monet, tantum abest ut sanam rationem in fingenda et assumenda primaria et absolute perfecta causa erroris convincant, ut ei contraria sententia, progressus nimirum causarum sine initio et fine ceu flumen sine fonte et ostio appareat.“ Dette har Kant aldrig villet negte, men han paastod, at man ikke heraf turde slutte til den objective Brug af dette Begreb, hvis Nødvendighed for **Mennesket** han indrømmede. — Men paa den anden Side følger Wegscheider Criticismen, naar han lærer: „solam rationem practicam bene excultam suppeditare ideam sanctitatis“; og i Afsnittet om Guds Egenstaber (p. 167): „Ceterum recte observatum est, distinctionibus istis differentiam in numine ipso non *realem*, quippe quum mens nostra non veram numinis essentiam, sed *nostras* tantum de ea notiones describere valeat, sed *formalem* s. nominalem significari; licet respectu habito ad subiectum, dif-

ferentia illa vere *realis* dici possit." — Hvorledes nu denne Nominalisme i Erkjendelsen af Guds Væsen kan bestaae ved Siden af Realismen i Befræstelsen af Guds Tilværelse, maa blive Mandens egen Sag. — I Christologien spiller **Slægtens** Kategorie den vigtigste Rolle. Kristus underordnes Menneskeslægten.

Med Hensyn til Behandlingsmaaden af den christelige Dogmatik i Almindelighed, som fra den kantiske Dogmatik er gaaet over i den saakaldte Rationalisme og i Følelsetheologien (vi skulle nemlig i det Følgende vise, at denne iffun er en høiere Form af Kriticismen): da kan den henføres til to Momenter, nemlig **Theologiens Sondring fra Philosophien** og en hermed nøie forbunden **historisk-kritisk Methode**. Da nemlig den speculative Idee i selve Religionen er traadt i Skygge, saasom al Theorie har faaet sin Plads **udenfor** Religionen, og Religionen selv er indskrænket til Praxis alene: beholder den christelige Dogmatik intet andet Object tilbage, end den religios-praktiske Selvbevidsthed, der som bekjendt med forskjellige Modificationer kaldes „den umiddelbare religiøse Bevidsthed“, eller — forsaavidt den nemlig fremstilles som en Modification af den christelige Religion — „den umiddelbare christelige Bevidsthed“. Denne dogmatiske Videnskab udvikler eller rettere beskriver den religiøse Selvbevidsthed saaledes, at Dogmatiken bliver en explicativ og beskrivende, men ikke nogen speculativ Videnskab. Men da den umiddelbare Selvbevidsthed, naar den skal undvære den objective Idee, der implicate indeholder hele det speculative System, vilde blive utiladelig mager og tom: kalder Dogmatiken Historien og den ældre Tids dogmatiske Bærker til Hjælp for ikke at vansmægte af Mangel paa Indhold; den anstiller Kritik over Kirkens sym-

bolffe Være og den hellige Strift selv; den udvifler den foregaaende Tidsalders Meninger med stor historisk Værdom og gjennemført philologisk *ἀκρίβεια* og udsondrer til Slutningen fra Religionens og Theologiens Gebeet Alt, hvad der hører til den theoretiske Sphære. Denne kritiske Methode er aldeles forskjellig fra den speculative Theologies **dialektiske** Methode, der ogsaa kritiserer den ældre Tids dogmatiske Videnskab, dog ikke blot negativt men ogsaa positivt, saa at den historiske Udvikling af ethvert christeligt Dogme erkjendes som **Moment** i den speculative Idee. Den speculative Dogmatik seer altsaa i Historien Ideens forskjellige Straaler og samler dem til eet Brændpunet for ideelt at opfatte og bevare den hele Historie; men den kritiske Methode optager kun Historien i sig for strax igjen at kaste den fra sig; i Dogmatiken fremstiller den det speculative Dogmes Historie for at vise, at disse Dogmer, forsaavidt de ere speculative, slet ikke høre hjemme i den christelige Dogmatik. Saaledes faae alle Forsøg paa at forklare Skabelsens Mystorium, Arvesynden ic. Plads udenfor Theologien, thi det hører kun Theologien til at beskrive Menneskets Afhængighed af Gud, og at fremstille Mennesket i dets nærværende, syndige Tilstand. For Vægfolk er dette vel tilstræffeligt, men det er dog et Spørgsmaal, om Theologen ikke skal gaae videre. Kirkens Dogmer om Treenigheden, om Christi Naturer og andre lignende, fremstilles med megen historisk Værdom for at vise, at saadanne ganske falde udenfor Religionens og Theologiens Sphære, at disse Dogmer ikke have religios og praktisk Betydning, at de ældre Theologer have sammenblandet Theologiens og den theoretiske Philosophies Sphærer og at slike Dvæstioner altsaa maae henvises til den theoretiske Fornufts Forum. Men vi have seet, hvorledes Kant

dømte om den theoretiske Fornuft; og Theologerne have dog — derved at de, uden filosofisk at tilegne sig Criticismens Standpunct, adskille Theologien fra Philosophien — beholdt Modfætningen imellem den praktiske og den theoretiske Fornuft, og skjøndt de ikke som Kant gaae kritisk tilværks mod den theoretiske Fornuft, have de dog saagodt som ingen Tiltro til den. Men **Principet** for denne Adskillelse imellem det theoretiske og praktiske, det objective og subjective, det speculative og religiøse, det theologiske og anthropologiske Moment er at søge i Criticismen, hvor forskjelligt det end er modificeret. — Selv i den hellige Skrift, baade i Christi Udsagn og Historie, sondrer man det, der har en religiøs-praktisk Betydning, fra det, der henhører under theoretiske Dvæstioner, som det **Essentielle** fra det **Accidentelle**. Denne Theologie tor langtfra, saasandt den vil være consequent, negte saadanne Tings Realitet; thi gjorde den det, vilde den nødvendigviis faae en objectiv Erkjendelse af Gud, og Negationen vilde nødvendig medføre en speculativ Affirmation af Guds Natur, men Sligt falder udenfor Theologien. Den paastaar derimod, idet den stoler paa sin religiøse Selvbevidsthed, at saadanne Undersøggelser ingenslunde ere væsentlige, at de intet religiøst Værd have, og at Menneskets Frelse ikke er afhængig af dem. For Næsten omtaler den dem almindelig med den største Beskedenhed — en Beskedenhed, hvorpaa Kant har givet et godt Exempel. Vi ville anføre et Sted, der giver ligesom en Typus for denne Behandlingsmaade af Dogmet, hvilken mange Theologer har fulgt og endnu følge.

„Es mag sein, daß die Person des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion ein Geheimniß, daß seine Erscheinung auf Erden, so wie seine Entrückung von

derselben, daß sein thatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar daß die Geschichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen soll, selbst auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) sey: so können wir sie insgesammt auf ihrem Werthe beruhen lassen, ja auch die Hülle noch abren, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unanslöschlich in jeder Seele anbehalten ist, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur den Gebrauch dieser critischen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsstücke machen, daß das Wissen, Glauben und Bekennen derselben für sich etwas sey, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können. *Rel. innerh. d. Gr. d. bl. B. 117. Jfr. Lessings Nathan der Weise.*

Følelsetheologien.

§ 22.

Følelsetheologien finder sit høieste Udtryk i det berømte Værk: „Der christliche Glaube nach den Gruudsägen der ewangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Dr. Fr. Schleiermacher“. Selvbevidsthedens Autonomie er her hævet til en høiere Form. Uden Tvivl ville Mange undres over, at vi tilskrive Autonomiens Princip et dogmatisk System, der har Anselms „credam ut intelligam“ til Motto, og som, med Tilfidesættelse af al „denne Verdens“ Wiisdom, ikke indeholder Andet end det christelige Gemyts egne Udtalelser, som ikke vil vide Andet end Christum. Men man maa lægge Mærke til, at dette System indledes ved et **almindeligt** Religionsbegreb, der er af constitutiv Betydning for Dogmets Opfattelse og Fortolkning; dette maa man altsaa nøiere trænge ind i.

Med Hensyn til dette almindelige Religionsbegreb, der er Systemets **Princip**, troe vi da med Rette at kunne paastaae, at dets Genesis maa udledes af Kriticismen. Thi erkjender man paa den ene Side, at Religionens **absolute** Betydning er gaaet til Grunde i Kriticismens praktiske Princip, fordi dette kun omfatter en enkelt Sphære af den menneskelige Eksistens, den moralske nemlig, men ikke hele Livet; og fastholder man paa den anden Side Kriticismens Lære, **at alle theoretiske Bestemmelser maae fjernes fra Religionen**: faaer Religionen, hvis dens absolute Charakter skal vindiceres og restitueres, intet andet Sæde end **Følelsen**. Religio-

nen erhoder her en større Betydning end i Criticismen, den omfatter hele Livet og er ikke et middelbart Postulat af den moralske Selvbevidsthed, men er **umiddelbar** tilstede i Menneskets Aand. Paa denne Maade seer det ud, deels som om Religionen var gjenindsat i sin absolute Majestæt, og deels som om man nu kunde undgaae enhver videnskabelig Indvending mod den, derved at det speculative Element er fjernet fra dens Gebeet og henviist til den theoretiske Sphære.

