# Digitaliseret af | Digitised by

DET KGL. BIBLIOTEK
Royal Danish Library


| | |
|---|---|
| Forfatter(e) \| Author(s): | Beck, Frederik. |
| Titel \| Title: | Begrebet Mythus eller den religiøse Aands Form. |
| Udgivet år og sted \| Publication time and place: | Kjøbenhavn : P. G. Philipsen, 1842 |
| Fysiske størrelse \| Physical extent: | [8], 124 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.

PUBLIC DOMAIN

29. - 70. - 8

DET KONGELIGE BIBLIOTEK
DA 1.-2.S 29 8°

1 1 29 0 8 00298 3

+ REX

BIBLIOTHECA REGIA HAFNIENSIS

# Begrebet Mythus

eller

# den religiose Aands Form

fremstillet af

**Dr. Frederik Beck.**

**Kjøbenhavn.**

Paa Boghandler P. G. Philipsens Forlag.

Trykt hos J. G. Salomon, Pilestræde 110.

**1842.**

BIBLIOTHECA REGIA HAFNIENSIS

# Indhold.

---

# Trykfeil.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Pag. | 6 | Lin. | 20 | f. o. etheistisk l. atheistisk. |
| — | 15 | — | 15 | f. o. deres l. dens. |
| — | 18 | — | 22 | f. o. bekjæmpede l. bekjæmpende. |
| — | 40 | — | 7 | f. o. er foran Ordet „hvad" en Parenthes at begynde (. |
| — | 44 | — | 5 | f. n. er Parenthesen at slutte foran Ordet „eller". |
| — | 64 | — | 13 | f. o. Indhokd l. Indhold. |
| — | — | — | 17 | f. o. emaniciperet l. emanciperet. |
| — | — | — | 21 | f. o. sit til l. til sit. |
| — | 77 | — | 67 | f. n. dens l. dets. |
| — | 87 | — | 8 | f. n. Absolut l. absolut. |
| — | 95 | — | 5 | f. o. Aandelige l. Uendelige. |
| — | 99 | — | 5 | f. o. kunde l. kunne. |
| — | 101 | — | 26 | f. o. Kommaet efter Ordet „denne" udslettes. |
| — | 102 | — | 1 | f. o. om l. som. |
| — | 104 | — | 3 | f. n. Ordene „det at være" gaae ud. |
| — | 113 | — | 2 | f. n. given l. givet. |
| — | 120 | — | 7 | f. o. modsat l. nedsat. |
| — | 121 | — | 16 | f. o. aufgedraht l. aufgedreht. |
| — | — | — | 8 | f. n. af l. at. |
| — | — | — | 6 | f. n. at l. af. |

# Fortale.

Nærværende Skrift staaer omtrent i samme Forhold til Bruno Bauers og tildeels Feuerbachs kritiske og religionsphilosophiske Værker, som Professor Georges Afhandling „Mythus und Sage" til Strauß's berømte Værk over Jesu Liv; det har følgelig ogsaa en mere omfattende Charakter end hiint Georgeske Skrift, hvor Mythen kun vindiceres en isoleret og tilfældig Stilling, ikke fattes som et vist aandeligt Udviklingstrins nødvendige Bestemthed.

Det forstaaer sig, at det herved ikke har været mig om at gjøre at faae min subjektive Anskuelse ud i Publikum, som hvilken ikke engang denne Fremstilling vil gjelde. Videnskaben er autonomisk, dens Princip har en saadan Selvstændighed og Objektivitet, at den kan udvikles uafhængig og uforstyrret af det kun Partikulære, den Enkelte som saadan Tilhørende. Saaledes er Standpunktet ogsaa i denne Afhandling et reen objektivt, i Sagen selv taget, med Nødvendighed

sat i Videnskabens nærværende Udvikling, ligeover for hvilket Forfatterens subjektive Mening slet ikke kan komme i Betragtning. Det er altsaa kun mod denne objektive Side, at et muligt Angreb maatte foretages, hvorimod alle Anmasselser af en hierarchisk Christelighed som kun rettede mod den formentlig subjektive Baggrund i et saadant System, mod Forfatterens Person, hermed engang for alle ere afviste. Hvis den virkelige Fromhed skulde tage Anstød af dette Skrift, da skulde det smerte mig meget; de Svagere ville imidlertid gjøre bedst i helst at lade saadanne Skrifter være ulæste, de Stærkere ville derimod indsee, at Religionens evige Sandhed, dens substantielle Indhold staaer ligesaa fast i den kritiske Behandling som i den fromme Bevidsthed; det er kun Formen, Religionens specifiske Form, som Kritiken træffer, og selv denne frakjender den ikke en om end kun relativ Berettigelse.

Man træder ofte op med den Prætension at være hævet til en spekulativ Høide, hvorfra man er berettiget til med Foragt at see ned paa det Straußiske Standpunkt, saaledes som bekjendt en vis Kligve her i Kjøbenhavn. Jeg har Intet imod, at man stræber ud over Strauß, naar det kun skeer paa den logiske Maade, saaledes at Negationen immanent driver sig frem til Affirmation af Religionen i Almindelighed og dens særegne Former i Særdeleshed, saa at Erkjendelsen af den religiøse Aands Skranke ikke mindre bliver en Erkjendelse af dens Uendelighed og evige Sandhed

og det ikke blot efter dens almindelige Grundlag, men i dens bestemte, positiv udviklede Form i den kirkelige Lære; paa denne Maade søger nærværende Afhandling at bringe Sagen videre. Om end det imidlertid lykkes Andre ved en bestemtere logisk Udvikling af Standpunktet at give det en fast Holdning, som det ikke havde fra Begyndelsen, saa maa man dog anerkjende, at Strauß er og bliver det Samme for den nyeste (ja vel Hr. Dr. Martensen den allernyeste!) Theologie, hvad Daub var for den ældre ortboder-spekulative Retning. Men istedetfor saadan logisk Udvikling og Gjennemforelse foretrække Mange umiddelbart at sammenkaste philosophiske Kategorier med de kirkelige Dogmer, og under det yndede Navn „Mediation" at bringe det meest forvirrede Kram til Torvs, fra hvilket ikke mindre Religionen end Philosophien maa vende sig bort med Afsky. Jeg sigter hermed ingenlunde til Mænd som den af mig hoitagtede Dr. Dorner i Kiel, som fra et theologisk Standpunkt og med aaben Bekjendelse af den dogmatiske Baggrund søge at oplive og beaande det positive Materiale ved den nyere Spekulation, men til dem, som prætendere fra et philosophisk Standpunkt, navnlig det hegelske, at have erkjendt den religiøse, kirkelige Forestillings Sandhed ikke blot efter dens substantielle Indhold, men med dens specifiske Form, som skal være Indholdet absolut adæqvat, hvorved Religion og Philosophie falde umiddelbar sammen, og desuagtet ikke have Andet at stille mod Virkelighedens (ɔ: det

hegelske Systems nærværende Stilling til Religionen) skrigende Modsigelse end et Par sletforstaaede Kategorier, eller vel endog i ægte borneret Selvtilfredshed (som man fortæller mig) et Smiil. Saadant Væsen kunde i dets Naivitet kun give Stof til Latter, naar man ikke kastede et Blik paa den arme Hob, som i slig tankelos Suffisance troer at skue Triumphen af det om sin immanente Seier visse Begreb over underordnede Standpunkters miserable Ensidigheder og bornerte Forestillinger.

Kjøbenhavn den 29de April 1842.

Dr. F. Beck.

# Indledning.

Interessen for et eller andet Phænomen i den aandelige Verden, for et vist Standpunkt, en vis Retning vil først da være ret intensiv og universel, naar det er bragt til Bevidsthed, at dette Phænomen ikke er os fremmed, ikke tilhører en forsvunden Tid som Antiqvitet, eller kun har hjemme i fjerne Lande, men staaer i den nøieste, inderligste Sammenhæng med vort Liv i dets nærværende Skikkelse, og gjennem Aarhundreder i sit Princip har sammenfattet den menneskelige Aands betydningsfuldeste Bevægelser og Kampe. Men idet et saadant Phænomen, som man hidtil var vant til at betragte som fremmed og sig uvedkommende, hvis Usandhed og uberettigede Tilværelse man meente for længe siden at have indseet, erkjendes i dets Sammenhæng med vor hele tilbagelagte Udviklingsgang, ja endog, skjøndt ikke i samme Inderlighed og Nødvendighed, med Historiens nærværende Stadium, og det formedelst en saadan Sammenhæng maa tillægges en Berettigelse, som man tidligere frakjendte det, saa bliver det paa den anden Side en nødvendig Følge, at det Moment i Aandens nærværende Udviklingstrin, som er et saadant ældre Princips Bestemthed, nedstyrtes fra sin Absoluthed, fattes som et endeligt, relativt og forbigaaende. En dobbelt Bevægelse indtræder saaledes; det, som før betragtedes som fjernt og fremmed, har nærmet sig, medens det, som tidligere stod os nær, ja endog var det Princip, hvori alle Livets Retninger formeentlig maatte gaae sammen, fjerner sig, viser sig som overvundet, forsvindende Moment. Det nye Princip, som længe har

gjæret i det Ubestemte, er først da bragt til klar Bevidsthed, naar det har skilt sig fra den Form, som er et ældres Bestemthed, nedsat en saadan til blot Moment i det Almindeliges Udvikling, ligesom paa den anden Side et ældre Princips særegne Charakter først da tilfulde kan erkjendes, naar Bevidstheden har befriet sig fra den umiddelbare Bestemthed derved, naar det betragtes fra et mere omfattende, universellere Standpunkt, i hvis Totalitet det selv kun er Moment. Saalænge Bevidstheden endnu umiddelbart er bestemt derved, gjennemtrænger det som fast Forudsætning den hele Tænken, og forhindrer derved den alsidige Erkjendelse af sig.

Denne almindelige Betragtning finder sin eklatante Stadfæstelse ved at sees i dens Anvendelse paa den videnskabelige Opfattelse af Mythen, saaledes som denne har udviklet sig til den nyeste Tid. Det er bekjendt, at saalænge man betragtede Forholdet mellem Hedenskabet og de bibelske Religioner alene under Modsætningens Kategorie, betragtede de sidstomtalte Religioner som de eneste, der fortjente deres Navn i Modsætning til de hedenske Depravationer af Uraabenbaringen, var Interessen for disses Erkjendelse høist eensidig og overfladisk, det, som man antog, for dem udelukkende eiendommelige mythiske Væsen langt fra anet end sige begrebet efter dets dybe Betydning. Mythologien betragtedes som et Oplag for Løgn, Bedragerie, aandløse Fabler, hvis Undersøgelse kun kunde have en meget relativ historisk Interesse, ingen ægte videnskabelig eller philosophisk. Som man imidlertid efterhaanden hævede sig til et mere omfattende Religionsbegreb, og derved de enkelte Religioners udelukkende Stilling mod hinanden forsvandt for Erkjendelsen af deres indre Slægtskab, da maatte Interessen vaagne for ogsaa at erkjende disse Former i deres Sammenhæng med Religionens Idee, eller, da man allerede længe havde været vant til at betragte deres Character som mythisk, en Videnskab om Mythens Væsen maatte udvikle sig, en Mythologie. Denne religionsphilosophiske Retning skyldes Schelling; en ualmindelig Begeistring for mythologiske Studier fremkaldte klassiske Værker i denne Retning, saavelsom naturligviis deres Modstykker fra de

forskjellige antiqverede Standpunkter. I et omfattende historisk Værk behandlede Creuzer[1]) Oldtidens forskjellige Mythekredse fra et ethnographisk Standpunkt, den senere saa berømte Theolog Baur[2]) fremhævede i et religionsphilosophisk Værk mere Mythologiens almindelige, ideelle Grundlag i den religiøse Bevidsthed. Disse mythologiske Systemer fik den største Indskydelse; i Modsætning til dem kunne nævnes Skrifter af Voß og Hermann, som frakjendte Mytherne al ideel Gehalt. Otfried Müller, skjøndt han strengt fastholdt det historiske Standpunkt, altsaa Mythologiens nærmest kun partikulære Indhold, gjorde sig dog fortjent derved, at han fremhævede Hensigtsløsheden og Reflexionsløsheden i Mythedannelsen, hvorved dens almindelige af partikulære Bestemmelser uafhængige Princip maatte komme til Anerkjendelse.[3]) Men Begeistringen for mythologiske Studier, som især var holdt vedlige ved de under den Schellingske Philosophies Indskydelse staaende Systemer af Creuzer og Baur, tabte sig efterhaanden; Erkjendelsen af det indre Slægtskab mellem Hedenskabet og de bibelske Religioner maatte tabe sit Værd, saalænge man kun fastholdt Religionsbegrebets Enhed i en abstrakt Almindelighed, uden at erkjende den i det Enkelte, Bestemte. Den hele religionsphilosophiske Bestræbelse leed saaledes af en vis indre Modsigelse, idet man paastod Enheden af det almindelige Religionsbegreb, og dog ved Behandlingen af de virkelige Religionsformer opløste alt væsentligt bestemt Slægtskab mellem dem. Hvad der var de hedenske Religioners væsentlige Bestemthed, nemlig den mythiske Charakter, skulde kun i meget indskrænket Forstand kunne tillægges det gamle Testaments Religion, og aldeles være forsvundet i Christendommen, den reen historiske, eller, som Baur forestiller sig Sagen, den reen idealistiske Religion, der som saadan havde Magt over Phænomenet, og derfor ikke kunde indeholde Myther, der kun skulle findes i de til Phænomenernes Magt hjemfaldne Naturreligioner. Under

---

[1]) Symbolik und Mythologie, 2te Ausgabe 1819 fg. 4 Theile. [2]) Symbolik ꝛc. 1824. 2 Theile. Især fortjener 1ste Deel Opmærksomhed.
[3]) Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, 1823.