Religionens Væsen bestemmes da hverken som theoretisk eller som praktisk, men som det, der gaaer forud for al Theorie og Praxis. Følelsen, der er Religionens **Princip**, gaaer ikke frem af Erkjendelsen, tværtimod maa man sige, at al Erkjendelse, forsaavidt den er **religiøs** (ikke blot theoretisk), har sit Udspring af Følelsen; den er saa at sige Følelsens synlige Billede, dog saaledes at Følelsen forbliver Urbilledet (τὸ ἀρχέτυπον), Erkjendelsen Afbilledet (τὸ ἔκτυπον); Følelsen er primus motor og Drivffeder for al religiøs (ikke blot moralsk) Praxis. Hvorledes denne Følelse, der er Religionens Princip, nu skal bestemmes, vil fremgaae af Følelsens egen Natur. Al Følelse er nemlig en umiddelbar Bevidsthed om sig selv, Jegets Bevidsthed om **sine** Tilstande. Følelsen, i og for sig betragtet, indeholder kun det førende Subjects Sjælstilstand; Subjectet, der føler, kan forsaavidt det udtaler en reen Følelse, kun tale om sig selv som afficeret paa en vis Maade, men ikke om Tingenes objective Bestaafenhed. Med Hensyn til denne Følelsens Egoitet har man gjort den rigtige Bemærkning, at Mennesket har Følelsen tilfælles med Dyrene især paa de lavere Trin. Thi de lavere Dyreclasser — s. s. Orme, Insecter o. a. d. — fatte af det hele Universum ifkun sig selv og hvad de umiddelbart kunne referere til deres egen

Existent; hvorimod de, der staae paa et høiere Trin, fatte Meget af den objective Omverden uden Hensyn til dem selv. Men man maa dog stedse erindre, at naar her tales om Følelsen, man da mener den aandelige og uendelige Følelse. — Hvorledes vil nu Subjectet, der ikke foler sig af-ficeret paa en relativ Maade, ikke af det Endelige, af Verden og det Verdslige, beskrive sin Tilstand? Det kan kun betegne den som den **absolute Afhængighedsfølelse**. Thi hvis man bestemte den som **Frihedsfølelse** eller paa andre Maa-der, vilde dette forudsætte en Distinction imellem Subject og Object, og Følelsen vilde da ikke være en primitiv Følelse, men afledet af et høiere Princip. Men her, hvor ikke Ideen men Følelsen er **Princip**, fordres netop en **reen Følelse** (sensus purus), der i sig er den umiddelbare Eenhed af Sub-ject og Object. Den rene Følelse er den absolute Receptivitet; men den absolute Receptivitet, der udelukker al aandelig Reac-tion, kan ikke indeholde Andet end Subjectets absolute Afhæn-gighed. Den absolute Afhængighedsfølelse er altsaa Udtrykket for Følelsen i dens Abstraction fra al Selvvirksomhed, al aandelig Selvbestemmelse. Schleiermacher har, idet han vi-densskabeligt udvikler sit dogmatiske System af dette Princip, ikke fremstillet en enkelt Form af Følelsetheologien, men Følelsetheologien **selv**; denne navnkundige Mand's System, der er gjennemført med megen Genialitet og Kunst, maa betragtes som et Mønster instar omnium paa denne Theologie.

Istedetfor Kriticismens absolute Afhængighed af et parti-culært og endeligt Princip som Morallogen, have vi her Af-hængigheden af — hvad der i Sandhed ikke er let at sige, da man ikke har med nogen objectiv Idee at gjøre, og Følel-sen kun kan tale om sig selv — af det, der opfylder os med

en absolut Afhængighedsfølelse, hvad man altsaa kan kalde den absolute Sansalitet, det Uendelige, Evige, **Gud**. Dette religiøse Princip ligger **efter dets Mulighed** i Menneffeslægten, men det bliver kun **virkeligt** ved at forenes med Menneffets endelige og empiriske Bevidsthed, ved at omfatte og begrunde denne. Ifølge dette System findes altsaa den sande Religion der, hvor hiin absolute Følelse træder i Eenhed med Aandens hele endelige Sphære, hvor Menneffelivet og det menneffelige Gemyt med alle dets Omverlinger saae sin Holdning og Begrundelse ved denne Følelse. Religionens Historie indeholder Udviklingen af den religiøse Følelse, men først i Christendommen, hvor den **subjective** Forening af det **Endelige og Uendelige** er absolut aabenbaret, har dette Princip erholdt sin seierlige Indflydelse paa det virkelige Liv.

§ 23.

Det er i sig indlysende, at Centrum i denne Theologie ikke er Gud i hans absolute Uafhængighed og Frihed, men Menneffet, reflecteret i sig selv og fixeret i den absolute Afhængighedsfølelse. Den Theologie, der bygges paa dette Princip, udvikler altsaa ikke **Guds Ord**, men kun det **fromme Gemyts** Udtalelser; den beskriver ikke Guds Aabenbaring, men de forskjellige Former og modi, hvorpaa den **substantielle** Følelse aabenbares, den substantielle Grundfølelser forskjellige Modificationer. Dette vil maaskee blive endnu klarere for Læseren, naar man seer hen til Spinozas Lære om **Substantien** og de verdslige Existentier som dens modi. Thi hvad der hos Spinoza er **objectivt** og universelt, sees her **subjectivt** og i den religiøse Selvbevidstheds Sphære; paa Grund af denne Systemets subjective Charakter har Schleier-

macher stedse med Grund fralagt sig Beskyldningen for Spinozisme. Spinoza har fremstillet den objective Gudsidee, nemlig den universelle Substants, i hvis Dyb selv det tænkende Subject gaaer til Grunde; her derimod fjernes al Objectivitet, eller rettere forsvinder i Følelsens Dyb. Kun det følende Jeg bliver tilbage og spiller Substantsens Rolle. Den substantielle Følelse er altsaa Theologiens Centrum, og de forskjellige Maader, hvorpaa denne aabenbares, ere Raderne. Systemet er saaledes den modsatte Pol af Spinozismen og er paa Grund af den subjective Charakter nær beslægtet med Kriticismen. Om **Gud** kan der i dette System kun være Tale, forsaavidt Subjectet, der **tænker** over sine Følelsestilstande, nødvendig maa fore dem tilbage til den absolute Causalitet. („Wenn der Ausdruch Gott eine Vorstellung voraussetzt: so soll nur gesagt werden, daß diese, welche nicht anders ist, als nur das Ansprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, die ursprünglichste Vorstellung sey, mit welcher wir es hier zu thun haben, ganz unabhängig von dem eigentlichen Wissen und nur bedingt durch unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, so daß Gott uns zunächst nur das bedeutet was in diesem Gefühl das mitbestimmende ist, und woranf wir dieses unser Sosein zurückschieben.“ d. chr. Gl. 1. 23.). Om **Verden** og **Universet** kan der kun være Tale, forsaavidt vore fromme Følelser herved ere medierede. („Die dogmatische Sätze werden Aussagen über Beschaffenheiten der Welt, nämlich nur für das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl und in Beziehung auf dasselbe“; ibid. 176). Saaledes absorberes alt Objectivt i det fromme Subject. Det **fromme Gemys** umiddelbare Tilstande ere modi principales. („Wir müssen die Beschreibung

menschlicher Zustände für die dogmatische Grundform erklären, Sätze aber, welche Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen oder Aussagen über Beschaffenheiten der Welt enthalten, nur für zulässig, sofern sie sich aus Sätzen der ersteren Form entwickeln lassen; denn nur unter dieser Bedingung können sie mit Sicherheit für Ausdrücke frommer Gemüthserrregungen gelten“. 178). Disse modi principales ere tvende, den ene er den Tilstand, hvori Menneskets Liv endnu ikke er begrundet ved hiin substantielle Følelse, hvor altsaa For skjellen og Modsetningen imellem det Endelige og Uendelige finder Sted (den syndige Tilstand); den anden er den Tilstand, hvori den substantielle religiøse Følelse hersker og underlægger sig det menneskelige Liv (Naadestanden).

Man paastaer, at alt Dette kan og skal udvikles **udenfor** Philosophien. Men man betjener sig dog af **Tænkningen** og det endog en systematisk; man taler i logiske Kategorier og gjør dialektisk Brug af dem; ved Hjælp af Tænkningen udvikles den intelligible og indre Kerne i Alt, hvad Mennesket fastholder ved Troen. Skal man altsaa kunne fatte Betydningen af den Sætning, at Theologien skal sondres fra Philosophien, synes man at maatte tage sin Tilflugt til Kriticismens Distinction imellem den **theoretiske** og **praktiske** Philosophie.

§ 24.

Vi have seet, hvorledes Kant gjorde den praktiske Fornuft til Theologiens Princip og uledede Alt heraf, saa at Læren om Gud, Guds Egenskaber og hvad hermed staaer i Forbindelse, fremkom som **Postulater** af den praktiske Fornuft; forsaavidt der tilkom den praktiske Fornuft nogen Realis-

tet, maatte man ogsaa indromme dens Postulater Gyldighed. Disse Postulater fremtraadte altsaa paa den ene Side med Almeengyldighed og Nødvendighed, fordi Mennesket, der er bundet til den absolute Afhængighed af Moralloven, med Nødvendighed maatte tænke dem, fordi de vare nødvendige Momenter i Udviklingen af den moralske Afhængighed, de vare, saa at sige, de nødvendige Complementer til det fulde Begreb af denne Afhængighed. Men paa den anden Side var deres Sandhed og Gyldighed ifkun hypotetisk, fordi de støttede sig til den praktiske Fornuft, ikke til deres egen Auctoritet. Saaledes gjør nu ogsaa Schleiermacher den absolute Afhængighedsfølelse til Grundlag for sin Theologie og udleder alle Dogmer af denne Følelse, idet han kun anseer dem for sande, som enten umiddelbart ligge i, eller nødvendig **postuleres** af denne Følelse. Indeholder altsaa hiin Følelse Sandheden — saaledes er hans Argumentation —, da har ogsaa Alt, hvad der kan udledes af den, Sandhed *).

Ligesom Kants praktiske Fornuft, endstjondt Mennesket staaer under dens Auctoritet, kun kan tillægges en menneskelig Gyldighed, da enhver objectiv Idee, enhver Aabenbaring af Gud **i og ved sig selv** ganske fjernes fra Systemet, hvorfor det ogsaa idelig indskræpes, at hine theologiske Postulater kun maae opfattes praktisk, til praktisk Anvendelse, det er blot subjectivt, men at man ingenlunde maa tillægge dem nogen theoretisk Gyldighed: saaledes faaer ogsaa den absolute Afhængighedsfølelse, der ikke er begrundet i nogen objectiv Idee,

*) Jfr. J. C. Sibbern, Philos. Archiv og Repertorium. 3 Bidrag til Besvarelse af det Spørgsmaal: Hvad er Dogmatik. Indledet ved en Kritik af Schleiermachers Begreb derom.

men snarere fortrænger enhver objectiv Idee, kun en subjectiv Gyldighed; Alt hvad der læres i Dogmatiken som **Postulat** af denne Følelse maa kun opfattes subjectivt. Man urgerer, at det kun skal opfattes i Fromhedens Interesse, ikke theoretisk. Fromhedsinteressen i Følelsetheologien svarer fuldkommen til den praktiske Interesse i Moralthologien.