denne Ubestemthed og Inkonseqvents kunde det mythologiske Studium ikke bevare sin religionsphilosophiske Charakter, men maatte gaae over til at blive et blot antiqvarisk, historisk. Imidlertid, skjøndt Videnskaben ikke theoretisk udvikledes til en høiere Form, følte man dog Kraft nok til at anvende de allerede vundne ubestemte Resultater ved Bibelens Kritik og Exegese; i denne Henseende ere de Wettes Bestræbelser ikke uden Fortjeneste. Men man maa ikke forestille sig, at i Anerkjendelsen af enkelte mythiske Elementer i Bibelen laae nogen egentlig Anerkjendelse af den mythiske Forms Immanents i den religiøse Bevidsthed selv. Derpaa havde de Wette aldrig tænkt. — Endelig blev det Mangelfulde ved de fra Schellingianismen udgaaede religionsphilosophiske Bestræbelser hævet ved Hegels Fremstilling af Religionsbegrebet og de forskjellige Religionsformers indre Forhold, hvorved først Banen blev brudt for den konkrete Erkjendelse af den mythiske Forms egentlige Princip, og dettes særegne Bestemthed i de forskjellige Religioner. Det er imidlertid ingenlunde Tilfældet, at Hegel i Almindelighed skulde have betegnet Religionens Form som mythisk; dens eiendommelige fra Philosophiens forskjellige Form skal efter ham bestaae deri, at den tilhører den forestillende Bevidsthed. Dette Udtryk „Forestilling" synes imidlertid ikke med tilstrækkelig Bestemthed at betegne den religiøse Aands eiendommelige Form, da ogsaa andre Former af Bevidstheden tilhøre Forestillingens Standpunkt; istedetfor dette universelle Udtryk maa vælges et, som udtrykker den religiøse Forestillings specifiske Bestemthed, og det vil af den følgende Undersøgelse blive indlysende, at denne er den mythiske Form; den religiøse Forestilling kalde vi derfor Mythus. Skjøndt nu Hegel ikke har bragt denne Kategorie i Anvendelse, saa erkjende vi dog, at han i det Væsentlige har bragt den spekulative Erkjendelse af Religionen og dens særegne Former til dens Fuldendelse, om end kun paa abstrakt Maade, saa at den konkrete, bestemtere Udførelse er bleven overladt til Andre, som, skjøndt de saaledes have bragt Sagen videre, dog tildeels i Forfølgelsen af en bestemt Retning ere blevne eensidige, og have ikke formaaet at bringe den i det Hegelske Princip liggende Rigdom og Dybde

til konkret omfattende Udvikling. Strauß har saaledes ved at bringe denne Kategorie i Anvendelse paa den evangeliske Historie med en hidtil uhørt Konseqvents kun erhvervet sig den relative Fortjeneste at have givet en uimodstaaelig Impuls til en spekulativ Opfattelse af Mythens Forhold til den religiøse Bevidsthed; i hans „Leben Jesu" løste han ikke denne Opgave. Umiddelbar: fra det straußiske Standpunkt søgte George i Berlin [1]) at give en videnskabelig Fremstilling af Begrebet Mythus. Dette kunde imidlertid ikke lykkes; Strauß havde nemlig kun bragt denne Kategorie i Anvendelse paa, hvad man sædvanlig kalder det Historiske i Religionen; dette Historiske skulde imidlertid efter Strauß være noget Religionen i og for sig aldeles Uvedkommende, af hvis Destruktion Religionens Kjerne blev uberørt. Nu betragtede George dette forefundne Begreb fra et ligesaa abstrakt historisk Standpunkt som et Phænomen af den af en historisk Interesse ledede Bevidsthed, hvorfor han naturligviis ikke kunde bringe det til en genetisk Udvikling af Principet, som han slet ikke havde. Hans iøvrigt aandrige Skrift bliver staaende i Definitioner, Distinktioner, Kriterier osv. Weiße, som allerede havde givet Antydninger om dette Begrebs Væsen, og praktisk paaviist det i den evangeliske Historie [2]), forsøgte senere i en særegen Afhandling [3]) at give en stringent philosophisk Udvikling af det. Denne Mands geniale og skarpe Blik kunde Mythens væsentlige Træk ikke undgaae, han antydede endog dens Princip i den religiøse Aand, men paa Udviklingen, hvorledes den religiøse Aand var dens Princip, kunde han ikke uden Fare for sin „positive Philosophie" indlade sig. Dette vigtige Punkt blev da forbigaaet. Erkjendelsen af Mythen kunde kun fuldende sig, naar man ikke gik ud fra den som et uafhængigt af Religionen givet Begreb, men, som Hegel, gik ud fra selve Religionen og fattede dennes Form som mythisk. Begyndelsen hertil er skeet i den straußiske Dogmatik, som i Henseende til sit Princips Bestemthed staaer høit over den samme Forfatters

---

[1]) Mythus und Sage. 1837. [2]) Evangelische Geschichte. Leipzig 1838, 2 Bd. [3]) Fichtes Zeitschrift, 1839.

tidligere epochegjørende Værk. Dog er heller ikke i dette Værk Bevidstheden befriet fra den transcendente dogmatiske Skranke, saa at af dens eget almindelige Begreb dens religiose Bestemthed genetisk var deduceret, og derved Mythicismen begrundet som den religiose Aands universelle, specifiske Form. Derfor falde Substantsen og Selvbevidstheden uagtet al Bestræbelse for at fastholde deres Immanents i hinanden bestandig ud fra hinanden, saa at Dialektiken deels bliver for positiv — formedelst det substantielle Princips Transcendents og Objectivitet for Bevidstheden — deels for negativ, — formedelst Selvbevidsthedens Isolation og Overladthed til sig selv, uden at den med logisk Nødvendighed bevæger sig frem af sit Princip, — hvoraf den uvidenskabelige, raae Forhaanelse af Dogmerne som Fostre af Bornerthed og en forrykt Phantasie forklarer sig. Et Skridt videre er Ludwig Feuerbach kommen [1]), som fatter Religionens Princip i dets Immanents i den menneskelige Selvbevidsthed, hvorved det hele abstrakte, transcendente Væsen eller Uvæsen absorberes i Aanden, fattes som dennes indre Proces og Bestemmelse. Theologien bliver saaledes Anthropologie. Denne Anskuelse vil forekomme Mange ryggesløs og etheistisk; og vistnok efter den temmelig eensidige Maade, hvorpaa Feuerbach fatter og gjennemfører det, kan en saadan Dom kaldes begrundet [2]). Den

---

[1]) Das Wesen des Christenthums. Leipzig 1841. [2]) Vi ville her ikke undlade at gjøre opmærksom paa det Uretfærdige i uagtet et saadant farligt Skin at fordømme et Princip eller dets Repræsentanter. Det maa nemlig erindres, at et nyt verdenshistorisk Princip ved dets første Optræden altid ensidig viser sig som Negation af det gamle, uden at det positive Indhold, som ligger skjult i det, er traadt klart frem. Dette veed den moderne Tidsalder, og den afholder sig derfor fra Kjætterhenrettelser, som lige fra Christi Korsfæstelse til Servets Opbrændelse have havt deres Grund i en eensidig Betragtning af det Negative. Ogsaa maa det med Hensyn til de Mænd, som optræde med et saadant nyt Princip, erindres, at, om end de ikke selv med Bestemthed vide at udvikle det Positive ved det, de derfor gjerne kunne have den faste Tillid til, at dette dog implicite er tilstede, og inderlig være ligesaa oprørte over det ensidig abstrakt Negative, som de, der ansee

anden ligesaa væsentlige Side, at ikke mindre end Religionsprincipet er immanent i Selvbevidstheden, er denne immanent i Religionen, maa ogsaa fremhæves, at ikke den endelige, tilfældige Selvbevidsthed er den religiøse, men den almindelige, hvori det Empiriske, Individuelle er absorberet. Saaledes vedligeholder dog Religionen sin Ophøiethed over den subjektive Aand. Bruno Bauer har i sin Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker 2 Bde. Leipzig 1841 oftere fremhævet denne Principets sande Positivitet. Fra dette Standpunkt, hvor det religiøse Princip logisk deduceres af den menneskelige Selvbevidstheds eget Begreb, kan først den virkelig spekulative Erkjendelse af den mythiske Form vindes.

Efterat have forudskikket disse Bemærkninger om den Betydning, som den videnskabelige Erkjendelse af Mythens Begreb har havt for vor Tidsalder, om den Nødvendighed, hvormed en saadan Erkjendelse har udviklet sig, ville vi gaae over til selve Udviklingen af Begrebet, i hvilken vi fra de abstrakteste og almindeligste Bestemmelser ville skride frem til de konkretere og individuellere, hvorved dets Forskjel fra beslægtede Begreber af sig selv vil give sig; dernæst vil Fremstillingen af den mythiske Form i dens historiske Udviklingsmomenter følge. Begrebet Mythus vil imidlertid vise sig for os som grundet i Religionsbegrebet, som selve den religiøse Aands specifiske Form. Vi begynde derfor med en Bestemmelse af selve Religionsbegrebet, hvorved det dog maa erindres, at denne ikke kan være nogen omfattende og udtømmende, men kun ensidig eller udviklende Religionsbegrebet, forsaavidt det bestemmer sig til denne Form.

---

sig kaldede til at opløste Kjætterskriget. De ville kunne afvise saadan Raahed med Henviisning til deres subjektive Overbeviisning og Fremtiden, som objektivt vil retfærdiggjøre denne. I intet Tilfælde vil man kunne imputere den Enkelte som personlig Skyld, hvad der viser sig som Resultat af Tidsalderens hele videnskabelige Bevægelse.

# Første Deel.

## Begrebet Mythus i dets abstrakte Momenters Dialektik.

### § 1.

Den menneskelige Aands Begreb i dens Enkelthed at være Almindeligt er ikke et umiddelbar Færdigt, men Mediation af sig gjennem forskjellige Momenter. Nærmest fatter Aanden sin Almindelighed i absolut Forskjel mod dens empiriske Enkelthed som et Transcendent. I denne Modsigelse mellem Bevidstheden om det Almindelige og Selvbevidstheden er Aanden den religiose.

Det er væsentlig Begrebets Natur at være Mediation, eller Sætten af sine indre Bestemmelser til selvstændige, fra hinanden forskjellige Momenter, som, da de i denne Forskjellighed ere det Usande og derved have Negationen paa sig, tages tilbage i Begrebets Enhed, som altsaa er Reflexion gjennem disse forskjellige Bestemmelser i sig selv. Hvad Begrebet saaledes er i den logiske Abstraktion, som saadant maa det ogsaa explicere sig i Virkeligheden; denne maa være et tro Afbillede af Begrebets immanente Bevægelse. Dette er den væsentlig; men hvad der i dens logiske Forudsætning er givet i absolut Idealitet frit for al Modstand og Hemmelse, det maa her bryde igjennem den raae, naturlige Magts Modstand, fuldende sig gjennem Endelighedens Modsigelse og Afmagt. Saaledes skeer det, at Begrebsmomenterne, som i hiin logiske Verden umiddelbart vare tagne tilbage i deres Idealitet, her isoleres, fixeres i ind-

byrdes Modsigelse og Modsigelse med Begrebet. Dialektiken er Kampen med disse Skranker. Naar vi derfor fra Begrebets ideelle Forudsætning betragte dets historiske Udvikling gjennem dets enkelte Momenter, da maa vi vel erindre, at denne for os givne Forudsætning ogsaa i sig er tilstede i det enkelte Moment, men at dette for sig, i dets Umiddelbarhed er bestemt i Forskjel fra Begrebet. Den menneskelige Aand paa et eller andet Standpunkt af dens Udvikling er saaledes ikke umiddelbart Begrebets hele Herlighed, ikke fra for af Reflexionen gjennem dens vasentligste Momenter i sig, saaledes at disse ikke skulde være komne til nogen fast Isolation og Forskjel fra hinanden, tvertimod gaaer den virkelige Aand aldeles op i sine Momenter, den er selv dette bestemte Moment, og som saadant i Modsigelse med sit Begreb. Den menneskelige Aand er nu i Modsætning til den dyriske Hendumpen i den umiddelbare substantielle Enhed af det Enkelte og Almindelige væsentligt det at være virkeligt, bevidst Almindeligt, i sit individuelle Selv ikke mindre at vide sig i Forskjel fra det Almindelige end at vide denne Forskjel som ophævet i sin frie Bevægelse. Dette er i fuldendt Form Tænken, den konkrete Enhed af det Almindelige og Individuelle, det medierede Slægtsliv *). Men denne adæqvate Almindelighedens Form har den menneskelige Aand ikke umiddelbart. Det første Skridt til at mediere sig sin Almindelighed, er Negationen af det empiriske Selv, Sætten af dette som det usande; men Negationen er ikke det tomme abstrakte Intet, men den er, som Hegel siger, ogsaa

*) Paa den blotte Selvfølelses Standpunkt er endnu ingen Modsætning mellem det individuelle Liv og Slægtslivet; begge slumre endnu i umiddelbar Enhed; det individuelle Liv er umiddelbart almindeligt; idet Individet tilfredsstiller sine endelige Fornødenheder, fuldbyrder det derved umiddelbart det Almindelige. Men det virkelige sande Almindelige, som har Negationen af det empiriske Selv til sin Forudsætning, kan her ikke komme frem. Derfor have Dyrene ikke engang Religion. Selv Feuerbach yttrer sig skeptisk om Elephanternes formeentlige Religiøstet.

Noget. Idet nu Individet fuldbyrder Negationen paa sit empiriske Selv, saa er dette ikke Andet end Vrangsiden af Affirmationen af det Substantielle, men som et Andet, et det selv Modsat. Bevidsthedens hele Sandhed, det Almindelige falder saaledes udenfor den, som et Transcendent. Men i disse Siders Modsætning er ogsaa deres Sigrefereren til hinanden, deres Enhed sat. Dette Transcendente har kun den Bestemmelse at være Bevidsthedens Sandhed, det er Intet uden netop dette. Den forholder sig saaledes til dette Fremmede som til sig selv. Men den selv er dette Fremmede kun i sig; det fremtræder umiddelbart som et Objectivt, der kun aabenbarer denne i sig værende Enhed ved at sætte sig som den absolute Bestemmelse, hvori Bevidstheden skal opoffre sig, som den absolute Magt, den skal underkaste sig. I et saadant Forhold til sin Sandhed er Bevidstheden den religiøse. Dette er altsaa den første, ufuldkomneste Form, hvori den fatter sin Almindelighed. Dette Standpunkt er da den (logisk) uforsonede Modsigelse mellem det Almindelige og Særegne, det Objektive og Subjektive. Det Almindelige skal her være det reen objektivt Sande i Modsætning til den subjektive Bevidsthed som den usande, men dog er dets eneste Realitet den at være den subjektive Bevidstheds Sandhed, det opnaaer altsaa dog ikke nogen absolut Selvstændighed og Objektivitet. Den subjektive Bevidstheds Bestemthed paa dette Standpunkt er den at være det Tomme, Usande, altsaa det fra det Almindelige absolut Udelukkede, i sig selv Isolerede; men dog er den væsentlig kun denne Sigrefereren til Sandheden, til det Almindelige som et Objektivt, men som denne Sigrefereren er den den sande, har den det Almindelige til sin egen Bestemthed.

Den religiøse Aand kan formedelst denne Modsigelse kun forsaavidt kaldes den absolute, som den er den Form, hvori Sandheden er eller i det mindste kan være for Alle, ikke som om den var den absolute Høide af den menneskelige Selvbevidsthed. Dette er først den Form af Aanden, hvor ikke blot det sande Indhold, de integrerende Momenter, men ogsaa den adæqvate Form er tilstede, hvorved det absolute Indhold først

faaer den absolute Betydning, først virkelig vorder det, som det i sig er for den religiøse Aand.