Ligesom endvidere Kant ikke kunde vindicere den praktiske Fornuft umiddelbar Auctoritet, uafhængig af al Theorie, uden at lade den theoretiske Philosophie gaae forud, saa at den praktiske Fornufts **umiddelbare** Auctoritet fremgaaer af en **theoretisk Mediation**: saaledes kaldte ogsaa Schleiermacher forskjellige Laanesætninger fra forskjellige Discipliner til Hjælp, forend han kunde vindicere Følelsen umiddelbar Auctoritet og gennemføre Modsætningen imellem Tro og Biden. Thi fra Troen, som den er i sin oprindelige Reenhed, kan denne Disposition og polemiske Modsætning til Videnskaben ikke hidrøre. Saaledes er da denne Følelsens umiddelbare Auctoritet ikke i Sandhed umiddelbar, men en ved **Tænkningen kunstigt udfunden**.

Kant udsøndrede altsaa den theoretiske Fornuft fra den praktiske og gjorde den **praktiske Fornuft** til Theologiens Erkjendelsesprincip; Schleiermacher satte Modsætning imellem den speculative Videnskab og Religionen, udelukkede den objective Idee fra Religionen og gjorde **Følelsen** til Erkjendelsesprincip. Men saaledes bliver i begge Systemer den menneskelige **Selvbevidsthed** Dommer og constitutor i Alt, og Følelsetheologien erklæres med samme Ret som Moralthologien for **autonomisk**, da den ikke kjender den guddommelige Sandhed udaf Gud, men udaf sig selv. Med samme Ret som Moralthologien faaer ogsaa Følelsetheologien Navn

af **Nationalisme**, thi **Tænkningen** har her ikke Gud men det menneskelige Subject til sit Princip, saa at ogsaa her Cartesius's Sætning cogito ergo sum spiller den vigtigste Rolle. Men for at man ikke skal hildes i den Indvending, at det System, der lærer Menneskets absolute Afhængighed af Gud, dog langt fra kan beskyldes for Solipsisme, maa det fastholdes, at Solipsismen ligger ikke i, at det er en Lære om Menneskets Afhængighed af Gud, men deri, at denne Afhængighed **knyttes til Følelsen**, med Udelukkelse af al objectiv Erkjendelse af hvad Gud er, en Erkjendelse, der kun bliver mulig ved Guds egen Aabenbaring. Istedetfor Menneskets absolute Afhængighed af Gud have vi her Menneskets Afhængighed af sig selv, thi Mennesket bevæger sig bestandig i **sin egen** Selvbevidstheds Cirkel og kan ikke komme til Erkjendelsen af en guddommelig Realitet i dens Uafhængighed af den menneskelige Aand. Hvis Selvbevidstheden erkjendte en saadan, vilde den nødvendig gaae ud over Følelsens Stran-ker og ikke acquiescere i Beskrivelsen af sin egen Fromhed, men glemme sig selv for at tabe sig i Betragtningen af Gud og hans Aabenbaring.

§ 25.

Man kan heraf see, i hvilken Betydning Schleiermacher vil have de anselmste Ord, han sætter i Spidsen af sit System, forstaaet. Anselms og Schleiermachers Anskuelse af Troen og Erkjendelsen kunne betragtes som opposita juxta seposita. Hvad Troen angaaer, da er Anselms credam, eller hans subjective Tro, i den inderligste Eenhed med credo, eller den objective Tro; Følelsetheologien udtaler sit credam uden noget credo. Thi forsaavidt den henvender sig til Kirken

objective Tro, faaer denne kun en reen subjectiv Fortolkning. Hos Anselm faaer den subjective Tro al Auctoritet ved den objective Tro; hos Schleiermacher begrundes den objective Tro i den subjective Fromhed. Hist hviler Fromheden i et objectivt Indhold, i **Guds** Aabenbaring; her mangler den derimod alt Object og bevæger sig i sig selv. Og hvad nu **Erkjendelsen** angaaer, da stræber Anselm at begribe Gud; han føler ingen No, før han er kommen til Hvile i Herren og hans Mystorium. Følelsetheologien derimod søger ikke at fatte Gud eller Mennesket efter deres **Væsen** — thi hvorledes kan det menneskelige Hjertes inderste Dybder randsages uden Gud? — men det er den nok at beskrive det fromme Gemyts **Phænomener**. Ligesom hos Anselm Gud i sin evige Personlighed er Erkjendelsens Object, og den samme Gud er Erkjendelsens Princip: saaledes bliver i Følelsetheologien, hvor Mennesket er Erkjendelsens Object, den menneskelige Aand Erkjendelsens Princip.

Paa denne Maade ophæves aldeles **Dogmet**, eller den objective Troessandhed. Istedetsfor Dogmet træffer man kun paa det fromme Gemyts Udtalelser samt disses Exposition. Hos Anselm er Dogmet den fromme Følelsses **Princip**, her bliver den fromme Følelse Dogmets Princip. Kan man vel tænke sig en større Modsatning? Og er det ikke den høieste Uret, at et System, der sætter Følelsen som Princip for Theologien, gjør Anselms Ord til sine? Anselms Theologie udelukker ingenlunde den fromme Følelse, men Forskjellen imellem den nyere og gamle Theologie, imellem vor Tids Fromhed og hiin Tids gamle Tro, er den, at Gud, det Sande, det Gode hos hine var det Første, og Mennesket det Andet. Det er dette, Augustin og Anselm, Luther og Kirkens øvrige Refor-

matorer have villet, at nemlig **Dogmet**, den objective Troes- sandhed, skulde være det constitutive Princip, der sanctionerer al menneskelig Tænkning, Følelse og Villie; de erkjendte, at Skabningens almindelige Charakter er **Trang til Gud**, at Mennesket altsaa hverken i theoretisk eller i praktisk Henseende er sig selv nok.

Naar man i vor Tid ofte hører Tale om Protestantismens subjective Princip, da kan den sande Betydning heraf kun være den, at Mennesket ved sin Tænken og Handlen bør **tilegne sig** den objective Sandhed og ikke blindt hen underkaste sig den som en reent udvortes Auctoritet — hvad der for en stor Deel kan lægges Katholicismen til Last. I Protestantismen er altsaa ethvert Ydre i uopløselig Eenhed med det Indre. Men dersom Subjectivitetsprincippet faaer den Forflaring, at det menneskelige Subject er Erkjendelsens **Princip**, at den menneskelige Fornuft er autonomisk: saa ophæves Ideen af den guddommelige Aabenbaring, og Protestantismen overskrider den christelige Religions Grændser, hvis Princip netop er **Guds** Aabenbaring ved **Gud selv**.

§ 26.

Hvad nu Dogmet om Gud, **Himlens og Jordens Skaber**, angaaer, da kan herom slet ikke være Tale i dette System. Skabelsen kan nemlig kun tænkes som en Frihedsact af Gud; ifølge Skabelsesbegrebet tænkes Gud som selvbevidst, som den, der med Selvbevidsthed og absolut Frihed skaber Verden som sit Andet. Men skal Mennesket kunne fatte dette Begreb, vil man kunne tænke Gud som den, der eksisterer **i sig selv**, forskjellig fra Verden, maae Følelsens Sranke nødvendigvis overskrides og den objective Idee fattes af Tænkningen.

Herved bliver Tænkningen at anerkjende som Religionens constitutive Element, som hiin primitive Erkjendelse i Religionen, ved hvilken Mennesket fatter sig selv som Guds Skabning, idet Afhængigheden ikke bliver afledet af en ubekjendt Gud, men af den absolute Frihed. Dette strider ganske mod Følelsetheologiens Princip. Thi da Fromhedsfølelsen her er sig selv nok, tilfredsstilles ogsaa Theologen ved en saadan Udvikling af Skabelsesdogmet, som udfordres for i Fromhedens Interesse at forklare denne Følelsses Tilværelse. Men Følelsen kan Intet udstige om Tingenes objective Beskaffenhed; den føler ingen Opfordring til at efterspore primordia rerum, eller hvad Gud er **i sig selv**, den strider ikke ud over Menneskets nærværende og umiddelbare Tilstand. Derfor opløser ogsaa Schleiermacher fra Begyndelsen af Dogmet om Skabelsen i Dogmet om Opholdelsen, der bedre finder sin Anvendelse paa Menneskets umiddelbar nærværende Tilstand. („Die Lehre von der Schöpfung ist vorzüglich in der Hinsicht zu entwickeln, daß Fremdartiges abgewehrt werde, damit nicht aus der Art wie die Frage nach dem Entstehen anderwärts beantwortet wird, etwas in unser Gebiet einschleiche, was mit dem reinen Ausdruck des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in Widerspruch steht. Die Lehre von der Erhaltung aber vorzüglich um daran jenes Grundgefühl selbst vollkommen darzustellen“, p. 209, B. 1. *). Alt Speculativt udsondres fra denne Lære, man gjør kritisk Angreb paa den gamle Dogmatik, fordi den ikke

*) Jfr. Kant. d. R. inn. d. Gr. d. bl. B. 211. Dem Bedürfnis der practischen Vernunft gemäß, ist der Glaube an Gott, als den alleinigen Schöpfer Himmels und Erden d. i. moralisch als heiligen Gesetzgeber.

har holdt sig paa den fromme Folelles Enemærker — dette Systems transcendentale Grændse —, og Resultatet af den hele Undersøgelse, **Grundforholdet imellem Gud og Verden** bliver reduceret dertil, at paa den ene Side Alt er absolut afhængigt af Gud, og paa den anden Side det Enkelte betinget og bestemt ved det Heles gjensidige Forhold. („Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses Alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist“. Ibid. 243).

Men Resultatet heraf kan jo kun være det, at Verden er et System, der har Gud til sit Princip, en Totalorganisme, hvori de enkelte Momenter ere betingede og bestemte ved hinanden indbyrdes, men at det Hele dog er afhængigt af eet og samme Princip. Men da der ikke siges om dette Princip eller Gud, hvad han er i sig selv; da han kun bestemmes, forsaavidt han er **Verdens Princip**, og ikke faaer andre Prædicater end de, der tilkomme ham med Hensyn til Verden; da han ikke kan faae anden Bestemmelse end den, at han er det, **hvoraf alle Verdenseristenser absolut afhænge**, hvoraf de alle have deres relative Tilværelse: saa er det i Sandhed ikke vanskeligt at sige, hvad Gud er, eller idetmindste, hvorledes han i dette System tænkes. Han tænkes nemlig som **Substants**, et Begreb, der er velbekendt fra Spinozas Lære. Substantien er jo det universelle Princip, hvoraf alle Ting ere absolut afhængige, da de kun ere dens modi og Substantiens egen Eristens. Naar Schleiermacher derfor paastaacr, at vi ikke kunne **vide**, hvad Gud er i sig, saa er han hertil ganske

berettiget, da nemlig Substantzen eller Pantheismens Gud ikke er i sig, men kun i sine modi, i Verden. Han paastaer vel, at den objective Forskjel imellem Pantheismen og Theismen henhører blandt de theoretiske Dvæstioner, ikke til den christelige Dogmatik, og har saaledes søgt at undgaae Bessyldning for Spinozisme. Men det er factist, at en Udvikling, der kun gives for den subjective og religiøse Anvendelses Skyld, ikke indeholder andet Gudsbegreb end Substantzen, og som Folge heraf maa han statuere, at man idetmindste i den christelige Dogmatik paa Fromhedens Begne maa acquiescere i dette Begreb. Thi endsskjønt Ordet „Substantz“ ikke bruges i hans System, tvivle vi ikke paa, at Enhver, der tænker logist — og Theologien har dog idetmindste de logiske Principer tilfælles med Philosophien — maa tilstaae, at det Forhold imellem Gud og Verden, hvor Gud sættes som Princip for Alt, men ikke kan finde sin Bestemmelse uden i det, hvis Princip han er, falder sammen med det Forhold, der finder Sted imellem Substantzen og dens modi. Istedetfor den almægtige Gud, Himlens og Jordens Skaber, faae vi altsaa Spinozas Substantz, gennemført paa det subjective Gebeet.

§ 27.

Anstille vi nu en Kritik over Begrebet af denne absolute Afhængighed, hvori Verden staaer til Gud, saaledes som den fremstilles i dette System, da vil det vise sig, at det er behestet med den Modsigelse, at hverken Afhængigheden paa Menneskets Side, eller Uafhængigheden paa Guds Side er i Sandhed **absolut**.

Hvad Mennesket angaaer, da kan hans Afhængighed af Substantzen, der underkaster sig Alt, ikke i Virkeligheden faae

Navn af absolut Afhængighed, fordi det Absolutes Begreb ikke alene maa bestemmes kvantitativt men **qualitativt***). Det er nemlig ikke tilstrækkeligt til at constituere Begrebet af den absolute Afhængighed, at lære, at Alt maa henføres under Gud som Principet for alle Ting, at Intet falder udenfor Guds Magt; thi dette giver et reent kvantitativt Begreb, der alene bestemmer den guddommelige Magt efter dens **Umfang**, men ikke efter dens **indre** Charakter. Thi alle Skabninger ere ikke paa samme Maade afhængige af Gud, og den kvantitative Afhængighed, som her læres, maa snarere kaldes en **udvortes** end en **indvortes**, snarere en naturlig end en **aandelig**. Naturens og den physiske Verdens Afhængighed af Gud kan nemlig med Rette kaldes en **udvortes**, fordi de physiske Eksistenser ikke kunne være **i sig selv**, men kun i **Substantien**. Paa samme Maade kan selve Substantien kaldes **udvortes**, fordi den ikke kan være **i sig selv**, men kun i sine modi. Pantheismen tilbeder derfor, idet den bestemmer sin Gud som den, der ikke har Eksistens i sig, men kun i Andet, en **udvortes**, en **eroterist**, men ingen **esoterist** Gud. Thi hvad der ikke kan være i sig selv, men kun i Andet, er at kalde et **Udvortes**, og hvad der ikke alene er i Andet, men ogsaa i sig selv, faaer med Rette Navn af et **Indvortes**. Naturen maa kaldes Guds ydre Rige, medens han i sin Aand lever i sit indre Rige. Thi kun Aanden, hvis Væsen er Frihed, kan kaldes indre, da den baade kan være i sig selv og i Andet; medens Naturen kun kan være i Andet (som Substantien i sine modi, og som modi i Substantien). Men Substantien

*) Om den flette Sammenblanden af Quantiteten og Qualiteten, som Pantheismen følger i Bestemmelsen af Gud, jfr. Schlüter, Die Lehre des Spinoza. Münster 1836. (5te Beilage.)

har aldrig nogen Væren i sig, men kun i sine modi, ligesom heller ikke dens modi ere i sig, men kun i Substantien. Eenheden er her en umiddelbar og netop derfor ingen sand Eenhed; thi denne finder kun Sted, hvor Tvende, der ogsaa kunne **være** selvstændig **hver for sig**, forene sig. Hvor altsaa Menneskets Afhængighed af Gud skal kunne kaldes i Sandhed absolut og uendelig (ikke alene i kvantitativ, men ogsaa i kvalitativ Henseende), der maa den nødvendig bestemmes som **indre**, det er at sige som **fri**; det er en nødvendig Fordring, at Mennesket med Frihed skal bekræfte sin Afhængighed af Gud. Men han vilde ikke kunne give den sit frie Vidnesbyrd, hvis han ikke tillige kunde **negere** den, det er, hvis han ikke tillige kunde være i sig selv, hvis han ikke kunde udelukke Gud af sin Sjæls inderste Helligdom, af sin Friheds Rige, og saaledes selv leve **udenfor** Gud; med andre Ord, Menneskets Afhængighed af Gud kan ikke tænkes, uden at man tillige pønerer Menneskets relative Uafhængighed. Mennesket kan altsaa kun ved at **negere** sin egen Uafhængighed bekræfte sin Afhængighed af Gud. Og denne Afhængighed, der som Negationens Negation bærer Aandelighedens Præg, maa kaldes en i Sandhed absolut og uendelig Afhængighed. Men hvor Tanken er bunden til Substantialitetskategorien, hvor det hedder, at Alt paa lige Maade afhænger af Gud, der overføres den Afhængighed, der gjælder i Naturens Rige paa Naadens Rige, Nødvendigheden sammenblandes med Friheden, Guds ydre Rige med hans indre, Afhængighedens **Quantitet** med dens **Qualitet**.

Og nu med Hensyn til Gud, da fremstilles hans Uafhængighed ikke som en i Sandhed absolut, idet denne Theologie kun tænker Gud som Substant. Men da saaledes

Guds Eksistens ganske knyttes til Verden og den menneskelige Aand, bliver Gud **absolut afhængig** af Verden og Mennesket. Vi indromme vel, at Gud efter Christendommens Principer paa en vis Maade kan siges at være afhængig af Verden, forsaavidt nemlig Mennesket saavel kan hemme som fremme Guds Riges Udvikling. Men man maa dog stedse bemærke, at Gud med Frihed har besluttet denne sin Afhængighed af Verden, at han med frit Forsæt r, saa at sige, nedsteget fra sin evige Majestæt og Uafhængighed til denne Verelvirkningens Sphære. Men i denne Theologie bliver Gud selv kun Moment i Verden, nemlig det **universelle** Moment. Han er Substantien, Verden hans modi; han er Bæset, Verden Tilværelsen; han er det Indre, Verden det Ydre. Med samme Ret, som Verden kan siges at afhænge af Gud, kan Gud siges absolut at afhænge af Verden; men dette strider aldeles mod Begrebet af Gud som den, der er i Besiddelse af en absolut Selvgylbdighed og Uafhængighed. Saaledes ophæver denne religiøse Cultus sig selv. Paa den ene Side erklærer Mennesket sig aldeles afhængig af Gud, men paa den anden Side er han sig dog bevidst, at Guds Tilværelse er absolut afhængig af Mennesket, at Gud for at vinde Eksistens trænger i enhver Henseende til Mennesket — en Anstuelse, der stærkt nærmer sig til Ironien. Begrebet af en saadan Uafhængighed ophæves ved en indre Modsigelse og gaaer over i sin Negation; thi Guds sande Uafhængighed kan ligesaa lidt som Menneskets sande Afhængighed fastholdes og forsvares uden Personlighedens og Frihedens Idee.

§ 28.

Guds absolute Afhængighed af Mennesket, saaledes som den indeholdes i dette System, der giver sig Udseende af at lære Menneskets absolute Afhængighed af Gud, vil blive mere iøinefaldende, naar vi huske paa, at Alt, hvad her læres om Gud, ikke maa opfattes objectivt, som hos Spinoza, men subjectivt, som hos Kant. Man seer dette tydeligst i Læren om Guds **Egenskaber**. Ligesom Gud hos Kant ikke selv aabenbarer sine Egenskaber, men faaer disse af Menneskene; ligesom disse Egenskaber kun ere den menneskelige Aands, men ikke det guddommelige Væsens egne Reflexer: saaledes lærer ogsaa Schleiermacher, at alle Guds Egenskaber ere en **Afglands** af Menneskets Fromhed — ikke omvendt —, de fremstille ikke Andet end de forskjellige Maader, hvorpaa de fromme Følelser staae i Forhold til den absolute Causalitet; men de aabenbare os ingenlunde Noget af det guddommelige Væsen, saa at vi ogsaa her have „en Gud, der er dannet efter Menneskenes Naafuud“ (ἐνδουήσει ἀνθρώπων). Forskjellen imellem Kant og Schleiermacher er alene den, at Schleiermacher har sat den fromme Følelse istedetfor Kants praktiske Fornuft, den substantielle Afhængighed istedetfor den absolute Afhængighed af Moralloven. For Resten er den hele Argumentationsmaade, Polemiken mod den objective, det er, den sande Gudserkjendelse og det tænkende Jegs Autonomie ganske afledet af Criticismen. Det nedenfor opstillede Schema, der giver adskillige Paralleler, hvoraf det indre Slægtskabs Baand imellem Følelsetheologien og Criticismen indlyser og hæves over al Tvivl, vil fuldkommen godtgjøre Sandheden heraf.