§ 2.

Idet den i den religiøse Aands Princip satte Antinomie mellem Selvbevidstheden og dens Sandhed som et Transcendent bestemmer sig i en dialektisk Udvikling, faaer denne derved den mythiske Character.

Selvbevidstheden og Sandheden, som i sig ere identiske, ere i Religionen holdte ud fra hinanden, idet den sidste Bestemmelse er sat som transcendent guddommeligt Væsen og derved anviist en Verden modsat den førstes. Idet den religiøse Aand af dette Princip udvikler sine enkelte Bestemmelser, saa bliver denne Udvikling bestemt ved den samme Antinomie, som allerede ligger i Principet, altsaa en Bevægelse uafhængig af Selvbevidstheden og dog i sig identisk med denne. I denne Selvstændighed mod Selvbevidstheden har denne Bevægelse den rene Objektivitets Form, fremtræder som historisk Fakticitet. Men denne Fakticitet har dog ikke Betydning af sædvanlig Historie, empirisk Skeen, men den har kun Betydning for Aanden, som det, der umiddelbart aabenbarer den dens Sandhed. Saaledes bliver den hele objektive Proces dog kun Selvbevidsthedens væsentlige Bestemthed, dens særegne Form er kun den objektive Skikkelse af det Moment i Selvbevidsthedens Udvikling, for hvilket den viser sig. Som saadan Bestemthed af Selvbevidstheden er denne guddommelige Proces i dens objektive Fakticitet umiddelbar logisk Bestemmelse, den er en Form, hvori Selvbevidstheden har lagt sig ud efter sine indre nødvendige Bestemmelser. Den har vistnok i denne Egenskab en urokkelig, fast Objektivitet, men ikke den, som den i sin Transcendents pretenderer at være, dette absolut Hiinsidige for den menneskelige Aand. Erkjendelsen af denne dens sande Objektivitet er just Overvindelsen af dens transcendente Selvstændighed og Tilbageførelsen af den til dens Grund, hvori hiin udvortes Fakticitet nu selv gaaer til Grunde. Denne den religiøse Aands Proces, eller denne absolute Historie, som umiddelbart er logisk Bestemmelse,

kalde vi Mythicisme, mythisk Formbestemthed. Det er denne Form, hvorved Religionen adskiller sig fra Philosophien, som er Aandens immanente Bevægelse i sig, og derfor ogsaa erkjender denne Immanents som i sig tilstedeværende paa det religiøse Standpunkt. Som vi have omtalt, har allerede Hegel fattet Religionens Væsen paa denne Maade. Han henfører dens Standpunkt til Forestillingen, saa at altsaa den hele objektive Bevægelse og dens enkelte Momenter kun har Skinnet af Selvstændighed og Uafhængighed af Selvbevidstheden, men i sig kun er dennes immanente Væsen og dettes indre nødvendige Bestemmelser. Denne Betragtning har Hegel gjennemført i Religionsphilosophien og i Phænomenologien, og ogsaa gjort den gjeldende i hans „Geschichte der Philosophie" *). Med

*) Vi anføre til Exempel kun enkelte Steder. Religionsphil. 2. p. 191: „Theologien har sædvanlig den Mening, at det er at gjøre derom at erkjende Gud som den kun objektive, der aldeles bliver i Adskillelse fra den subjektive Bevidsthed, er saadan en udvortes Gjenstand, som Solen, Himlen er Gjenstand for Bevidstheden, hvor Gjenstanden har den blivende Bestemmelse at være et Andet end Bevidstheden; i Modsætning hertil kan man angive den absolute Religions Begreb saaledes, at det, om hvilket det er at gjøre, ikke er dette Ydre, men Religionen selv ɔ: Enheden af denne Forestiling, som vi kalde Gud, med Subjektet." Heri synes imidlertid at ligge den Vildfarelse, at Religionen selv skulde kunne bringe det til denne Immanents. Tydeligere udtaler Hegel sig i Phænomenologien om den absolute Religion selv: Indem es (das Bewußtsein) so im Denken selbst sich vorstellend verhält, ist ihm das Wesen zwar offenbar, aber die Momente desselben treten ihm um dieser synthetischen Vorstellung willen Theils selbst aus einander, so daß sie nicht durch ihren eignen Begriff sich auf einander beziehen, Theils tritt es vor diesem seinen reinen Gegenstand zurück, bezieht sich nur äußerlich auf ihn; er ist ihm von einem Fremden geoffenbart, und in diesem Gedanken des Geistes erkennt es nicht sich selbst, nicht die Natur des reinen Selbstbewußtseyns. Insofern über die Form des Vorstellens und jener Verhältnisse, die aus dem Natürlichen hergenommen sind, und damit besonders auch darüber hinausgegangen werden muß,

større Bestemthed og i Analogie med Sprogbrugen kalde vi Religionens faktiske Form mythisk. I den her fremstillede Udvikling er da den alleralmindeligste Bestemmelse af Mythens Begreb given, som den i det religiøse Standpunkt begrundede Antinomie mellem Selvbevidsthedens logiske Selvbestemmelse og dens transcendent forestillede Væsens faktiske, historiske Proces. Allerede Weiße *) har udtalt, at Mythicismen er en nødvendig Skikkelse af den religiøse Aand, hvad han imidlertid forsigtig har undladt nøiere at eftervise, da Intet paa en mere direkte Maade kunde gaae ud paa at rette den af ham og Consorter hyldede „positive theistiske (!) Philosophie" til Grunde end netop en saadan religionsphilosophisk Erkjendelse.

Det vil af det her Fremstillede være fuldkommen klart, hvad Værd der kan tilskrives Baurs Paastand, at Christendommen er en reen idealistisk Religion, der som saadan udelukker Mythen fra sig. Ved en saadan Idealisme vilde Religionens Begreb aldeles være ophævet, som just bestaaer deri, at Ideen viser sig i sandselig endelig Bestemthed, altsaa deri, at den ikke er reen Idealisme, hvilket alene kan siges om Philosophien, hvori Religionen er gaaet over, saasnart den har aflagt sin mythiske Form. Det vil ligeledes være klart, hvad det har at betyde, naar supranaturalistiske Theologer

---

die Momente der Bewegung, die der Geist ist, für isolirte, nicht wankende Substanzen oder Subjekte statt für übergehende Momente zu nehmen, ist dieß Hinausgehen für ein Drängen des Begriffes anzusehen. P. 576: Es (das Wesen) ist also gegenständlich; und indem die Vorstellung die so eben ausgesprochene Nothwendigkeit des Begriffes als ein Geschehen auffaßt und ausspricht ꝛc. — P. 516. Dieses Selbstbewußtseyn (i Religionen) hat als Bewußtseyn sich zum Gegenstande; der erst sich unmittelbar wissende Geist ist also Geist in der Form der Unmittelbarkeit und die Bestimmtheit der Gestalt, worin er sich erscheint, ist die des Seyns.

*) Saa ofte vi nævne Hr. Dr. Weiße uden at henvise til et bestemt Skrift, sigtes dermed til hans ovenfor citerede Afhandling i Fichtes Tidsskrift.

kalde Christendommen eller de bibelske Religioner historiske i Modsætning til de hedenske, som mythiske. Er en Religion reen historisk, da ophører den derved at være Religion, den bliver Historie; det er just det Eiendommelige ved det historiske Element i Religionen, at det ikke har Betydning i sig som Historie, men i et Andet som dets Princip, nemlig i den menneskelige Selvbevidsthed, hvis Bestemthed denne faktiske Form er. Denne hele historiske Succession har den Betydning kun at være for Aanden, og videnskabelig erkjendes den kun ved at fattes som logisk Proces, ved at opløses i Selvbevidsthedens Bevægelse, eller derved, at de enkelte Fakta afklædes deres Fakticitet og genetisk udvikles som Momenter i Selvbevidsthedens dialektiske Proces. Dette er med Hensyn til den evangeliske Historie fortræffeligt udført af Br. Bauer. Han har ikke blot ved den skarpeste Kritik af de enkelte Beretninger viist, at de ikke kunne holde Stand for det historiske Blik, men har ogsaa efterviist deres Genesis i den christelige Selvbevidsthed. Theologerne ere da her berøvede ethvert, endog det svageste udvortes Støttepunkt, som Strauß endnu havde ladet dem beholde, hvortil de i deres Fortvivlelse kunde klamre sig fast. De ere alene henviiste til Tanken — et dem aldeles fremmed Gebeet.

§ 3.

Denne Bestemmelse i den religiøse Aand, at dens Proces ikke fremtræder som en immanent logisk, men som objektiv Fakticitet, indeholder ikke blot dette Almindelige om dens Bevægelses abstrakt-historiske Formbestemthed, men ogsaa dens Bestemthed ved den virkelige Historie, i hvis fremragende Gestalter, epochegjørende Begivenheder den lader sit absolute Indhold komme til Udtryk, saa at, ligesom dette Indhold kommer til Bestemmelse i dem, disse paa deres Side blive almindeliggjorte i det, blive forklarede fra blot empiriske til ideelle Figurer. Den religiøse Aands abstrakt-almindelige Indhold, som lægger sig ind i disse Gestalter, ophæver derved deres historiske Realitet, og for-

vandler dem til mythiske, hvorimod Indholdets konkretere Bestemthed, eller Aandens Partikularisation fra almindelig Menneskeaand i denne Abstraktion, hvad den er som religiøs, til Nationalaand vel har en rigere Betydning, en substantiellere Dybde, end at den i sin Totalitet skulde komme til konkret Bestemthed i en individuel Person og dennes Virken, men dog ved i denne sin Almindelighed at lægge sig ind i en saadan endelig Skikkelse, empirisk Begivenhed ikke aldeles opløser de i Endeligheden som saadan givne Bestemmelser, eller udriver den fra den historiske Stilling over i en transcendent Sphære, hvilket kommer af den her allerede udviklede Indholdets Konkretion og Immanents i Virkeligheden. Som den religiøse Aands Gestalter og disses Virken ere Myther, saa tilhøre Nationalaandens Heroer og deres klassiske Udtryk Sagnet, som staaer i et nærmere Forhold til den virkelige Historie end Mythen.

I den foregaaende § er det udviklet, hvorledes den i Religionsprincipet grundede Antinomie mellem Gud og Selvbevidstheden medførte, at den religiøse Aand ikke kunde bevæge sig i de for Aanden adæqvate Former, de logiske Bestemmelser, men kun i Transcendents over sig som i objektive Fakta. Denne Bevægelse er altsaa efter sin Form Historie, men ved Historiens abstrakte Form bliver det ikke, saa at denne absolute Historie skulde være en fra den virkelige, verdslige Historie aldeles fjernet, den i ingen Henseende berørende, eller saa at den religiøse Bevidsthed af sig maatte explicere en ganske ny Historie, en hellig Historie modsat den profane. Saaledes kunde det synes, naar man betragtede Sagen ganske abstrakt; idet nemlig den religiøse Aand er den sig selv fremmedblevne Menneskeaand, dens ud den kastede Begreb, saa synes al Sandhed at maatte ligge paa denne objektive Side, paa den virkelig menneskelige, historiske kun Intethed, det blot Negative af det hiinsidesværende absolute Indhold; denne Historie maatte ingen Interesse have for den religiøse Aand. Men denne Principets frygtelige Ab-

straktion gjennemfører sig ikke, men ophæves allerede, idet den bliver til faktisk Proces, idet det Absolutes Bevægelse er, om ikke en Bevægelse i, dog for Mennesket og altsaa træder ind i den almindelige Følge af Begivenheder og indtager sin Plads i denne Historie. Men dette er endnu et ganske formelt Forhold til den virkelige Historie, hvorved den religiøse Aand ikke bliver staaende, den skaber ikke sine Gestalter og sætter dem ind i Verden og dens Bevægelser, men den optager i sig bestemte Stikkelser af den virkelige Historie, som den gjør til det Absolutes Organer*). Men den religiøse Bevidstheds Begreb er dog, at den anseer sig og den hele umiddelbart den omgivende Verden som det Usande, som Nullitet, Sandheden, Ideen som det Transcendente; naar den derfor desuagtet lader Ideens abstrakte Hiinsidighed træde ind i den dennesidige Historie, gjør dens virkelige Gestalter til Ideens Bærere, da maa de ikke længere befinde sig i umiddelbar Nærhed, hvorved der ikke kan bortsees fra deres Endelighed og Ensartethed med den hele dem omgivende Verden, men de maa være rykkede hen i en vis Fjernhed, hvor de ikke længere ere Gjenstand for umiddelbar Betragtning, hvorved det bliver muligt, at deres, om jeg saa tør sige, relative, qvantitative (i Tidsafstanden begrundede) Hiinsidighed for den religiøse Bevidsthed, der i dem anskuer det Guddommeliges Aabenbaring, kan slaae om til en absolut eller qvalitativ ɔ: en saadan, ifølge hvilken de tilhøre en høiere Verden. Antallet af de Aar, som maae forløbe, inden slige historiske Skikkelser kunne blive forklarede i den religiøse Bevidstheds Idealitet, maa naturligviis for-

*) Selv naar den hensætter sine Skikkelser i Fremtiden og altsaa bliver prophetisk (Weißes evang. Geschichte 1. p. 158), skaber den ikke absolut ud af sin egen Abstraktion. Disse fremtidige Skikkelser ere nemlig kun den bestemte Udvikling af det, som i sig allerede er givet i de forgangne. I den prophetiske Mythus vende Fortidens Skikkelser tilbage i Fremtiden, hvor den raae, profane Endelighed ikke længere skal have Kraft til at modstaae deres Magt, hvor det, som før kun var givet ideelt, nemlig i den heroiske Individualitets Bevidsthed, som dennes Charakter, skal blive almindelig, empirisk Virkelighed.

blive ubestemt, det kommer kun an paa, at vedkommende Individ er bortrykket fra den umiddelbare Betragtning. Men det forstaaer sig, at denne Fjernhed, den blotte Tidsafstand kun giver den abstrakte Mulighed til en saadan religiøs Betragtning, ikke med Nødvendighed hidfører dens Virkelighed; dertil er det tvertimod nødvendigt, at den senere for den religiøse Betragtning indtrædende qvalitative, absolute Forskjel af slige Skikkelser fra Historiens sædvanlige Phænomener, allerede for den umiddelbart betragtende, sædvanlige forstandige Bevidsthed maa have været tilstede som qvantitativ, relativ, eller med andre Ord, at den Person, som for den religiøse Bevidsthed er det Absolutes Organ, eller dette selv, allerede i dens historiske Virkelighed har givet sig tilkjende som overordentlig, ualmindelig; formedelst denne Overordentlighed, dette ualmindelige Indtryk, som saadanne Personer have gjort paa deres nærmeste Omgivelse, deres Samtidige, blive de for den religiøse Betragtning Guds Udsendte, deres Handlinger Aabenbarelser af en himmelsk Verdens Kræfter. Men disse Gestalter ere derved blevne rykkede ud af deres sande, historiske Stilling, deres reelle Tilværelse, deres Virksomhed bliver modificeret, omdannet, udsmykket efter det absolute Princip, som skal aabenbare sig i dem; de blive mythiske Skikkelser, og, idet de i deres endelige empiriske Existents have selve det Absolute i denne rene abstrakte, i og for sig værende Almindelighed til deres Bestemthed, faa er allerede derved Negationen af denne Endelighed, Bestemthed sat, hvad der ogsaa er Tilfældet med deres Virksomhed, som i dens sandselige, endelige Form umiddelbar er uendelig, guddommelig. Denne Modsigelse er Underet, hvorom i anden Deel af Undersøgelsen nærmere skal blive talt; det tilhører udelukkende den religiøse Forestilling og er noget i sig Utænkeligt, denne Utanke, at det abstrakt Almindelige optræder som færdig Afsluttethed i en Person, Begivenhed o. desl., altsaa til samme Tid skal være to hinanden modsigende Ting. Det vil nu være paa sin Plads med et Par Ord at omtale Forskjellen mellem den religiøse og philosophiske Betragtning af Verdenshistorien. Idet den religiøse Aand gjennem Mythen har sat et absolut Indhold

i Historien nærmer den sig vistnok til den philosophiske Betragtning *); idet nemlig det Absolute nu er indtraadt i Historien, er den ikke længere et tomt, indholdsløst Spil af Tilfældigheder; men Forskjellen fra den philosophiske Betragtning ligger deri, at den religiøse Aand kun har det Almindelige, Absolute i dets rene Abstraktion, i dets tomme Identitet med sig selv, ikke som Eenhed af forskjellige Bestemmelser; den lader da det Absolute i denne dets Abstrakthed umiddelbart optræde i Historien, som enkelt bestemt Skikkelse og dennes Bevægelse, som disse Handlinger, Begivenheder, der da i denne deres Isolation blive Sandheden af den hele Historie, medens det philosophiske Begreb ikke har det Almindelige som færdigt i denne dets Abstraktion, men kun gjennem Særegenhedens mangfoldige Momenter bestemt til Totalitet i sig; det er kun i disse som den levende Eenhed, det fra sig selv sig Adskillende og sig fra denne Forskjel til Eenhed med sig selv Tilbagetagende — denne Bevægelse, og kan derfor aldrig fremtræde som plump, færdig Umiddelbarhed som dette, som her. **) Denne det Absolutes levende Natur, ifølge hvilken det kun er som Eenheden af forskjellige Bestemmelser og aldrig kan gaae op i et Enkelt, Bestemt, hvorved det fra den levende Bevægelse vilde blive til noget Fixt og Afsluttet, have de Strauß bekjæmpede Christologer,

---

*) Cfr. Weiße evang. Geschichte I. p. 155.

*) Herefter er ogsaa Begrebet om Guds Personlighed at bestemme, om det ellers er raadeligt at bruge et Udtryk, der saa let leder til den skjæve Forestilling om Gud som færdig, i sig indeslutte Individualitet, der derfor nødvendig maa træde i et abstrakt udvortes Forhold til det Konkretes Verden, istedetfor at være det den immanente og derved overgribende Almindelige. Gud er ikke det Almindelige i denne eller hiin positive Bestemthed, men det absolute, i og for sig Almindelige, det sig gjennem alle Forskjelligheder og partikulære Momenter i Eenhed med sig bevarende, sig med sig selv medierende, i sig reflekterede Substantielle. Forestillingen om Gud er saaledes vistnok den rigeste, men fra en anden Side betragtet ogsaa den allerindholdsloseste.

som DHrr. Göschel og Dorner, ikke indseet; det vilde da aldrig have faldet dem ind at paastaae det Absolutes Realitet som empirisk Person — nemlig som Christus, en Anskuelse, som tilhører Religionen og ikke Philosophien. Idet altsaa den religiøse Aand vel lægger det Absolute ind i Verdenshistorien, men ikke som dens immanente Princip, der bestemmer sig gjennem dens hele Udvikling, men som noget Abstrakt og derved Transcendent, saa bliver dens Forhold til Verden dog kun et negativt; dens abstrakt transcendente Indhold kan kun træde ind i Verden ved at forrykke dens bestemte Skikkelser, gjøre dem til noget Andet end det de ere, ved at berøve dem deres phænomenale Tilværelse og gjøre en supranaturalistisk Skikkelse og Proces af dem, medens den hele øvrige Verden forbliver i dens Syndighed og Aandløshed; det Absolute kommer ind i Verdenshistorien paa den sande Virkeligheds Bekostning. Philosophien er ikke supranaturalistisk; den lader de historiske Gestalter være det, de nu engang ere, disse eller hine bestemte; men skjøndt den ikke opløser deres phænomenale Væren, bliver den dog ikke staaende ved den, men fatter den som det Almindeliges Bestemthed, dettes Konkretion; og dette Almindelige er atter selv noget bestemt, ikke det vage og abstrakte Phantom, som mangler det virkelige Indhold. Herved udvikler sig et forskjelligt Begreb om Personen som det Substantielles Virkelighed fra det paa det religiøse Standpunkt sig findende. Medens hist Personens Indhold var det Absolute, Uendelige selv i denne dets Abstraktion, og dette personlige Væsen saaledes var et ophævet, eller rettere var denne Modsigelse mellem to slethen inkommensurable Sider, og manglede den virkelige Subjektivitet, saa er her det Almindelige opfattet som et Konkret, Bestemt og kan som saadant partikularisere sig til den yderste Spidse som Subjektivitet, ganske gaae op i et enkelt Individ som dettes Eiendommelighed; derved vindes den sande Eenhed af det Substantielle og Subjektive, det konkrete Begreb af Personen. Det er upassende med Strauß at tale om Ideens Udgydelse i større eller mindre Fylde, hvilket involverer den urigtige Forestilling om den, som om der kunde tages Stykker fra den eller som

om den var et Kar ligegyldigt mod sit Indhold, men det kommer an paa dens Bestemmelse, Partikularisation. Stranß burde derfor istedetfor at sige, at det strider mod Ideens Natur at udgyde sin hele Fylde i et enkelt Exemplar, udtrykke sig saaledes, at Ideen i denne rene abstrakte Almindelighed ikke kan bestemmes til Subjektivitet, Personlighed, hvad der indeholder en Modsigelse, men kun i dens Konkretion eller nærmere Bestemmelse.

Vi have saaledes seet, at den religiøse Aand vel ikke ganske kunde abstrahere fra den virkelige Verdenshistorie og skabe sig en Historie fuldkommen uafhængig af denne, men dog blev det Forhold, hvori den satte sig til Verden, et abstrakt, idet den lod overjordiske Magter træde ind i den og først derved gav den Sandhed, som den i sig selv manglede; den lod Skikkelser optræde som vel havde existeret og virket i den virkelige Verden, men dog i deres historiske Realitet vare noget ganske Andet, end det, som den religiøse Aand skuede i dem, som forherligede dem paa Verdens Bekostning. Denne religiøse Historie blev Mythe, disse Skikkelser mythiske; deres Indhold var ikke noget konkret Menneskeligt, men Religionens abstrakte, transcendente Almindelighed, deres historiske Realitet i denne Form altsaa en Modsigelse, et Under. Et nærmere og inderligere Forhold til Historien saae vi, naar Aanden fra den religiøse har partikulariseret sig til Nationalaandens konkretere Bestemthed, og derved det abstrakt- almindelige, transcendente Indhold er blevet til et individuellere, bestemtere. Vel er dette Indhold endnu et abstrakt, der til sin Virkelighed behøver en heel Række Mediationsmomenter, gjennem de simultant og successivt existerende Individuer, som udgjøre den; det er derfor ogsaa uhistorisk, naar den patriotiske Bevidsthed i dens Resignation og Selvafyttrelse lægger Nationalaandens hele substantielle Indhold i disse Gestalter, eller i enkelte Begivenheder, Fakta, som den konkret udtrykkende; men da Indholdet her er et begrændset, et ved Naturligheden bestemt, saa er det ikke længere den absolute Modsigelse, som finder Sted i den abstrakt religiøse Aand, hvis Gestalters historiske Realitet nedtrykkes af den

uhyre Vægt, som paabyrdes dem, eller om man hellere vil, hvis Gestalters oprindelige konkrete Gediegenhed her nivelleres i en vag Almindeligheds tomme Regioner; men om end den historiske Faktieitet, hvori den lader sine Skikkelsers Individualitet udpræge sig, er fingeret, saa bevarer den dog endnu selv i denne Form en væsentlig Realitet og Sandhed og opløser sig ikke i en nebulos Transcendents, eller bliver til Under, thi den har et naturligt Princip (Folkeeiendommeligheden), som kun her forekommer potentseret til ideal Klarhed. Forskjellen fra den virkelige Historie bliver da kun en qvantitativ, dens væsentlige Charakter bliver tilbage, saameget mere som disse heroiske Individualiteter virkelig stode i en inderligere Eenhed med det Substantielle, hvis fuldstændige Afrundelse i Nationalaanden har gjort dem til plastiske Figurer. Denne Nationalaandens Produktivitet bliver en sagndannende; Heroerne og deres Virksomhed, Handlinger — Sagn; den historiske Realitet er her ikke opløst, men forklaret, de enkelte Træk om end aldeles fingerede ere væsentlig kun deri forskjellige fra det sædvanlig Historiske, at de mere umiddelbart afspeile det til Grund liggende Ideelle.

I denne Bestemmelse af Sagnets Begreb og dets Forhold til Mythen besinder jeg mig saaledes i Opposition til George, som i hans i Indledningen anførte Værk sætter det Eiendommelige ved Sagnet deri, at det skal være en oprindelig faktisk Begivenhed, der formedelst mangelfuld Opfattelse eller Fremstilling omsider er bleven underlagt en ganske anden Idee, end den som oprindeligt laae i den som dette bestemte Factum (cf. p. 10. p. 32 fg.). Hvad der derfor nærmere skal charakterisere Sagnet i dets Form, er dets Mangelfuldhed i Udførelsen af de enkelte Træk (p. 37), og det abstrakte udvortes Forhold af Ideen til det Refererede, saa at man ligefrem kan udtage Ideen som Forfatterens Reflexion over Begivenheden (p. 44 fg.). Som Ideen i Sagnet er det Sekundære, Afledede, saa er den i Mythen det Primære, Skabende. Det maa nu vistnok efter den af os givne Udvikling indrømmes, at Phænomenet, den bestemte Person, Begivenhed osv. i Sagnet har beholdt en Selvstændighed, som det ikke har i Mythen; men

derfor ere vi ikke berettigede til at begrunde dem i hinanden udelukkende Principer, som George har gjort; ogsaa i Mythen kan, som vi have seet, Formen (die Erscheinung) være taget fra den virkelige Historie; i Sagnet er vel det Phænomenale bevaret i en renere med den sædvanlige Historie mere overensstemmende Form, fordi her ikke er den absolute Modsigelse mellem et abstrakt almindeligt Indhold og en endelig Skikkelse, men kun den qvantitative Forskjel mellem den sædvanlige Histories partikulære bestemte Indhold og dets eget universellere, som dog altid maa kunne gaae op i en bestemt Skikkelse uden at opløse den, men uagtet denne Nærhed ved Historien, kan dog, hvad den virkelige Fakticitet angaaer, Sagnet staae ganske paa samme Trin som Mythen, idet den fortalte Tildragelse kan være reen fingeret, udviklet af Ideen, som er dens Princip ligesaavel som Mythens. Hvad nu Mangelfuldheden angaaer, som skal charakterisere Sagnet i Modsætning til Mythens Rigdom paa individuelle Træk, da anfører George som Bevis herpaa af den israelitiske Historie Dommernes Periode sammenholdt med den patriarchalske Tidsalder, hvis mythiske Fremstilling er langt rigere og anskueligere end den sagnagtige Fremstilling af Dommernes Historie. Hvad Faktum angaaer, da er Georges Bemærkning fuldkommen rigtig, men Løsningen ligger ganske andetsteds, end hvor han søger den. Patriarcherne nemlig ere det jødiske Folks substantielle personlige Gestalter og i denne deres Universalitet have de for Nationalbevidstheden en Interesse, som giver endog deres reen private, huuslige Liv Betydning, og foranlediger dettes Udsmykning med rigelige Træk af Phantasien, medens i Dommerne denne substantielle Gedigenhed er gaaet ud af sig i dens enkelte Momenter, hvilke derfor ikke have den absolute Interesse for Bevidstheden som det patriarchalske Liv, og derfor heller ikke ere udsmykkede med saa individuelle Træk, som forresten ingenlunde mangle aldeles. Men naar atter Nationalideen har taget sig tilbage fra disse partikulære Momenter til Eenhed med sig i en bestemt Person, da faaer denne ganske den samme eller vel endog en større Interesse end hine ældste substantielle Skikkelser, Patriarcherne, og dens Liv

udsmykkes i den samme Mangfoldighed af Træk ud fra den til Grund liggende Idee, som disses. Det er saaledes Tilfældet med David, hvis Liv findes skildret i en Mængde af en rig Phantasie skabte Træk, hvilket paa Georges Standpunkt umulig kan tilfredsstillende forklares, da vi netop efter ham her maae befinde os paa Sagnets eller Armodens Gebeet, ikke i den fuldkommen historiske eller mythiske Tidsalders Rigdom paa Begivenheder.

Hvad den anden Georgeske Observation angaaer, at Ideen i Sagnet ikke staaer i et immanent Forhold til Formen, men er en den vilkaarligt underlagt, og at den derfor svæver ganske udvortes som Fremstillerens Reflexion over Fortællingen, da er det Sidste faktisk rigtigt, naar vi see hen til Dommernes Bog, men Grunden hertil ligger ikke i et vilkaarligt Forhold af Ideen til det Berettede, men Sagen er denne: idet Ideen ikke længere er umiddelbar virkelig i en enkelt Person, (som i Patriarcherne), men deels er gaaet ud af sig i dens enkelte Momenter, deels har med sin Modsætning at kjæmpe, saa følger deraf, at den med Bestemthed maa svæve for Beskriverens Bevidsthed over de enkelte Fakta og Personer, som omtales. — Iøvrigt skal jeg i anden Deel af denne Undersøgelse udvikle, hvorledes Mythe og Sagn falde sammen paa det jødiske Standpunkt.