Kant.

Es liegt uns nicht sowohl daran zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sey, sondern was er für uns als moralische Wesen sey. (Rel. innerh. d. Gr. d. hl. B. 211).

Schleiermacher.

Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas besonderes in der Art das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen. (Der chr. Gl. 1, 280).

Kant.

Zum Behuf dieser Beziehung müssen wir die göttliche Naturbeschaffenheit so denken und annehmen als es zu diesem Verhältnisse in der ganzen zur Ausführung seines Willens erforderlichen Vollkommenheit nöthig ist (z. B. als eines unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen Wesens) und ohne diese Beziehung nichts an ihm erkennen können. (K. inn. d. Gr. d. hl. B. 211).

Schleiermacher.

Wir haben hier keine andere Vollständigkeit anzustreben, als daß wir keines von den verschiedenen Momenten des frommen Selbstbewußtseins vorbeigehen lassen, ohne die ihnen entsprechenden göttlichen Eigenschaften aufzusuchen. Und bei diesem Verfahren ergiebt sich auch die Classification von selbst, indem bei jeder Abtheilung nur die dahin gehörigen Eigenschaften zur Darstellung kommen. (D. chr. Gl. 1, 284).

Kant.

Wird nun aber unsere Erkenntniß auf solche Weise durch reine practische Vernunft wirklich erweitert? Allerdißs, aber nur in practischer Rücksicht. Denn wir erkennen zwar dadurch weder unserer Seele Natur noch die intelligibele Welt noch das höchste Wesen nach dem was sie an sich selber sind, sondern haben nur die Begriffe von ihnen im practischen Begriff des höchsten Guts vereinigt — aber nur vermittelt des moralischen Gesetzes und nur in Beziehung auf dasselbe. (Kr. d. pr. B. 240).

Schleiermacher.

Wir müssen hier gleich bevornworten, daß in sofern aus der göttlichen Ursächlichkeit mehrere Eigenschaften entwickelt werden, die Verschiedenheiten derselben ebenfalls nichts reelles in Gott sind, ja, daß sie weder einzeln noch zusammen genommen das Wesen Gottes ausdrücken. (Der christ. Gl. 1, 286).

Kant.

Also bleibt nur ein einziges Verfahren für die Vernunft übrig, daß sie nemlich als reine Vernunft von dem obersten Princip ihres reinen practischen Gebrauchs ausgehend ihr Object bestimmt. — Der Begriff von Gott ist also ein ursprünglich nicht für die speculative Vernunft sondern zur Moral gehöriger Begriff. (Kr. d. pr. B. 250. 252).

Schleiermacher.

Daher ist noch immer nöthig zu bevornworten, daß ohne speculative Ansprüche zu machen aber auch ohne speculative Hülfsmittel in Anwendung zu bringen, wir uns ganz inner-

halb der Grenze des rein dogmatischen (!) Verfahrens halten. (Der chr. Gl. 1, 282).

§ 29.

Ligesom hos Kant saaledes savne vi ogsaa her Samvittighedens sande Begreb. Det hedder vel, at Samvittigheden maa refereres til Guds Hellighed, da den indeholder den evige Lov og hermed ogsaa Synderkjendelsen og Trangten til Forsoning med Gud (p. 503); men seer man nærmere til, vil det vise sig, at dette Forhold til Guds Hellighed er et reent nominelt. Opfastes nemlig det Sporgsmaal, hvad Guds Hellighed er, da henter man for det Første ikke dens Bestemmelse fra Gud, men fra Menneskets Synd; og dernæst have vi jo seet, at ingen af Guds Egenskaber maa tænkes objectivt, saa at denne Theologie ikke tør indestaae for, at Gud i Virkeligheden er hellig, men kun at det nødvendig maa **forekomme** os saaledes. Men da Hellighedens Idee ikke tilhorer Gud, men kun vor Tænkning, bliver ogsaa Samvittighedens Begreb et blot subjectivt, og Mennesket fatter i den ikke en **Billie**, der er forskjellig fra Mennesket selv, ligesom det var Tilfældet hos Kant, men kun en abstract Lov, hvis Subject Mennesket selv er; thi skulde Mennesket erkjende en fra sig selv forskjellig Billie, maatte nødvendigviis denne Billie aabenbare sig og erkjendes som den personlige Guds objective Idee. — Paa lignende Maade udhuler man **Bonnens** Begreb. Thi skjondt det i Overensstemmelse med den christelige Religion hedder, at man skal bede i Jesu Navn (2, 474), og at en saadan Bøn stedse vil blive opfyldt: saa er hermed dog ikke sagt Andet, end at Menneskenes fromme Ønsker og Bonner, der gaae ud paa det sande og høieste Gode, og ligeledes

deres Opfyldelse, eller **Realisationen** af det høieste Gode, fremfores med evig Nødvendighed, efterdi saavel det subjective Moment (Menneskets Stræben), som det objective Moment (det høieste Gode) i lige Grad afhænge af Gud. Men da Personlighedens Begreb her mangler, maa man for det Første gjøre den Bemærkning, at der ikke kan være Tale om Bønnens Opfyldelse som om en Guds **Gave**, hvilket dog er dens sande Begreb, men kun om den substantielle Nødvendighed; dernæst høres en saadan Bøn kun af Mennesket, da nemlig Mennesket vel veed, at alle de Egenstaber, Prædicater og Navne, hvorunder han tænker og tiltaler Gud, ingenlunde svare til det guddommelige Væsen, saa at Gud ikke har real Nærværelse i sit Navn. Naar man f. Ex. beder: „Vor Fader, Du som er i Himlen“, er man sig vel bevidst, at Gud i Virkeligheden ikke er Fader, men at han kun kaldes saa af Mennesket, at dette Navn kun er en symbolsk Betegnelse for **hiint ubekjendte Princip**, hvoraf Alt i den Grad er afhængigt, at endogsaa fra Menneskets Side al aandelig Reaction er udelukket.

Forholder dette sig saa, da kunne vi med Rette udsige det Samme om Følelsetheologien som forhen om Moraltheologien, at nemlig Dogmet om Gud, Himlens og Jordens **Skaber**, og det gjensidige Forhold, hvori han staaer til Skabningen, aldeles er gaaet til Grunde i den til sig selv alene overladte, menneskelige Selvbevidstheds Autonomie.

§ 30.

Ifølge det ovenfor Udviklede kan denne Theologie ikke have nogen Lære om **Guds Son**, der fra Ewigheid er avlet af Faderen, da denne Lære ganske overstrider hin umid-

delbare **Selv**bevidsthed; man forholder sig derfor kun kritisk til denne Lære for at ophæve den. Men hvad er det da for en Kristus, dette System skildrer os? Er det ikke i høieste Grad urigtigt at paastaae, at Autonomiens Princip ogsaa her er det fremherskende, uagtet al sand Fromhed, det sande religiøse Liv og Menneskets Befrielse fra Synden alene afledes fra Kristus; uagtet det hedder, at Kristus er Livsprincipet i Menneskeslægten's religiøse Liv, saa at man kun ved ham opnaaer at komme i Eenhed med Gud; uagtet den Paastand gjøres, at Livet gaaer ud paa, at Mennesket ikke mere skal leve sig selv alene, men at Kristus skal leve i ham? Vi tilstaae gjerne, at det Kristusbillede, den geniale Schleiermacher har fremstillet, i Sandhed er skjønt; at det er et Maleri, der ikke blot er konstigt anlagt, men endogsaa aander og lever; men ikke desto mindre er det vor Overbeviisning, at det samme Princip ogsaa her ligger til Grund, og at hiin Kristus-theorie ganske maa udledes af Criticismen.

Kant skildrer i sin Christologie Idealet af det moralske Menneske, af et saadant Menneske, hvis Villie er i en saa fuldkommen Harmonie med Moralloven, at hele hans Liv kun aabenbarer den moralske Idee og paa hvert Punct er gjennemtrængt af den, dog saaledes, at Ideens Realitet ikke afhænger af denne Persons Realitet, men tilhører Menneske-aanden som saadan. Dette Menneske fremstilles som et **Ideal**, det er, et Individ, hvori den universelle Idee fuldkommen er gaaet op, imellem hvis Individualitet og Ideens Universalitet ingen Forskjel finder Sted, som i sig er, om vi saa maae sige, Individualitetens og Universalitetens absolute Synthese. Beholde vi dette for Die, og sætte vi derpaa Religionens subjective Idee istedetfor Moralideen; forestille vi os istedetfor

et Menneſte, der i ſit Liv og ſin Perſon aabenbarer den abſolute Afhængighed af Moralloven, et Menneſte, der paa abſolut Maade ſaaledes er gjennemtrængt og opfyldt af Afhængighedsfølelſen, Religionens Princip, at den i ethvert Livsmoment er det bevægende Princip; derſom vi altsaa udmale os et Menneſte, der fuldkommen har forenet hiint univerſelle og conſtitutive Element for alt religiøſt Liv med ſin Individualitet, ſaa at han ved at aabenbare ſin Individualitet aabenbarer Religionen ſelv, er paa eengang et enkelt Individ og dog et almindeligt og univerſelt Menneſte, paa engang eet blandt de mange Menneſter og dog den Eneste, inſtar omnium: ſaa have vi, hvis vi ikke feile, ſkizzeret det Chriſtusbillede ſom den berømte Forfatters System fremſtiller. („Der Erlöſer mußte als geſchichtliches Einzelweſen zugleich urbildlich ſein, d. h. das urbildliche mußte in ihm vollkommen geſchichtlich werden und jeder geſchichtliche Moment deſſelben zugleich das Urbildliche in ſich tragen. 2, 31. Er iſt ſonach allen Menſchen gleich vermöge der Selbigkeit der menſchlichen Natur, von allen aber unterſchieden durch die ſtetige Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war“. 43).