Altsaa til Sagn hører saavelsom til Mythe Ideen som Princip for den fremstillede Begivenhed Ideen som det Skabende, Produktive; det blot Chronikartige, reen Empiriske opfattet under en vilkaarlig Forudsætning gjør intet Sagn. Den hele Dialektik mellem Mythe og Sagn er den mellem det abstrakte og mere konkrete, bestemte Begreb, altsaa en ganske anden end den af George udviklede. Efter ham skal Sagnet kunne gaae over i Mythen derved, at det opfattet under en falsk Idee af denne faaer nye Træk ved sig, som ikke tilhørte det fra Begyndelsen, Mythen skal kunne blive til Sagn, idet den engang udviklet bliver Gjenstand for Overleveringen; men at Mythen bliver overleveret kan dog ikke forandre dens Væsen, da den altid er Udtrykket for Ideen, og Interessen ikke tilhører Formen i og for sig, men kun i dens Identitet med det

Ideelle, ligesom Sagnet heller ikke væsentlig kan blive altereret paa den af George antydede Maade, da Tendentsen her altid er rettet paa den udvortes Form paa Rekonstruktionen af den oprindelige Stiftelse, om ogsaa dette skulde skee ved vilkaarlig Fiktion. Naar de ere begrundede i absolut modsatte Principer, kunne de ikke ved nogen Dialektik slaae om til hinanden; den hele Georgeske Dialektik er kun Spilfægterie; kun ved at see disse Begreber grundede i Ideen som dennes forskjellige Bestemmelser, bliver Dialektiken mellem dem mulig, som vi alt have udviklet.

Endnu staaer tilbage Bestemmelsen af et Par Begreber af mere underordnet Natur, som knytte sig enten til det ene eller det andet af de her udviklede Hovedbegreber.

I nærmest Forhold til Mythen staaer Legenden. Den staaer i et endnu abstraktere Forhold til Historien og dens Skikkelser end Mythen. Medens nemlig i denne Historiens betydningsfuldeste Skikkelser ere opløftede i en abstrakt almindelig Sphære og den dem paadigtede Virksomhed altid har en universel Betydning, saa vælger Legenden i sig ubetydende eller reen fingerede Personer, som kun den religiøse Bevidstheds Bizarrerie giver nogen Betydning, medens deres virkelige, eller det dem tillagte Indhold i og for sig betragtet eller med Hensyn til dets Indflydelse er = 0, eller hvis den vælger en virkelig historisk betydende Personlighed, saa forherliger den den ved at tilskrive den intetsigende, kun ved det abstrakt religiøse Princips Sigmanifesteren mærkelige Handlinger; den verdenshistoriske Personlighed er her opfattet med religiøse Kammertjenerøine, som slet ikke kunne see det virkelig Store og Betydende i den, men kun det Uvæsentlige, Betydningslose. Ved disse Personers, disse Begivenheders totale Indholdsløshed og Betydningsløshed er Umuligheden given af, at de skulde kunne udøve en almindelig Indflydelse; det Absolute er her blot Prunk; Personerne og Handlingerne er pompeuse, renommistiske. Da saaledes al substantiel Betydning her er forsvunden, er Miraklet ret paa sin Plads, det har her sit frieste ubundneste Spillerum, i hvilken Abstraktion og Indskrænkethed til sig selv det imidlertid bliver latterligt,

cfr. Mariecapellet i Loretto *). — Legendeheroernes Virksomhed kan nu vistnok fremstilles som udovende en gavnlig Indflydelse, men denne er altid noget Underordnet; Tendentsen er Renommagen Legenden er saaledes et Produkt af den religiøse Bevidsthed i dens yderste Abstraktion og Koncentration i sig selv med Tilsidesættelse af den hele øvrige Virkelighed — dens Parodie paa sig selv. Feuerbach ynder meget at anføre Legender, latterlige Mirakler o. s. v. men dette træffer ikke den bibelske Christendom, som ikke er den religiøse Bevidsthed i denne Abstraktion. George kan ikke see nogen Forskjel mellem Legende og Mythe! han siger man kunde gjerne kalde Legender fromme Mythe; maaskee, for saavidt som man ved Tillægsordet „from" skulde tænke paa den mythedannende Bevidstheds Coquetterie med sig selv i dens Blottethed for alt konkret Indhold, i dens Ideeløshed. Legenden er ideelos.

Med Sagnet staaer Eventyret i nærmest Forbindelse; dette har abstraheret fra de betydende Personer og lægger sig ikke ud i indflydelsesrige Begivenheder; det er nemlig ikke Folkecharakterens hele Gediegenhed, det vil bringe for Dagen, men det er kun enkelte i Folkelivet sig findende endnu ikke til forstandig Erkjendelse bragte Anskuelser, som give sig umiddelbart Udtryk i den fortællende Form; thi kun i denne Realitet opfatter Folket Ideen. Det er derfor en naturlig Følge, da Ideen her er en aldeles partikulær f. Ex. en eller anden moralsk Egenskab), at denne Fremstilling bevæger sig indenfor det sædvanlige Livs Grændser, som just er det Forum, hvor det Almindelige i disse partikulæreste Bestemmelser omtumler sig. Det kan derfor, som George p. 107 rigtig bemærker, af den indskrænkede Opfattelse tages som historisk Sandhed, og vi føie til, det skal

*) Hegels Æsthetik. 2 p. 163: Nach dieser Seite hin (hvad nemlig Underne angaaer) gehen die Legenden häufig ohne Noth in das Abstruse, Abgeschmackte, Sinnlose und Lächerliche über, indem Geist und Gemüth gerade von dem soll zum Glauben der Gegenwart und Wirksamkeit Gottes bewegt werden, was an und für sich das Vernunftlose, Falsche und Ungöttliche ist.

det ogsaa; thi det er kun for denne Opfattelse, for hvilken Ideen kun har Betydning, naar den viser sig i det sædvanlige Livs umiddelbare Nærhed. — Rigtig bemærker Baur, at Eventyret mangler Mythens høie Idee, men den Forskjel, som han sætter mellem det og Sagnet, ifølge hvilken det skulde være reent fingeret, medens Sagnet støtter sig til et historisk Grundlag, er allerede ved det Foregaaende beviist som urigtig. — I Eventyret er der endnu, uagtet Fortællingen bevæger sig indenfor det sædvanlige Livs Grændser, en Interesse ved Ideen; her er noget Substantielt; saasnart dette svinder og Interessen kun fængsles ved Situationens Særegenhed, kun Nysgjerrigheden pirres, kun dette reent Subjektive er blevet tilbage, da have vi Modstykket til Legenden, Anekdoten nemlig, dette konstante Underholdningsmiddel for fade Aander.

## § 4.

Da den mythedannende Virksomhed er en den religiøse Aand immanent, saa afhænger dens respektive Energie eller Slaphed af den religiøse Aands Intensitet eller Opløsning. Naar derfor til en vis Tid Mytheproduktionen er ophørt, da indeholder dette kun Vidnesbyrd om, at Religionen har tabt sin Kraft over den menneskelige Aand, eller at denne er bleven immanent i sig, og kan ingenlunde anføres som Beviis for, at Mythen skulde være noget Religionens Væsen Uvedkommende.

Det er en sædvanlig men aldeles forkeert Forestilling, at et Begreb, Princip skulde være noget fra dets Sig-Yttren og dets enkelte Momenter absolut Forskjelligt, af dets Bestemmelser Uafhængigt, i rolig Identitet med sig og selvstændigt udenfor disse Existerende, medens det i Virkeligheden ikke er Andet end disse Bestemmelser ikke som selvstændige, indifferente mod hinanden, men som overgaaende i hinanden, deres levende Dialektik; det selv er kun denne Virksomhed, denne Bevægelse; er den ophørt, da er Begrebet forsvundet. Det her Sagte kan anvendes paa den mythedannende Virksomhed og dennes Momenter, de en-

kelte Mytber, hvis Princip ligger i selve Begrebet af den religiøse Aand, som nødvendig maa explicere sig paa denne Maade; denne Virksomhed, disse Momenter ere dens Virkelighed; den religiøse Aand er den mythedannende Virksomhed, er de enkelte Mytber, som de i hinanden overgaaende, de i den hele Proces opgaaende, ikke i deres fixe Isoleerthed forstenede. Denne Virksomheds Energie, de enkelte Momenters Mangfoldighed eller endnu mere deres skarpt udprægede Eiendommelighed i Modsætning til de det sædvanlige Liv tilhørende Phænomener, er da ikke andet end den religiøse Aands egen klassiske Udvikling, dens absolute Intensitet. Den afslutter sig ikke her til en enkelt Side af det menneskelige Liv (s. Ex. Erkjendelsen), men tager dets hele Mangfoldighed i Beslag for sig, over hvilken den da atter udbreder sin Glauds, den vender den hele Opmærksomhed hen paa sig og sine Produktioner. Det var saaledes Tilfældet i Kirken ved dens Stiftelses Tid, saavelsom i Middelalderen som har drevet den religiøse Bevidstheds Abstraktion paa Spidsen. Med Rette har Feuerbach øst sin Fremstilling af Religionen af denne klassiske Kilde, hvad imidlertid Hr. Dr. Julius Müller i Halle har taget den ugudelige Mand meget ilde op. Men hvorledes man end nu vil dømme om Middelalderens Religion, saa staaer dog Saameget fast, at Religionen dengang havde en Magt over Livet, som aldeles fragaaer den i vore Dage, og at man altsaa der maa være nærmere ved at finde dens sande Væsen end i den Form, hvori den nutildags optræder.

Er nu den religiøse Aand ikke at adskille fra dens mythedannende Virksomhed, saa bliver dennes Ophør et Vidnesbyrd om dens Afmagt, dens fremskridende Oplosning. Det gjør os ondt, det er med en smertelig Følelse, men det hjælper ikke, vi maa tilstaae det: i vor Tid skee ingen Undere; hvilket Tordenord for Religionen; thi hvad Andet vil dette sige end at den religiøse Aand ikke længere kan skabe sig Undere, eller at den har tabt sit abstrakt almindelige transcendente Princip, hvis Forhold til Endeligheden er Underet, at den er bleven sit sande Væsen utro! og denne frygtelige Sætning hører man fromme Læber udtale med formastelig Anmasselse. Denne sørgelige Til-

staaelse vidner om den religiøse Bevidstheds Svaghed, om, at den er ifærd med at opløse sig i Statens praktiske og Videnskabens theoretiske Vantro*). Vel søger den religiøse Aand at bevare sit speeisisk transcendente Præg ved Tilegnelsen af den allerede udviklede hellige Historie, eller, som vi kalde den, Myther. Men om en saadan til den blotte Receptivitet eller Passivitet indskrænket Virksomhed vil man i ethvert andet Gebeet indrømme, at den indeholder det evidenteste Vidnesbyrd om den hidhørende Retnings Forfald og Opløsning; at f. Ex. Philosophien har tabt al Betydning, naar den er bleven til et reen historisk Studium uden selvstændig Produktivitet, det vil Enhver indrømme; om Poesien gjælder det Samme.

For Religionens Vedkommende er man imidlertid ikke saa tilbøielig til at anerkjende denne Sætnings Sandhed, hvilket har sin Grund deri, at Religionen som det skethen Almindelige gjennem Aarhundreder var den Magt, hvori alle Interesser gik op, var denne Magt ikke blot for Enkelte, men for Alle; Religionen, siger Hegel, er den Form, hvori Sandheden er for Alle; (ɔ: kan være; thi nu er den det ikke længere for Alle). Man forfærdedes derfor for den Tanke, at den kunde opløse sig, medens man dog praktisk foragtede den; vor Tid har utallige praktiske Atheister. Religionen har nu tabt sin tidligere Magt over Livet, hvad selv Theologer (f. Ex. Rothe) have erkjendt. Saasnart det Almindelige viser sig som sig i enkelte Momenter til Forskjel fra sig Bestemmen og denne Forskjel atter i Enhed med sig Ophæven, som levende Bevægelse, hvori de enkelte Momenter skjøndt konkret bestemte ophæve sig som i deres Enhed, da har Interessen tabt sig for den religiøse Abstraktion, som kun kan bringe det til Skinnet af en saadan Bevægelse, nemlig Underet (der indeholder en Modsigelse), og derfor kun har Armod at stille mod hiin Rigdom; denne det Almindeliges Konkretion, denne det Endeliges Forklaren til det Almindeliges Guddommelighed findes i Staten og Videnskaben, disse Skikkelser af den frie, immanente (sine Bestemmelser i sig hav-

*) cfr. Feuerbach p. 173.

ende) Aand som Villie og Tanke. (Vel have disse paa en Maade ogsaa eristeret i den religiøse Aands klassiske Tidsalder, men ikke udviklede til deres sande Begreb; Staten var en Tvangsanstalt for Menneskenes Raahed*), og havde sit Formaal udenfor sig, nemlig i Religionens hiinsidige Rige, ligesom ogsaa Videnskaben havde det Almindelige udenfor sig som særdig Afsluttethed i Kirkens Lære). Deraf det rasende Had hos vore Dages Fromme til disse Skikkelser af Aanden, mod hvilke de søge at hæve Kirken, denne miraknløse Skikkelse, hvis indre Modsigelse mellem et abstrakt transcendent Princip og Virkeligheden i Verden har slaaet sig ud til Modsætningen mellem en synlig og usynlig Kirke**), en Modsætning, som imidlertid ganske konseqvent ignoreres, naar man giør den synlige Kirke til Sandhedens Indhaver imod Videnskaben og Staten. Men selv i disse Fromme, hvis glødende Had fortjener al mulig Anerkjendelse, findes den religiøse Bevidsthed ikke i dens Reenhed og Ublandethed. Den formaaer ikke, om end al mulig Force og Kaprice bringes i Anvendelse, at forholde sig ganske isoleret; umærkelig meddeler sig den Tidens eiendommelige Præg, hvorved dens specifiske Bestemthed forsvinder. Dette viser sig saavel i vore Dages Religiøses Liv som Lære. Hvilken grændseløs Forskjel er der ikke mellem en Apostel, en hellig Bernhard

*) cfr. Hegel Philosophie des Rechts (herausgeg. v. Gans) p. 342. Br. Bauer die evang. Landeskirche Preußens p. 113.