Hvad her ſaaledes læres om Syntheſen af det Univerſelle og det Individuelle, om Guds **Bæren** i Chriſto, er kun formelt ſandt og rigtigt; hine Deſinitioner ere, ſaa at ſige, kun heuriſtiſke, det er, de indeholde den formelle Typus, hvorefter Chriſtus ſtedſe maa beſkrives, den Betingeſe, uden hvilken han ikke kan tænkes. Hiint Menneſte, af hvis Auctoritet Alt er afhængigt, og ſom med Rette af alle andre Menneſter fordrer Tro paa ſin Perſon, maa nødvendigviis tænkes ſaaledes, at han ved ſin Selvaabenbaring umiddelbart aabenbarer det Ab-

solute. Men man kan ikke blive staaende ved denne Formalisme og ved en saadan heuristisk Definition; man maa trænge ind til det indre og qualitative Indhold, man maa spørge om, hvad hiint Absolute er, hvilken og af hvad Beskaffenhed denne Idee er, der ved en absolut Synthese er forenet med Individualiteten. Man kan ikke blive staaende ved Guds Væren i Christo, men maa undersøge det **Væsen**, hvis Væren det er, denne Være fremstiller. Og her vende nu de ovenfor fremførte Klager tilbage; da nemlig **Guds** Begreb strar i Systemets Begyndelse er udhulet, udhules ogsaa Christi Begreb. Gud er i dette System Substantien, opfattet fra den subjective Side. Kristus kan derfor kun blive den ypperste Blomst af den subjectivt aabenbarede Substant; han kan ikke fremtræde som den absolute, objective Sandhed, men kun som den fromme Følelses, den menneskelige Fromheds Heros. Naar nemlig hån substantielle Følelse bliver Religionens Princip, naar Gud ikke har anden Aabenbaring end i Følelsen, kan Christi Betydning kun sættes i Følelsen, og alene i denne Henseende kan han kaldes Religionens absolute Ideal. Idealet i denne Theologie er altsaa, naar man næiere undersøger dets indre Indhold, ligesom i Moralthelogien kun et subjectivt og endeligt, fordi nemlig den Gud, af hvem Idealet er en synlig Apparents, ikke er nogen sand Gud, men kun et endeligt Væsen. Som Faderen er, saaledes er ogsaa Sønnen.

§ 31.

Dog er denne Christologie forsaavidt forskjellig fra den kantiske, som Kant lærte, at Christi **historiske** Existens kun var hypothetisk, og den derimod her antages som historisk vis, ligesom her ogsaa paastaaes, at al sand Fromhed i Menneske-

slægten stammer fra Christi historiske Fremtræden. Denne Mening, der saalidet stemmer med Systemets Princip, kan efter vor Mening kaldes dets **Eklectisme**. Thi for det Første spørge vi om, hvoraf man veed, at dette Ideal virkelig er fremtraadt i Historien, da hverken historiske eller speculative Grunde, men kun den saakaldte indre Erfaring her have sand Beviiskraft? Hvorledes kan man fra denne Erfaring, der er indskrænket til Følelsen alene, med Sikkerhed slutte til **Beskaffenheden** af den Causalitet, der har frembragt denne Virkning i Følelsen? Det hedder vel, at denne Virkning ikke kan fremkomme uden ved et Individ, der har levet i Historien; men, spørge vi da, hvorfor kan den ikke som i alle mythiske Religioner, være et Product af den idealiserende Indbildningskraft? Thi Følelsen er jo, som ovenfor bemærket, aldeles uvidende om den objective Tingenes Natur. Den kan kun tale om sig selv i denne eller hiin Stemning og referere denne til en bestemt Causalitet, om hvis objective Beskaffenhed den Intet tør udsige uden det alene, at den har fremkaldt hiin bestemte Virkning. Men her, hvor Selvbevidsthedens Auctoritet heelt igjennem er vindiceret, og Følelsen sat som Princip, kan og bør man med samme Ret som hos Kant paastaae, at hiint **renle** Ideal er i Menneskets Aand og ikke afhænger af nogen ydre Erfaring *).

*) Kant, d. Rel. inn. d. Gr. d. bl. B. 78. Billig sollte ein jeder Mensch ein Beispiel zu dieser Idee an sich abgeben, wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt, weil ihr kein Beispiel in der äußeren Erfahrung adäquat ist, als welche das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt zc. Jfr. Banr, chr. Gnosis, 664; Rosenkranz, Kritik d. Schl. Glaubenslehre 74; Strauß, Leben Jesu 2 B. Anhang.

Men om vi endog ville indrømme, at Schleiermacher i Overeensstemmelse med Systemets Princip har vindiceret sin Christus historisk Eksistens, saa paastaar vi dog, at denne Theologies Christus ikke er den, der fremstilles os i den hellige Skrift og den kirkelige Tradition; at Christi Historie, som den gives os i den hellige Skrift, her kun er at betragte som det Stof, han har benyttet og videre udviklet paa samme Maade, som Digterne behandle et historisk Emne, naar de ofte med en vis licentia poetica udelade eller tilføie, eftersom deres Plan fordrer det. At dette er Tilfældet her, vil man umulig kunne negte, naar man blot lægger Mærke til Læren om Herrens Opstandelse og Himmelfart samt hans Gjenkomst til Dommen. Denne Theologie fordrer nemlig kun en saadan Frelser, der selv er den fromme Følelses Heros og tillige kan lade denne Følelse gaae over paa Andre. Men hans Liv og Dod er i enhver Henseende tilstrækkelig til at aabenbare den absolute Afhængighedsfølelse af Gud. I Opstandelsen og Himmelfarten aabenbares Herren derimod ikke som en af Gud **absolut afhængig** Skabning, men som den, der er gjenindsat i Guds egen Herlighed; hans Personlighed opstaaer af Individualitetens Svøb; han, der i Virkeligheden er nedsteget fra Himlen, opstiger i Virkeligheden til Himlen; han vender tilbage for at domme Levende og Døde og aabenbares som Herre over Alting, ikke paa en vis relativ Maade i reen ethisk Henseende, men paa absolut Maade i universel og kosmisk Henseende, det er, han aabenbares som sand Gud og sandt Menneske, hvem den hele skabte Natur er underlagt. Men alt Dette, der viser Frelserens absolute Betydning, kan ikke finde nogen Plads i denne Theologie, der kun ledsager Herren — det er at sige, et Menneske, der paa absolut Maade har **følt**

den absolute Afhængighed af Gud og udtrykt den i sit Liv — til hans Dod, hvor først den fromme Afhængigheds Blomst udspringer. Ifølge den samme Fremgangsmaade, Kant anviste (§ 22), at man nemlig skulde udelukke, hvad der ikke stemmer overeens med Systemet, læres her, at hine Dogmer ikke vedrøre den christelige Religions Væsen. („Die Thatfachen der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi, so wie die Vorherfagung von seiner Wiederkunft zum Gericht können nicht als eigentliche Bestandtheile der Lehre von seiner Person aufgestellt werden“. 2. 92). Endskjøndt deres historiske Realitet ikke benegtes, saa benegtes dog hvad der er det Vigtigste, nemlig deres religiøse Realitet*). Og her viser sig især denne Fromheds Autarkie, der gjør sig til Herrens Herre, lægger sin egen Idee ind i Historien, stoler paa sig selv og er sig selv nok. Systemet paastaaer, at det kun vil udvikle den christelige Religions universelle Bevidsthed, Kirkens almindelige Tro. Men i Tillid til sin egen Auctoritet paastaaer det dog, at det Dogme, der er Centrum i den apostoliske Prædiken og Centrum i den christelige Cultus — thi Søndagen og Paaskefesten staaer og falder ganske med Dogmet om Opstandelsen —, ikke hører med til Troens Substant. Apostelen Paulus siger: „Er Christus ikke opstanden fra de Døde, saa er vor Tro forgjeves“. Schleiermacher derimod paastaaer, at Troen ingenlunde trænger til dette Grundlag. Smager da ikke denne Theologies eredam af en eenfædig Vilkaarlighed, der gjør sig

*) Kant, d. Rel. inn.d. Gr. d. bl. B. 191. „Die als Anhang hinzugefügte geheimere bloß vor den Augen seiner Vertrauten vorgegangene Geschichte seiner Auferstehung und Himmelfahrt kann ihrer historischen Würdigung unbeschadet zur Religion innerhalb der bloßen Vernunft nicht gerechnet werden.“

til Herre over Kirkens credo og den apostoliske Tradition, og som introducerer ikke sin egen Afhængighed af Christus, men Christi Afhængighed af Menneskets Autonomie? Uagtet vi kunde anføre flere Exempler af samme Præg, ville vi blot holde os til dette, der opveier alle andre og tydeligt viser, at Christus ikke constituerer Menneskets Selvbevidsthed, men at denne constituerer Christus og danner ham efter sit eget Billede.

§ 32.