**) Denne Adskillelse indeholder i sig den frygteligste Vantro, (som rigtignok ikke var bragt til Bevidsthed for dens Ophavsmænd); den er nemlig ligefrem Forkastelsen af Kirkens Princip, det abstrakt Transcendentes umiddelbare Realitet i Verden, denne uhyre Modsigelse, dette perennerende Under. Men taler man om en usynlig og synlig Kirke, da er denne Enhed hævet, de to Sider falde ud fra hinanden. Men derfor giør man heller ikke Alvor dermed, men man benytter sig af den usynlige eller synlige Kirke, eftersom man enten har med Katholicismen eller Videnskaben at kjæmpe. Fra saadan Halvhed var Middelalderens gediegne Religiositet fjern; den fastholdt Kirken i dens synlige Skikkelse som det Absolutes umiddelbare Virkelighed. — Den troede paa Undere, ikke blot paa forbigangne men nærværende.

eller hvilkensomhelst anden klassisk religiøs Skikkelse og vore Verden og dens Forfængelighed tilvendte Pietister, hvis Religiøsitet langt fra at gjennemtrænge deres hele Fremtrædelse og Væsen, kun giver sig tilkjende ved visse Miner, Manerer, eller stationære Formler, der i denne Isolation ere nedsjunkne til fuldkommen Betydningsløshed. Deslige Religiøse aflægge kun ved dette Væsen Vidnesbyrd om deres jesuitiske Skamløshed, deres ryggesløse Gudsforgaaenhed, idet de ikke agte deres Herre høiere, end at de tage hans Navn forfængeligen, eller nedværdige det, som skulde være dem det Helligste, til tom Prunk. Skulde vi kun kjende Religionen af dem, da maatte vi foragte den, medens vi nu i den beundre den menneskelige Aands grandiøse Ophøiethed over Verdens Forfængelighed og Forgjængelighed.

Vi maae billig omtale det som Feuerbachs store Fortjeneste med indtrængende Skarpsindighed og bidende Vid at have fremhævet den totale Forskjel mellem Religionens tidligere Stilling i Verden og i den Enkeltes Sind og dens nuværende; Betragtningen af den faktiske Stilling leder just paa Spor efter Begrebet.

For dem, som søge Mythens Princip i, jeg veed ikke hvilket, længst forsvundet Stadium af Aanden, kan et Spørgsmaal som det her behandlede ikke have nogen Interesse; thi en saadan har det kun, fordi Aandens religiøse Skikkelse, hvori vi have fundet Mythens Princip, endnu antages som virkelig præsent.

## §. 5.

Da den i Mythedannelsen sig udviklende Antinomie er Religionsbegrebets egen nødvendige Dialektik, gaaer denne Produktivitet for sig med en fuldkommen Bevidstløshed. Den religiøse Aand finder umiddelbart sin Sandhed i den mythiske Objektivitet, eller forholder sig troende.

Vi have i de foregaaende §§ seet Modsigelsen grundet i selve den religiøse Aands Princip; idet denne derfor inhærerer den i dens hele Virksomhed, kan den aldrig have nogen Bevidsthed om den, saalænge den bliver sig selv lig, eller ikke er gaaet over i et høiere Standpunkt, der enten som blot Reflexion fastholder

Modsigelsen i dens Abstrakthed, hvorved det hele transcendente Væsen bliver til Løgn og den det producerende Selvbevidsthed bestemt som den nederdrægtige, (dette er Oplysningen cfr. Hegels Phænomenologie p. 408), eller som Spekulation erkjender denne Antinomie som berettiget Moment i Selvbevidsthedens Udvikling, og derved fastholder Enheden i Modsigelsen. Den omtalte Antinomie have vi seet udvikle sig i den mythiske Produktivitet; denne Produktivitet er en den religiøse Aand immanent; den kan derfor ingen Bevidsthed have om den; thi i samme Øieblik, at den blev sig den bevidst, da var Realiteten af den hele objektive Verden, hvori den havde lagt sig ud, gjort vankende for den, den var ikke længere selvstændig lige over for den, dens Nødvendighed var gaaet tabt, hvorved altsaa det religiøse Standpunkt selv var bleven overvundet*). Ifølge dette vil man indsee Rigtigheden af den af Strauß paastaaede vel at mærke kun paastaaede ikke beviiste Bevidstløshed om den fingerede Objektivitet i Mythen. Dette har forekommet Mange som en løs og ubegrundet Paastand, hvormed han kun skulde have havt den Hensigt at undgaae Beskyldningen mod Evangelisterne for forsætlig Fiktion. Man har imidlertid ved en saadan Beskyldning mod Stranß kun lagt sin Mangel paa Erkjendelsen af den religiøse Aands Væsen for Dagen. Saafremt man havde indseet, at denne ikke kan explicere sig i abstrakt logiske Bestemmelser, men formedelst dens transcendente Standpunkt kun i en Cyklus af udvortes Fakta, da vilde man ogsaa have erkjendt, at den just derfor ikke kan have nogen Bevidsthed om disses Fremgang af sig, fordi det er det Charakteristiske ved den, at dens eget Væsen, dens egen Proces træder den imøde som et Objektivt. Vidste den, at dette var subjektivt, da var den ikke længere den religiøse Aand, men enten den oplyste eller philosophiske. Det har imidlertid Strauß ikke kunnet gjøre klart; han har nemlig ikke begrebet Religionen som Selv-

*) Ogsaa Kierkegaard (om Begrebet Ironie p. 104) erkjender i Reflexionens Opgang Mythens Undergang.

bevidsthedens egen immanente Dialektik, men som en gjensidig Proces mellem den og Substantsen, hvis Indvirkning paa den, som Bauer træffende bemærker, bliver mysterios, uforklarlig, en Art mystisk Inspiration ikke ulig den, som den kirkelige Dogmatik lærer. Strauß har derfor ikke været istand til at forsvare Mythedannelsens Nødvendighed og Realitet mod Theologerne, fordi han deelte med dem omtrent de samme „Forudsætninger".

Idet nu den religiøse Bevidsthed Intet veed om sin egen Produktivitet, men denne træder den imøde som objektiv Proces, eller idet den ikke finder sin Sandhed i sig eller sig selv som Sandheden, men denne som objektiv, udvortes, saa at den altsaa i denne Produktivitet forholder sig umiddelbar receptiv, saa er den Tro. Mythen har Troen nødvendig ved sig; de ere begge intet andet end de forskjellige (hiin nemlig den objektive denne den subjektive) Sider af den religiøse Aands forkerte Bevægelse. Troen er den Bestemmelse i den religiøse Aand, at dens Productivitet er umiddelbar Receptivitet, eller at den underkaster sig som det Tomme, Indholdsløse sin egen væsentlige Proces som et Transcendent. —*) Idet Troen kun er Tro paa Myther, viser sig i denne væsentlige Sammenhørighed med Mythen, følger at, naar denne er erkjendt for forbigaaende historisk Phænomen eller som et Moment i Selvbevidsthedens indre Proces, Troen dermed har ophørt med sin Tilværelse. Thi hvad der er reen historisk er aldrig Gjenstand for Troen, men for Erfaring, og, hvad der er Aandens indre Forhold til sig selv, det er Viden, eller Gjenstand for denne. „Hvo som veed, han troer ikke, og hvo som troer, han veed ikke". Vischer. Theologerne have fuldkommen Ret, naar de paastaae, at Troen udelukkende hører hjemme i Religionen. — Ogsaa dette, at Troen nødvendig hører sammen med Mythen, er paastaaet før, nemlig af Weiße, men den er ikke af ham efterviist som nødvendig sat i den religiøse Aands doppeltsidige Dialektik.

---

*) Cfr. Hegel Phænomenologie p. 401. Die Unmittelbarkeit, mit der das Wesen in ihm (ɔ: dem Glauben) ist, liegt darin, daß

Tvertimod falder denne Bestemmelse hos Hr. Weiße ligesom ned af Himlen, idet han nemlig ved Bestemmelsen af Mythens Forhold til Poesien uden Videre sætter Forskjellen deri, at hiin er Gjenstand for den religiøse Tro. Ja vel! men hvorfor? — Den grændselose Forvirring hos den positive Philosoph angaaende dette Punkt kommer tydelig for Dagen, naar han sætter den mythedannende Virksomhed i samme Forhold til den religiøse Tro, som den kunstneriske Phantasie til den materielle æsthetiske Objektivitet (f. Ex. Stene, Lyd o. desl.), i hvilken den giver sig Form og Skikkelse. Og efterat have sat begge disse Begreber i et saa udvortes Forhold, paastaaer han dog strax efter, forskrækket over denne raa Mechanisme, at det Hele er en organisk Proces, at Mythedannelsen er en Religionen immanent Virksomhed!

## § 6.

Den mythiske Produktivitet, skjøndt den har sit Princip i den religiøse Aand, kan dog først gjennem Phantasien mediere sig sine bestemte Gestalter. Den Eenhed af det Ideelle og Faktiske, som ifølge heraf aabenbarer sig i disse, giver dem deres symbolske Charakter. Mythen bliver saaledes ogsaa et æsthetisk Begreb.

Vi have i det Foregaaende betragtet Mythedannelsens Genesis af den religiøse Aand. Dennes Begreb er det at anskue sit eget Væsen som et Transcendent; men ved denne abstrakte Bestemmelse kunne vi ikke blive staaende; idet nemlig

---

sein Gegenstand Wesen d. h. reiner Gedanke ist. Diese Unmittelbarkeit aber ... erhält die Bedeutung eines gegenständlichen Seyns, das jenseits des Bewußtseyns des Selbsts liegt. Durch diese Bedeutung, welche die Unmittelbarkeit und Einfachkeit des reinen Denkens im Bewußtseyn erhält, ist es, daß das Wesen des Glaubens in die Vorstellung aus dem Denken herabfällt, und zu einer übersinnlichen Welt wird, welche wesentlich ein Anderes des Selbstbewußtseyns sey.

den religiøse Aand har kastet sit Væsen ud af sig som transcendent, saa er dette traadt ud i en det aldeles fremmed Verden, er blevet lige det Modsatte af sit Begreb, faktisk istedetfor ideelt. Den religiøse Aand kan derfor ikke blive staaende ved dette Almindelige, at betragte sit Væsen i Objektivitet, men den maa bestemme denne Objektivitet efter sig, gjøre den korresponderende til sig; ikke enhver Objektivitet eller Fakticitet er tjenlig for den religiøse Aand til at anskue sig i, men kun denne bestemte, som den i ethvert Tilfælde vælger for sin indre Proces eller dennes Momenter. Skal dette hele objektive, historiske Væsen kun være en Form, hvori Selvbevidstheden har udlagt sig selv, sine egne Kampe og Bevægelser, da maa det ogsaa svare til dette sit substantielle Indhold, altsaa ikke være vilkaarligt valgt, ligegyldigt mod dette. Til saaledes at gjøre den udvortes Fakticitet konform med Indholdet, saa at dette klart afspeiler sig deri, tager den religiøse Aand Phantasien i sin Tjeneste, eller rettere denne er et den religiøse Aand i dens Udvikling immanent Moment. Den religiøse Aand er som mythedannende Phantasie. „Denne er nemlig det Fornuftige, der kun er som Aand, forsaavidt det er virksomt til at drive sig frem til Bevidsthed, men dog endnu først henstiller i fandselig Form, hvad det indeholder." *) Man maa imidlertid ikke identificere Phantasien med den religiøse Bevidsthed; Forskjellen ligger deri, at denne er et Almindeligere, nemlig det at betragte sit eget (aandelige) Væsen som objektivt, faktisk, medens det derimod bliver Phantasiens Opgave at vælge saadanne, disse objektive Skikkelser, disse Fakta som de Ideen adæquate Former. I sin Explikation maa derfor den religiøse Bevidsthed blive til Phantasie, men den er det ikke umiddelbart, i Principet, som kun er dens Væsens Objektivitet, Transcendents ganske i Almindelighed, hvilken først senere bestemmer sig derhen, at denne Objektivitet, Fakticitet bliver en Aandens indre Bestemmelser korresponderende. Naar vi altsaa her have seet, at den religiøse Aand

*) Hegel Æsthetik 1. p. 53.

i sin Udvikling tager Phantasien til Hjelp, viser sig som Phantasie, ville vi ikke undlade med et Par Ord at henvise til den Opfattelse af dette Begreb, som findes hos de Forfattere, der udtrykkeligt have giort det gjældende som medvirkende Moment i Mythedannelsen. Det er Baur og Weiße,*) som væsentlig ere enige i Bestemmelsen af dette Begreb. Baur adskiller Phantasien fra Indbildningskraften, saaledes, at hiin iklæder Ideerne en sandselig Form, eller gjør dem til ideale Billeder, altsaa gaaer ud fra disse, medens Indbildningskraften gestalter de ved Sandserne modtagne Objekter fra den udvories Verden til Anskuelser, Forestillinger. Denne er saaledes i en lavere Sphære, hvad Phantasien er i en høiere. Denne Bestemmelse passer udmærket til det Forhold, hvori vi have sat Phantasien til den religiøse Bevidsthed som den, der skaffede denne de adæqvate Former for dens indre Bestemmelser. Skjøndt Weiße efter hans bekjendte Maneer gjør mange Ophævelser af den eiendommelige Maade, hvorpaa han skal have opfattet Phantasiens Betydning, siger han dog ikke noget væsentlig Andet end Baur, nemlig, at Phantasien er forskjellig fra Indbildningskraften ikke blot qvantitativt men ogsaa qvalitativt, formedelst det den immanente høiere Aandsprincip. Han fastholder Phantasien i dens Identitet med den religiøse og sædelige Aand, saa at den i sine Produktioner ikke kan forfalde til vilkaarlig Fiktion som Indbildningskraften, men stedse ledes af en høiere Nødvendighed. Ogsaa dette stemmer fortrinligt til det Forhold, hvori vi have sat den til den religiøse Bevidsthed, der ved sin Immanents i Phantasien fra for af maa udelukke al Vilkaarlighed. Denne Phantasievirksomhed i Mytheproduktionen giver de enkelte Resultater Mytherne) den symbolske Charakter ɔ: dette Ydre, Faktiske har ikke Betydning i

---

*) Cfr. ogsaa Hegel p. 54: Den kunstneriske, produktive Phantasie er en stor Aands og Gemyts Phantasie, Opfattelsen og Frembringelsen af Forestillinger og Skikkelser, og det af de dybeste og almindeligste menneskeligste Interesser i billedlig, fuldkommen bestemt sandselig Fremstilling.

denne sin Udvorteshed, men som Udtryk for et Indre, Ideelt, hvorpaa det viser hen. Phantasien er virksom i at combinere disse Skikkelser med denne Idee til et Symbol. Mythen bliver saaledes et æsthetisk Begreb, og dens Betydning kan ikke fuldkommen udtømmes paa det religionsphilosophiske Gebeet.