Dette vil endnu blive mere evident, naar vi vende os fra Christi **Historie** til hans **Lære** og uundersøge, hvad Betydning man tillægger hans Ord. Det hedder vel, at hans Ord indeholder den højeste, i al Eftertid uovertræffelige Sandhed. („Weder kann außerhalb des Gebietes in welchem Christus schon anerkannt ist, eine Darstellung unseres Verhältnisses zu Gott entstehen, welche nicht hinter jener Offenbarung zurückbliebe, noch kann auch alle Fortschreitung innerhalb der christlichen Kirche jemals dahin führen, in der Lehre Christi selbst etwas unvollkommnes zu erkennen, an dessen Stelle man besseres zu setzen hätte, noch auch etwas zum Verständniß des Menschen von seinem Verhältniß zu Gott, geistiger, tiefer und vollkommner aufzufassen, als Christus es gethan“. 2. 132). Men hvad er det for en **Sandhed**, hvorum denne Theologie taler? Det er kun **Følelsen** selv. Ordet, eller Udtalelsen af denne Følelse, har da ikke sin Realitet fra den objective og universelle Sandhed, men fra Følelsen, hvis **Udtryk** den er. Ifølge Systemets Princip kan Meningen af det anførte Sted ifkun være den, at Christus i sin Lære og Prædiken har givet et fuldkommen adæquat Udtryk af sin absolute Afhængighedsfølelse; og da denne Følelse paa absolut Maade boer i ham,

maae ogsaa hans Ord fremstille den absolute Typus for Beskrivelsen af denne Følelse. Men saaledes **bliver Kristus selv indskrænket af den i sig reflecterede Subjectivitets Grændser**, og hine betydningsfulde Ord: „Jeg er Sandheden“ faae saaledes ikke en absolut, men en relativ Betydning, da Sandheden her ikke kan opfattes objectivt, men blot med Hensyn til Følelsens Sandhed, det er subjectivt. Den hele af Kristus udtalte religiøse Verdensanskuelse er Menneskets og ikke Guds Anskuelse, ikke et objectivt Speil af Gud og Universet, men den fromme Følelses Indflødning; den er ikke et Billede af den evige Sandhed, Lysets egen **Åabenbaring**, men kun et Billede af Fromheden, der mangler den objective Viden eller det sande Lys. „Ordet“, som med Rette fordrer den første Plads i Guds Rige, da det ikke er forskjelligt fra selve Guds Åabenbaring, men meget mere er Guds Åabenbaring selv, faaer kun her en secundær og afledet Betydning. Og dog kan **Ordet** alene lade Menneskets Individualitet opfyldes og gjennemtones af den sande Universalitet, fordi „Ordet“, der er Guds eller det universelleste Væsens Udsagn, kun udtaler det Universelle, eller saadanne individualia, der ogsaa ere universalialia. Det evige Ord, δ λόγος, kan derfor kun ved at indgaae i den menneskelige Natur begrunde den sande Kristus og frigjøre hans Erkjendelse fra enhver Particularitet. Alene af denne Grund, at λόγος er i Kristus og udgjør hans Natur, kan han med Rette fordre Tro paa **sin Person**. Thi man kan i Sandhed dog ikke **troe** paa den, der ingen **Viden** har. At troe paa En, der mangler Kundskab og Indsigt i det Guddommelige, er ligefrem imod Fornuften. Er det altsaa for Alvor og ikke for et Skins Skyld, at Troen paa Kristus indskræpes Men-

nesfslægten, da maa Menneffeslægten nødvendigviis tænkes som den uvidende, blottet for den sande Biden, men Christus derimod, paa hvem den troer, som den absolut **Bidende**. Heraf følger paa den ene Side, at Biden væsentlig hører med til Troen, da Troen netop er i Begreb med **i sig at optage** Guds eller Christi absolute Biden. Troen, hvis Indhold er **Sandheden** om Gud og Menneffet, kan derfor ogsaa kaldes en absolut Biden og er blot deri forffjellig fra Christi Biden, at denne er den oprindelige (*ἀρχέτυπος*), Troens derimod den afledede (*ἔκτυπος*). Christus er saaledes, ffjondt han er i Menneffeslægten og tilhører den, dog hoiere end Menneffeslægten og Skabningen og constituerer dens Erkjendelse; han besidder af Naturen, hvad de Dvrige kun have af Naaden og maae modtage som en aandelig Naadegave (*χάρισμα πνευματικόν*). Men hvor Christus, som her er Tilsældet, ffjondt i mange Henseender forffjellig fra de øvrige Menneffer, dog ligesom Menneffeslægten er uvidende om Sandheden, som den er i sig, og kun er den ypperste Heros for den fromme Følelse, der efter den reale Mulighed ligger i hele Menneffeslægten —: der kan Menneffeslægten i Christus ikke høre en **Andens** Stemme, men kun sin egen, kun en Udtalelse af det Princip, der ligger i Menneffeslægten's Natur.

Hvad her er sagt om **Troen**, der efter vor Mening ikke kan finde Sted, hvor man ikke i Christus seer den objective Sandhed, en Aabenbaring af den evige Personlighed, gfael-der ogsaa om **Kjærligheden**. Thi naar Christus — som her er steet — kun fremstilles som Menneffeslægten's ypperste Blomst, elsker Slægten i ham kun sig selv paa samme Naade, som den kan elske sig selv i andre udmærkede Individer. Men

det er nødvendigt, at der i enhver Kjærlighed maa være Tvende, som, endssjøndt de kunde være hver for sig, og sjøndt der er en real Forskjel imellem dem, dog indgaae Forening. Men i denne universelle Kjærlighed, hvor ikke eet eller flere Individder, men **selve Mennekeslægten** tænkes som et Subject, der søger et Object for sin Kjærlighed, fordres nødvendigviis, at Objectet ogsaa er et **Subject** og i Realiteten er forskjelligt ikke alene fra de enkelte Individder, men fra hele Slægten. Thi kun det elskende Subject kan i Virkeligheden elskes, kun det erkjendende i Sandhed erkjendes, kun det tænkende i Sandhed tænkes. Hvis altsaa Christi Personlighed, der er Gjenstand for Mennekeslægten's Kjærlighed, ikke fremstilles som en fra denne i Virkeligheden forskjellig, saa mangler Kjærligheden sit sande Object, bliver tom, og bevæger sig om sig selv alene. Dette er den fælles Bildfarelse i al Pantheisme, der ikke reelt adskiller Gud fra Verden, Kristus fra Mennekeslægten, og som derfor heller aldrig kommer til en sand Identitet af Subject og Object; der fordres nemlig, at Objectet, hvad enten det er Troens eller Kjærlighedens, ogsaa skal være et Subject, hvorfra det i Virkeligheden adskiller sig. Thi den **reale** Eenhed kan kun tænkes som Ophævelsen af den **reale** Forskjel. Indenfor Mennekeslægten's Grændser er enhver Kjærlighed kun at kalde particular, da den kun er en Kjærlighed imellem to eller flere Individder, der som **Individer** træde i en real Modsatning til hverandre indbyrdes. Men naar Mennekeslægten selv fremstilles som et Individ, der søger et Object for sin universelle Kjærlighed, da kan dette kun tænkes som et absolut og fra hiin i Virkeligheden forskjelligt Individ.

§ 33.

Hvad Spørgsmaalet om det indbyrdes Forhold imellem Skabelsen og Incarnationen angaaer, da beskrives dette i Overensstemmelse med den christelige Religion som to Momenter i samme Idee, den første og den anden Skabelse (*καὶνὴ κτίσις*). Vi træffe her paa den universelle Betragtningssmaaade af Menneflægtens Historie. Forsaavidt Menneflægten førte et Liv før Christus, eller snarere **udenfor** Samfundet med ham, udenfor den sande Religions Sphære, fremstilles den som den første Adam (*χοϊκός*); men forsaavidt den er optaget til Livsamfund med Christus, forsaavidt den er bleven Legemet og han selv dets Hoved, anskues den som den anden Adam (*πνευματικός*). Men da Alt er absolut afhængigt af Gud, er den første Skabelse rettet efter den anden, der som Mulighed allerede ligger i hiin. („*Ram gleich bei der ersten Schöpfung des Menschengeschlechts nur der unvollkommne Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung: so war doch das Erscheinen des Erlösers ihr auf unzeitliche Weise eingepflanzt*“, 2, 21). Dette kan vel siges, da Christi historiske Aabenbaring, omendogsaa Menneflene ikke havde syndet, dog vilde have været nødvendig, for at Gud kunde opnaae den Eenhed med Skabningen (sfr. det anførte Sted hos Thomas Aquinas § 11), der fra Begyndelsen af er Skabningens Maal. Men man maa lægge Mærke til, at Skabelsens Begreb her kun kommer nominelt frem, da — som ovenfor tilstrækkeligt er paaviist — Begrebet af Guds Frihed og Personlighed fattes. Men hvor Guds Frihed ikke findes, kan der ikke være Tale om en Skabelse, men om en Oprindelse og Fødsel. Thi al **Skabelse** fremgaaer af Friheden, al **Oprindelse** og **Fødsel** derimod af Principet, ligesom af

Spiren, der udvikler sig efter en vis indre Nødvendighed; paa Grund heraf sætte vi med Rette Begrebet af en **Fods-
sel**, en **Evolution** istedetfor Begrebet af Skabelse. De
tvende Momenter, gennem hvilke hele Mennekeslægten's Hi-
storie fuldføres, ere ikke Momenter i Guds frie Aabenbaring,
men i Mennekeslægten's Udvikling. Istedetfor Mennekeslæg-
ten's Skabelse faae vi dens Fods- sel, istedetfor Guds Forsyn og
Styrelse faae vi Mennekesaaandens nødvendige Udvikling.

Denne Udvikling gennemløber trende Stadier. Det
første er det, hvor den menneskelige Selvbevidsthed endnu ikke
er vaaguget til Syndserkjendelse, hvor Forskjellen imellem det,
hvad den umiddelbar er, og det, hvad den burde være, imel-
lem dens empiriske Tilstand og dens Idee, endnu ikke er op-
gaaet for Bevidstheden. Det andet Stadium er Syndens
Tilstand, hvor denne Bevidsthed tilligemed Trangen til For-
soning er vaft hos Menneket. Det tredie er Naadens Til-
stand eller Samsundet med Kristus, Mennekeslægten's Fuld-
ender, Eenheden af det Endelige og Uendelige. Disse ere de
nødvendige Former, gennem hvilke den substantielle Følelse ud-
vikles. Hele Religionens Historie — Hedenskab, Jødedom og
Christendom — fremstiller os denne Følelser's Historie og dan-
ner de nødvendige Momenter i dens Udvikling.