Herom har Weiße ført en vidtløftig Strid med en vis Hr. Georgii, som i en i Hallische Jahrbücher indført Recension over Weiße's „evang. Geschichte" havde paastaaet, at Mythen maatte opfattes som „reent religionshistorisk Moment" uden symbolsk Betydning. Med Rette bemærkede Weiße, at, hvis ikke noget ideelt Indhold skulde findes i Mythen, men den kun var dette reen Udvortes, Faktiske, da var Troen paa den den krasseste, vilkaarligste, aandløseste Overtro. Fremdeles giør Weiße gjeldende mod denne „gallimathiserende" Kritiker, at man ikke saaledes kan blive staaende ved Religionsbegrebet in abstracto, men maa gaae frem til den Indsigt, at den religiøse Aand i sin Udvikling nødvendig maa blive æsthetisk, eller tage Phantasien til sit Organ. Rigtig! men det bliver desværre her, som overalt, hvor Weiße taler, ved blotte Paastande, Forsikkringer, han opstiller meget rigtige Bestemmelser af Mythens Væsen, men han begriber dem ikke som Principets dialektiske Selvbestemmelser; saasnart det skal komme dertil, lader hans positive Philosophie ham i Stikken. Vi høre ofte, at Sagen nødvendig fører dette med sig, at den religiøse Aand maa tage Phantasien til sit Organ ꝛc., men intet Videre. Hr. Georgii kunde kun gjendrives ved, at Religionsbegrebets gjennem Phantasien medierede Dialektik holdtes ham for Øie.

§ 7.

Endskjøndt saaledes Mythen formedelst den den immanente Symbolik nærmer sig til at blive Kunstproduktion, saa er det dog paa den anden Side Tilfældet, at den, idet den formedelst sit selvstændige af Kunsten uafhængige Princip ikke formaaer at overskride Symbolet og komme til den absolute Gjennemtrængen af Idee og Sandselig-

hed, hvor hiins Realitet og dennes Idealitet anskues i et Moment, hvor denne i dens umiddelbare Væren er Ideens Skin, ikke kan realisere Kunstens Begreb, uden at opgive sit eiendommelige religiøse Princip.

Det Eiendommelige ved Symbolet bestaaer deri, at dets udvortes, sandselige Form ikke maa betragtes efter dets umiddelbare Væren, men som visende hen paa en almindeligere Betydning, som det søger at anskueliggjøre (see f. Ex. Hegels Æsthetik 1. p. 392). Da nu saaledes det Udvortes viser hen paa noget Indvortes, søger at udlægge dette, saa forstaaer det sig, at dette Ydre, hvorved det Almindelige skal anskueliggjores, maa have et vist Slægtskab, maa staae i en vis Relation til det Indre, altsaa ikke være valgt aldeles vilkaarligt;*) men skjøndt Symbolet saaledes er forskjelligt fra det blotte vilkaarlige Tegn, saa maa det dog ogsaa erindres, at dets Indhold aldrig fuldkomment kan gaae op i sin Gjenstand, men at dette kan have Bestemmelser ved sig, som ikke findes hos Gjenstanden, hvori det har udtrykt sig, denne paa sin Side ogsaa Qvaliteter, som ikke findes i det Indhold, hvis Symbol den skal være. Fra denne Side betragtet blive altsaa Indhold og Form i Symbolet ligegyldige mod hinanden. Det er saaledes klart, at Symbolet kun kan indtage en underordnet Plads i Kunsten, hvis Begreb netop er, at Form og Indhold fuldkommen gaae op i hinanden, ikke have nogen Selvstændighed i og for sig men kun i deres Identitet. Her er ikke nogen Forskjel mellem den empiriske udvortes Skikkelse, og en almindelig Idee, hvorpaa hiin skulde henvise, men dette Sandselige er umiddelbart Ideens Skin, som derfor ikke har Sandhed i sin

---

*) Cfr. Hegel l. c. p. 394 ... das Symbol .... ist kein bloßes gleichgültiges Zeichen, sondern ein Zeichen, welches in seiner Aeußerlichkeit zugleich den Inhalt der Vorstellung in sich befaßt, die es erscheinen macht. Ogsaa p. 541: die Verwandtschaft der Bedeutung und aeußeren Gestalt war ebensosehr (nemlig som die Unangemessenheit) herschend.

abstrakte Almindelighed men kun i den konkrete individuelle Skikkelse ɔ: dens Sandhed er dens Skjønhed.*) Spørgsmaalet bliver nu her om Symbolikens forskjellige Forhold til Religionen og Kunsten, om dens forskjellige Stilling i disse Sphærer. Vi have nemlig efterviist Symboliken som immanent i Religionens mythedannende Virksomhed og derved Mythen som en relativ Kunstproduktion, vi skulle nu betragte det videre Forhold, hvori Mythen maa sætte sig til Kunsten, og derved det Punkt, hvori Religion og Kunst gaae sammen og ud fra hinanden. Naar vi før have seet, at Mythen havde sit Princip i den religiøse Bevidstheds Transcendents eller Objektivitet ligeoverfor sig, som medførte Nødvendigheden af, at dennes indre ideelle Bestemmelser maatte hypostaseres til udvortes Fakta, hvilke paa deres Side atter maatte staae i et korresponderende Forhold til det ideelle Indhold og derved være symbolske, saa maa det ogsaa blive ved denne symbolske Form; den religiøse Aand kan ikke komme længere, uden at opgive sig selv; thi dens i Principet givne Selvstændighed og Prioritet for den sandselige Form, hvori den symboliserer sig, medfører, at den stedse maa forholde sig negativ til denne, kun bruger den som Middel til derigjennem at hentyde paa sin Almindelighed og Idealitet. Den hele Proces bliver saaledes en uforsonet Dualisme mellem Form og Indhold; for at komme til et konkret Udtryk maa den religiøse Aand betjene sig af disse udvortes Midler; den ophæver dem altsaa, idet den kun sætter dem, for at henvise til sin Almindelighed, som da atter umiddelbart skaaer om til en særegen Gestalt og saa fremdeles. Saafremt derimod Dialektiken mellem Form og Indhold fører til deres absolute Ihinandenværen, saa at den umiddelbare sandselige Gestalt er Ideens Skin, er i sin Umiddelbarhed Idealitet, da ere vi komne over paa Kunstens Gebeet og Mythen har ikke længere sin eiendommelige Betydning. Denne Opgaaen af det Almindelige i denne særegne Gestalt, kan nu ikke have sit Prin-

---

*) Cfr. Hegel l. c. p. 144.

cip i dette selv, kan ikke være dettes nødvendige Dialektik, men har det Tilfældige ved sig; den har altsaa sit Princip i den kunstneriske Individualitet, som efter sit eiendommelige Naturanlæg opfatter og udtrykker det Almindelige kun i denne Særegenhed.*) Her er altsaa det almindelige, objektive Princip gaaet til Grunde, Religionen gaaet over i Kunsten. Symboliken er saaledes for den religiøse Aand en Skranke, som den ikke kan overstige, uden at opoffre sig selv.

Da Grunden til Symbolikens absolute Nødvendighed ligger i Modsætningen mellem Indholdet og Formen, saa er det indlysende, at den maa staae i et ganske andet Forhold til Kunsten end til Religionen. Medens nemlig i Religionen Principet er det Almindelige i dets Abstrakthed, i dets J-og-forsigværen, saa er i Kunsten Principet, det Almindelige, i umiddelbar Identitet med det Særegne, nemlig med den sandselige Form. Symboliken kan saaledes her kun være en Forhalle, hvori disse to Sider afslibe deres skarpe Modsætning, for omsider at finde sig i umiddelbar Identitet. Her er Symboliken forsvindende, da Eenheden allerede an sich er given, og kun maa arbeide sig gjennem de mindre adæqvæte Trin til det høieste, hvor den i Principet givne Eenhed er sat i Virkelighed for Anskuelsen. I Religionen derimod er Modsætningen an sich given, og gjør derfor den gjensidige Gjennemtrængen paa dette Standpunkt til en Umulighed. Religionen staaer over Kunsten, fordi den har opfattet Ideen som det J-og-forsigværende, af Individualitetens Tilfældighed og den særegne endelige Skikkelse Uafhængige; Kunsten staaer over Religionen, fordi den har formaaet at bringe Ideen til en konkret Skikkelse, ikke er nødsaget til at fastholde den i en abstrakt, nebuløs Almindelighed,

---

*) Cfr. Hegel Æsthetik 1. p. 54. Die Phantasie dagegen hat eine Weise zugleich instinktartiger Produktion, indem nämlich die wesentliche Bildlichkeit und Sinnlichkeit im Kunstwerk subjektiv im Künstler als Naturanlage und Naturtrieb vorhanden und als bewußtloses Wirken auch der Naturseite des Menschen angehört.

der hvert Øieblik maa ophæve sit virkelige Udtryk for at sætte det igjen, og saaledes befinder sig i en uafladelig Modsigelse. *) I den mythiske Symbolik har da den religiøse Aand udtrykt sin indre Modsigelse, og givet den bestemte Gestalter.

Weiße har med Ret imod den allerede omtalte Hr. Georgii gjort Mythens symbolske Betydning gjeldende; da han imidlertid ingenlunde har gjort sig Mythens Princip klart hvad vi allerede have efterviist), saa vil man vel kunne slutte sig til, at den forskjellige Stilling af Symboliken i den religiøse Aands mythiske Produktivitet og i Kunsten ikke er begreben af ham. Han troer det nødvendigt, før at hævde Symboliken dens Plads i Mythen, ogsaa at maatte bringe den til Ære i Poesien. Han gaaer derfor heftig løs paa Hr. Vischer i Tübingen, som i en i Hall. Jahrb. indført Oversigt over Literaturen over Goethes Faust har udtalt en forkastende Dom over den symbolske Charakter i den anden Deel af dette Værk, en Dom, som ligefrem har sin Forudsætning i de af Hegel i hans Æsthetik opstillede Principer. Weiße, som imidlertid i den hele her berørte Afhandling lader, som om han slet ikke kjendte Hegels omtalte Værk, yttrer, at denne Dom er begrundet i Trægbed hos Vedkommende, som ikke ville uleilige sig med at trænge igjennem den symbolske Indklædning til de dybe Sandheder, som indeholdes i anden Deel af Faust; og yttrer fremdeles, at, skjøndt Poesiens egentlige Moment ikke er at søge i en bagved liggende,

---

*) I dens høieste Udvikling er den derfor traadt i Stedet for Religionen; cfr. Hegel p. 133: Hvor Kunsten var forhaanden i dens høieste Fuldendelse, der indeholder just den i dens billedlige Viis den Sandhedens Gehalt meest tilsvarende og væsentlige Art af Fremstilling. Saaledes var f. Ex. hos Grækerne Kunsten den høieste Form, i hvilken Folket forestillede sig Guderne og gave sig en Bevidsthed om Sandheden. Derfor ere Digterne og Kunstnerne hos Grækerne blevne deres Guders Skabere ɔ: Kunstnerne have givet Nationen den bestemte Forestilling om Handlen, Virken, Liv af det Guddommelige altfaa Religionens bestemte Indhold.

ikke til umiddelbar Fremtræden kommende Idee, saa kan dog en Digter saaledes formæle Phantasien med Reflexion, at de af ham til levende Anskuelse bragte Billeder uvilkaarlig vække til Forstandsvirksomhed, ved hvilken andre Ideer af almindeligere og aandeligere Natur, som ikke ere umiddelbart identiske med Skikkelsen eller indeholdte i den, bringes til Bevidsthed, eller saaledes, at den levende Anskuelse først fremgaaer af en Række af Forstandskombinationer, ved hvilke i Beskuerens Sjel det Nære drages mod det Fjerne, det Særegne mod det Almindelige; i første Tilfælde er Fremstillingen symbolsk, i sidste allegorisk. Man maa vistnok give Weiße Ret mod Vischer i, at et saadant af en Formæling af Phantasie og Reflexion fremgaaet Product kan have sit ubestridelige Værd, men ligesaameget maa man give Vischer Ret mod Weiße deri, at en saadan med Reflexion formælet Phantasie er en Gaaen ud over det kunstneriske Standpunkt, og at de deraf fremgaaende Produkter, om end de fremstillede Allusioner ere nok saa dybe og sindrige, ikke kunne gjøre Fordring paa at være absolute Kunstprodukter, i hvilke intet Indhold maa findes, som ikke umiddelbart skinner i Formen. En større (altsaa blot en qvantitativ Forskjel) Berettigelse end i Kunsten skal nu Symboliken have i Mythen, hvilket har sin Grund i det her stedfindende inderligere Forhold af Phantasien til Totaliteten af det høiere Aandsliv, af hvis Midte den udvikler Mythen (man seer stedse, at Weiße er paa det rette Spor, uden at han formedelst sin forvirrede Philosophie kan komme til Principet). Denne kunde kun formedelst den producerende Phantasies Eenhed med dette høiere Aandsliv have udøvet en saadan Indflydelse gjennem mange Generationer, som den notorisk har udøvet; og da nu den i Mythen virkende ethiske og intelligente Kraft ikke udtrykker sig umiddelbart i Skikkelsen, som udelukkende tilhører Phantasien, saa maa denne Medvirkning give sig tilkjende som Betydning, Mening, altsaa Gestalten være symbolsk. Man seer, at det er ikke lykket Weiße at give Symboliken en væsentlig forskjellig Stilling i Poesie og Mythe; dette er ogsaa umuligt, naar man saaledes ganske i Almindelighed gjør de høiere Aandskræfter,

(intelligente saavelsom ethiske) til Princip for Mythedannelsen, thi disse ere ligesaavel, hvad ogsaa W. anerkjender, medvirkende i Poesien; men den religiose Transcendents, som nødvendig indeslutter Symbolikens Dualisme, er det alene, som giver Mythen en fra Poesien forskjellig Stilling til Symboliken. Hegel har ved sin Udvikling af Symbolikens Forhold til Kunsten banet os Veien til den her fremstillede Betragtningsmaade, uden at han dog nøiagtigt oplyser det aldeles forskjellige Forhold i Religionen og derved i Mythen;*) vi maae imidlertid her tage Anledning til at korrigere et rimeligviis forsætligt Falsum af Hr. Dr. Weiße. Han beskylder Hegel for, at han kun har betragtet Mythen som aandløs Fiktion, som en paa den gemene Virkeligheds Jordbund sig bevægende Fortælling. Vi ville herimod foreholde ham Æsthetik 1 p. 402: Wenn sich jedoch die Alten das nicht bei ihrer Mythologie dachten, was wir jetzt darin sehn, so folgt daraus noch in keiner Weise, daß ihre Vorstellungen nicht dennoch an sich Symbole sind und deshalb so genommen werden müssen, indem die Völker zu der Zeit, als sie ihre Mythen dichteten, in selbst poetischen Zuständen lebten, nnd deshalb ihr Innerstes und Tiefstes sich nicht in Form des Gedankens, sondern in Gestalten der Phantasie zum Bewußtsein brachten, ohne die allgemeinen abstrakten Vorstellungen von den konkreten Bildern zu trennen. P. 403: Wie sehr wir nun aber auch der Ansicht beipflichten mögen, daß die Mythologie mit ihren Göttergeschichten und weitläuftigen Gebilden einer fort und fort dichtenden Phantasie einen vernünftigen Gehalt und tiefe religiöse Vorstellungen in sich schließe, so fragt es sich dennoch ꝛc.