Ved den første Skabelse fremtræder altsaa Menneket
som den, der afviger og vanslægter fra det evige Ideal, der
konstituerer dets Natur; ved den saakaldte anden forenes det
Modsatte, Forskjellen ophæves og den hele Udvikling bliver
den menneskelige Aands Selvmediation, den Proces, hvorved
den bliver sig sit substantielle Indhold bevidst, hvorved det,
der slumrer som muligt, bliver virkeligt, hvorved Menneket's
evige Væsen vinder Existent. Men da Alt her maa opfattes

subjectivt, saaledes at hiin Udvikling ikke bliver Guds egen Udvikling, men Menneſſeaandens, findes ogsaa her en Parallel til Criticismen, nemlig til Kants Uere om det empiriske Menneſſes Forſoning med det evige Menneſſe. Der er ikke Tanke om nogen Gud udenfor denne Proces; Selvbevidstheden medieres ikke med en fra den ſelv forſkjellig Gud, men kun med ſig ſelv. Historien fremſtiller os Menneſſeſlægtens, men ikke Guds egen evige Vei.

Overgang til den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i Skikkelse af den absolute Aand.

§ 34.

Følelſeſtheologiens Autonomie forkaſter paa den ene Side al objectiv Auctoritet, idet den ſelv gjør **ſig** til Herre over Alt; og paa den anden Side tilſtaaer den, at **den mangler** den absolute Viden. Den lærer, at dens Sætninger have Almeengyldighed og Nødvendighed; men paa den anden Side er denne Almeengyldighed og Nødvendighed afhængig af den menneskelige Particularitet, af den fromme Følelſe hos Individet. Det ſig ſelv overladte, fromme Gemyt mangler **Guds Aabenbaring**, der giver Menneſkets Religion dens Sandhed, og en ſaadan Religion, der er knyttet til Menneſkets In-

dividualitet, kan ikke faae Navn af sand katholic og almindelig. Saaledes indeholder denne Autonomie sin egen Ophævelse. Thi skal Almeengyldigheden og Nødvendigheden med Rette fortjene dette Navn, da maa den ogsaa sættes i en almindelig og nødvendig **Form**, det er, fri for al Particularitet, som den, der kun aabenbarer **sig selv**. Der fordres, at den skal opfattes i Tankens og Begrebets Form, hvorved Mennesket alene befries fra Følelsens Particularitet og opløstes til Sandhedens Sphære*). Men naar denne Autonomie, denne Menneskeaaandens Frihed, der ikke underkaster sig nogen objectiv Auctoritet, tilstaaer, at den ikke kjender Noget til Guds objective Natur, der lægges hiinsides Menneskets Selvbevidsthed, at den er indskrænket ved Grændser, den ikke selv har sat: saa er eo ipso **Autonomiens Begreb ophævet**; thi dette Begreb er ikke forskjelligt fra Begrebet af Spontaneiteten, af den i enhver Henseende fuldkomne Frihed, der ikke har Noget udenfor sig, som kan indskrænke dens Magt. Autonomien kan ikke tænkes i sin Sandhed uden som Guds **egen** Autonomie. Forsaavidt altsaa den menneskelige Selvbevidsthed vil vindicere sig Autonomie, kan dette kun skee derved, at al menneskelig Particularitet ophæves, og Menneskeaaandens nødvendige Udvikling fattes som Guds **egen** Udvikling.

*) Hegel Religionsph. I, 114. „Auf dem subjectiven Standpuncte ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen noch in die Einseitigkeit gesetzt, daß sie vom Endlichen selbst gesetzt, noch unter der Bestimmung des Endlichen ist, ich, dieser Endliche, bin das Unendliche. Somit ist diese Unendlichkeit selbst die Endlichkeit. Von dieser Affirmation, von dieser Unendlichkeit ist noch zu trennen diese Einzelheit meines endlichen Seins, meine unmittelbare Ichheit“.

Der steer altsaa et Omflag. Det tænkende Jeg spiller ikke mere den første Rolle, men derimod den **evige Tænkning** i dens Uafhængighed af Menneſkeaanden, den absolute Idee, der ikke er forskjellig fra Gud, og som udfolder Alt af sig selv som sine Momenter. Gud gaaer over i sit Andet — bliver Natur og endelig Aand; han vender tilbage til sig selv i den menneskelige Aand under dens absolute Tænken, — han bliver den absolute Aand. Gud er baade i Begyndelsen, Midten og Enden, men i **forskjellig Skikkelse**. For Resten omfatter den evige Proces, Gud gjennemgaaer, idet han fra sin Alteration, fra Phænomenernes Sphære, fra sin Væren udeudfor sig selv, vender tilbage til sig selv, de samme Stadier, som vi allerede have seet i den subjective Theologie, nemlig: det naturlige og umiddelbare Standpunct, Reflerionens Standpunct, der involverer den endelige Aands Synd, og endelig det aandelige Standpunct; disse Momenter ere historisk fremstillede i Hedenſkab, Jødedom og Christendom. Men Forskjellen ligger deri, at Religionens Historie ikke saa meget er Menneſkets som Guds Historie, den absolute Aands Selvmediation, mere Guds end Menneſkets Bei. Religionen opfattes som Guds egen Bevidsthed om sig selv. De endelige Religioner fremstille Guds-ideen i dens egen Negativitet — Gud i det Endeliges Skikkelse; den christelige Religion fremstiller Gud aabenbaret som Gud — Gud i det Uendeliges Skikkelse. Denne Guds Tilbagevenden til sig selv foregaaer i Menneſkeaanden, under dens speculative Tænken. Her forsvinder al Particularitet i den guddommelige Idee. Menneſkeaanden, der opfatter sig i det Eviges Skikkelse, er ikke udenfor den guddommelige Idee, men er den guddommelige Klarheds Speil, eller er snarere selv den guddommelige Klarhed.

Da det ikke er vor Agt her at gaae noiere ind paa dette System, maa den Bemærkning være tilstræffelig, at heller ikke denne Form af Autonomien er den sande. Vel har den derved i hoi Grad Fortrin for den ovenfor betragtede subjective Theologie, at den tillægger **Gud** Autonomie og ikke vindicerer den menneskelige men den guddommelige Fornufts Auctoritet. Men den absolute Viden, hvorom her er Tale, kan ikke med Sandhed kaldes Guds egen Viden; den kan ikke tænktes som den primære og oprindelige, men kun som den secundære og aflede. Dette fremlyser paa følgende Maade: Begrebet af den absolute Autonomie falder sammen med Begrebet af den absolute Frihed, der frembringer Alt ud af sig selv. Men den absolute Viden — Identiteten af den absolute Idee og det tænkende Jeg — saaledes som den her finder sit Udtryk, kan ikke kaldes en **productiv** Viden i eminent Forstand, da den, skjøndt den i Universet kun foresinder sine egne Love, dog er forskjellig fra den **Magt**, der har fremkaldt dette Universum, og der saaledes ikke er nogen reel Eenhed af Magt og Viden. Universet oprinder af den evige Idee, **der ikke er sig selv bevidst** — den **implicite** Gud; først i Menneskeaanden fatter Gud sig i Skikkelse af den absolute Viden — den **explicite** Gud. Men saaledes falde Guds Wiisdom og Allmagt ud fra hinanden; hvor Magten er, der er ingen Viden, og hvor Viden er, der er ingen Magt; det er en blind Magt og en afmægtig Viden. Begrebet af **Useitet** tilkommer ikke denne Autonomie i Virkeligheden, da det, der er Basis for Aandens **Existens** — nemlig Naturen og det ydre Universum —, ikke er frembragt af den. Men saaledes har denne **Selvbevidsthed** ikke heller sig selv virkelig i sin Magt, da den ikke selv har sat den Basis, der er Betingelsen for dens **Exi-**

stens. Men nu er det netop **Skabningens** Kriterium ikke selv at have sat sin egen Basis („hvor var Du, da jeg dannede Jorden?“), og saaledes slutte vi, at hiin speculative Viden, endsskjøndt den indeholder evige Sandheder, dog kun er den skabte men ikke den absolute Aands Viden, at den er afledet af Guds absolute Viden, hvor **Magt og Viden gaae i Set** (ubi potentia et scientia in unum coincidunt). Al Autonomie, der prædiceres om en Viden, som er forskjellig fra Almagten, er kun en opdigtet; ligesom man ogsaa paa den anden Side maa sige, at den Almagt, der sættes som en fra den uendelige Viden forskjellig, ikke er nogen sand Almagt, da den ikke har sig selv i sin Magt og kun opererer iblinde. Kun **Skaber** alene, der har en absolut productiv Viden og er sig denne Productivitet absolut bevidst, kan man tillægge Autonomie og Autarkie.

Vi have søgt at godtgjøre, at naar man vindicerer Menneskeaaften Autonomie, ophæves Skaberens Idee, en Pantheisme indføres, som sammenblander Guds og Verdens Homoufie med Gud Faders og Gud Sønns Homoufie, som istedetfor Verdens Skabelse lærer en **Kosmogonie** og istedetfor Gud Sønns Incarnation en **Theogonie**; Grundtrækkene hertil troe vi at have paaviist i Moral- og Følelsetheologien. Er det lykkedes os ved denne Undersøgelse at give et Bidrag til Dplysning af den dogmatiske Theologies Stilling i vor Tid, til at klare den Modsætning, der finder Sted imellem det paa vor Tid almindelige theologiske Princip og den kristelige Religions Princip; til at indsee, at Dogmet om Gud, der er den menneskelige Selvbevidstheds **Auctor**, er Grundlaget for den sande Erkjendelsestheorie, og at herved den

nødvendige Nexus imellem den theologiske Videnskab og Dogmets Auctoritet, det uopløselige Baand imellem Videnskab og Samvidenskab kommer ifstand: da turde vi maaskee mene at have paataget os et ikke unyttigt Arbejde.