---

*) Han erklærer udtrykkelig i Æsthetiken p. 406, at han her kun betragter de symbolske Forestillinger efter den Side, som tilhører Kunsten, men overlader den religiose Side til Symboliken og Mythologien.

§ 8.

Den forskjellige Stilling, som Symboliken indtager i Religion og Kunst, maa ogsaa gjøre sig gjeldende i det Enkelte, Bestemte, idet den giver Mythen og de med den parallele symbolske Kunstproduktioner deres specifiske Præg.

Dette Punkt om Mythens Forskjel fra disse enkelte Kunstproduktioner har tidligere havt megen Interesse,*) og man har angivet mange Kjendetegn til at adskille dem. Dette havde sin naturlige Grund deri, at man ikke havde fattet Principet, hvori de nødvendig maatte gaae ud fra hinanden uagtet deres symbolske Charakter. For os, som have erkjendt den mythiske Symboliks principielle Forskjel fra Kunstens, synes dette Spørgsmaal næsten intet Værd at kunne have, eller i alt Fald kun et meget underordnet. Naar vi altfaa desuagtet her medtage denne Undersøgelse, da er det ikke for at bestemme disse Skikkelsers eiendommelige Princip, men for at vise, at, om end enkelte af disse Kunstarter have en tilsyneladende formel Lighed med Mythen, Principets eiendommelige Bestemthed dog ogsaa paatrykker den ydre Form et specifisk Præg, hvis opmærksomme Betragtning forhindrer fra at sammenblande dem med hinanden. Vi have seet, hvorledes paa det religiøse Standpunkt Symboliken var sat ved Principets egen Natur, saa at altsaa den Gestalt (Mythen nemlig), hvori hiin Symbolik kommer til konkret Virkelighed, allerede som saadan i sin Umiddelbarhed har sin Berettigelse eller er det virkelige med Ideen Identiske paa dette Standpunkt. Vel er Ideen noget bagved Gestalten ubestemt gjærende Almindeligt, men dette kommer dog ikke til Bevidsthed som saadant i dets Forskjel fra den sandselige Form. Den mythiske Symbolik, som den der ikke er fremgaaet af Individualitetens frie Selvbestemmelse, men er grundet i et almindeligt Standpunkt, der som Princip gjennemtrænger den subjektive Aands hele Bevægelse, maa være ubevidst; (cfr.

*) f. Ex. Baur: Symbolik und Mythologie. I. p. 71 fgg. George Mythus und Sage p. 105 fgg.

§ 5. hvor dette allerede er afgjort med Hensyn til den den hele Symbolik producerende Antinomie i den religiose Aand). Formedelst det i denne Symbolik givne Slægtskab mellem Ideen og den sandselige Gestalt bliver Mythen vel at betragte som Kunstværk men kun som umiddelbart substantielt Kunstværk (om det maa være mig tilladt at bruge dette Udtryk), som netop i sig indeslutter den Nødvendighed, at den her givne dumpe, ufrie Eenhed maa opløses, for at den konkrete Eenhed af Idee og Sandselighed, Skjønheden kan fremgaae af den kunstneriske Individualitets frie Skaberkraft. Denne Opløsning gaaer for sig i den bevidste Symbolik, hvor begge Sider sættes i deres Selvstændighed mod hinanden, den sandselige Skikkelse som henpegende paa en indre Betydning. Medens derfor den bevidste Symbolik vidstnok er et Skridt videre frem til den sande Forsoning af Idee og Sandselighed, saa er den dog, som Hegel bemærker,*) „derfor ikke en høiere Kunstform, men tvertimod en klar, skjøndt forflakket Opfattelse, som i dens Indhold begrændset og i dens Form mere eller mindre prosaisk ligesaameget forløber sig fra det egentlige (ɔ: det orientalske) Symbols hemmelighedsfuldt gjærende Dybde, som fra Ophøiethedens Spidse (i Jødedommen) ned i den sædvanlige Bevidsthed."

Gaae vi nu over til at betragte de enkelte Arter af bevidst Symbolik, da kan dens Klassifikation bestemmes derved**), at den enten kan gaae ud fra den konkrete Skikkelse, af hvilken da en almindelig Betydning bliver paaviist, i hvilket Tilfælde Fremstillingen i og for sig træder op med Prætension paa at være et Hele, ikke blot et Smykke paa et allerede uden den selvstændigt Værk (nemlig Ideen, Betydningen, eller Betydningen kan være det Første, til at udtrykke hvilken man da vælger en eller anden vilkaarlig Form. I første Tilfæde have vi Parablen, Fablen, Ordsproget osv. i sidste, Allegorien, Gaaden o. A. — Vi kunne imidlertid her ikke nøiere omtale alle de af Hegel

---

*) Æsthetik 1. p. 489.
**) Efter Hegel l. c.

i denne Forbindelse udviklede symbolske Kunstarter, men, som det forstaaer sig, kun dem, som have en vis Lighed i formel Henseende med Mythen, altsaa dem, hvor den sandselige Form viser sig som Successión af Handlinger, som historisk Fakticitet,*) hvorimod de Former, som ikke have kunnet bringe det til en saadan Bevægelse, Proces, Kombination af flere Tilfælde til en fortløbende Handling, derved ere udelukkede. Af den første Art komme vi da her kun til at betragte Parablen og Fablen, af den sidste Allegorien, hvorimod Ordsproget, som kun i et enkelt isolert Tilfælde, Phænomen, Faktum o. desl. fremstiller det Almindelige, og Gaaden som ligeledes bliver staaende ved den enkelte Skikkelse i dens Ubevægelighed, idet den paaviser enkelte den immanente Qvaliteter eller udvortes med den forbundne Omstændigheder, af hvilke den i sin Totalitet skal konstrueres, her ere udelukkede. — Vi have da at paavise, hvorledes disse Gestalters principielle Forskjel fra Mythen ogsaa udvortes paatrykker dem et eiendommeligt Præg.

Da den mythiske Produktivitet er grundet i den religiøse Aands rene Abstrakthed og Uafhængighed af den endelige Subjektivitet, saa er dette Indhold stedse det Absolute og dettes Bestemmelser, det maa derfor fremstille sig i ophøiede Skildringer, den Fakticitet, som hvilken det viser sig, maa være af en storartet Natur, det maa være Menneskelivets høieste Former, saaledes som de i Virkeligheden komme tilsyne i store verdenshistoriske Momenter, der her bringes til Anskuelse. Formen maa svare til Indholdet. Saasnart Indholdet derimod er

---

*) Hr. von Baur l. c. taler ogsaa om en Forskjel af Mythen fra selve Symbolet, saa at dette skulde opsatte Ideen som umiddelbar, sandselig Væren, hiin som sandselig Successión; saaledes ogsaa George p. 106. Da imidlertid Symbolet selv er immanent i Mythen, saa tilfredsstiller denne Bestemmelse ikke, skjondt i sig selv ikke urigtig. Bedre vilde man kunne sige, at Symbolet er det Forhold mellem Idee og Sandseligt i dets rene Abstraktion og Indifferents mod Rum og Tid, som først i Kunstens særegne Form og Mythen individualiserer og bestemmer sig.

blevet den subjektive Aands eget, saa bliver den nærmeste Følge, at dets Uendelighed partikulariseres til det Endelige, Indskrænkede, dets Absoluthed bestemmes til Relativitet, hvorved nødvendigviis Mythens grandiose Form er bleven opløst, og afløses for det Første af sin skarpeste Modsætning i denne Henseende, nemlig af Fablen, hvor Handlingen gaaer for sig paa det naturlige eller dyriske Livs Skueplads, idet den slette Endeligheds Interesser og Formaal og, som Hegel fortræffelig bemærker, den menneskelige Gemeenhed paa det mest Træffende afspeiler sig i den dyriske, — som da atter afløses af Parablen, hvor den Bund, hvorpaa Handlingen bevæger sig, er Livets gemene Virkelighed.

Hvad nu tilsidst Allegorien angaaer, da have vi før sagt, at Betydningen allerede a priori staaer fast for Bevidstheden, saa at det altsaa er Tendentsen til at gjøre denne klar, der skaber Allegorien. Sagen er altsaa i sig selv færdig før denne Indklædning. Herved kommer Allegorien i en diametral Modsætning til Mythen; medens nemlig dennes Fakticitet er den religiøse Aands egen Dialektik, det Absolutes egen Proces, og dens Gestalter altsaa staae i et nødvendigt Forhold til deres Indhold, saa ere de allegoriske Gestalter som uafhængige af Indholdet vilkaarligt valgte, reen singerede, deres Bevægelser udsvævende, løsrevne fra den faste Jordbund og naturlige Sammenhæng, i hvilken ellers sandselige Skikkelser ere bundne; de skulle netop ved denne deres phantastiske Tøileløshed vise deres egen Nullitet og opoffre sig for den almindelige Betydning. De mythiske Gestalter have Kjød og Blod, en vis Virkelighed, medens i Allegorien Ideen enten aldeles ukunstnerisk optræder i abstrakt Almindelighed med Personifikationens tomme Form uden konkret Individualitet, eller en eller anden i den sandselige Virkelighed forefunden Gjenstand, hvis Diemed, Natur osv. ved Forestillingsassociationen kan bringes i Forbindelse med Ideen, uden Videre sættes istedetfor denne; den allegoriske Gestalt bliver saaledes et blot Attribut til Ideen ɔ: den kan anvendes

paa Ideen, denne kan betegnes ved den*), uden at den paa nogen Maade kan siges at være den.

Hr. Dr. von Baur bestemmer Allegorien som en billedlig Fremstilling af en Idee ved en Handling, som efter dens enkelte Momenter falder i den sandselige Anskuelses Sphære. Den ligger saaledes mellem Symbol og Mythe, idet den baade i sig indeholder hiins Bundethed til Rummet, og dennes Succession i Tiden. Symbolet kan altsaa blive til Allegorie, ved at bevæge sig ud af sin Stivhed, Mythen, idet den udvikler sin Handlings enkelte Momenter i Symboler. Jeg har allerede i en foregaaende Note giort opmærksom paa det Urigtige i at gjøre Symbolet til noget i Rummet Existerende; det er i sig indifferent mod Tidens saavelsom Rummets Bestemmelser. Allegorien ligger ikke mellem Symbol og Mythe; men Symbolet er immanent i dem begge, skjøndt paa forskjellig Maade. Som en saadan Allegorie anfører Baur Herod. 1, 78, om Hestene, som opaade Slangerne ved Croesus's Indtog i hans Fædrenestad; her ere baade Symboler (Heste ɔ: Fjender, Slanger ɔ: Landets Børn, Fortæringen af Slangerne) og alt dette er forenet til en Handling. Men skal dette være en Allegorie, da kan enhver Mythe kaldes saaledes, da enhver mythisk Gestalt (om ogsaa den er menneskelig) har en almindeligere Betydning eller er symbolsk; Baur synes kun at have tænkt paa de allerhaandgribeligste Arter af Symboler. Som allerede George p. 106 har bemærket, er det anførte Træk af Herodot fuldkommen mythisk, eller maaskee snarere eventyrligt (cfr. § 3). Da Baur ikke har bemærket Forskjellen mellem Mythens bevidstløse Symbolik og Allegoriens bevidste, eller hiin som en Skabning af den religiøse Aand, denne som et Værk af den kunstneriske Reflexion, har det været ham umuligt at holde dem ud fra hinanden. Henførelsen af Fabelen under Allegorien, som ogsaa findes i det Baurske Værk, er allerede gjendreven ved den foregaaende Udvikling. Creuzers Definition af Alle-

*) Cfr. Hegel Æsthetik. 1, p. 513.

gorien, som en Fremstilling, der betyder en Idee, og selv er forskjellig fra den, i Modsætning til Symbolet, som skal være selve den legemliggjorte Idee, lider af en aldeles falsk Forestilling om Symbolet, der ved sin ensidige Overmagt netop giver Allegorien dens udsvævende Charakter. — George (p. 107) yttrer, at det er meget vanskeligt at adskille Allegorien fra Eventyret. Dette er en aldeles skjæv Bemærkning; thi Eventyret tilhører en fra Allegorien aldeles forskjellig Sphære, som maa paatrykke det et specifisk Præg, hvilket ogsaa George maatte kunne have erkjendt, naar han blot nøiere havde overveiet sine egne Ord, at Eventyret for den indskrænkede Opfattelse kan gjelde for historisk Sandhed, hvis Skin det har, hvad der aldeles ikke lader sig sige om Allegoriens phantastiske Gestalter med deres tvileløse Bevægelse. Om Eventyret i Forening med Sagn og Legende have vi talt § 3.

§ 9.

Mythedannelsens gjennem Symboliken mediserede Forhold til Kunsten i Almindelighed maa bestemme sig til et individuellere Forhold til en af de bestemte Kunstarter i den virkelige Kunstverden. Da nu Mythedannelsen bestaaer i den religiøse Aands transcendente Bevægelse, saa maa den virkelige Kunstart, hvortil den staaer i Forhold, være den, hvor Aandens Frihed og Bevægelighed viser sig i dens høieste Uddannelse indenfor Kunstens Sphære, eller hvor det sandselige Materiale i og for sig er nedsat til Betydningsløshed; denne Kunstart er Poesien.

Vi have i de foregaaende §§ ved Betragtningen af det i Mythen givne Forhold mellem Form og Indhold bestemt dens Forhold til Kunsten i Almindelighed og bestemtere til den symbolske Kunst, saaledes at den selv fra denne Side betragtet uden Hensyn til dens religiøse Princip kunde betragtes som symbolsk Kunstværk, uden at det dog paa dette Standpunkt kunde komme til en bevidst Adskillelse mellem Form og Indhold; den bevidste Symbolik tilhører ikke den religiøse Aand. Hvad der

altsaa ledede os til at sætte Mythen i Forhold til den symbolske Kunst var Betragtningen af Kunstideens almindelige Dialektik, eller den Dialektik, hvorved Ideen medierer sig sin konkrete Skikkelse som skjøn Form gjennem de enkelte Kunstformer som dens Momenter, af hvilke den første og laveste var den symbolske. Naar vi altsaa for ere gaaede ud fra Betragtningen af Kunstideen i Almindelighed og den Dialektik, hvori den udviklede sine Momenter, saa gaae vi her ud fra Betragtningen af Ideen i dens eiendommelige Bestemthed, som den i denne Bestemthed realiserer sig gjennem en af de almindelige Kunstformer til det bestemte Kunstværk. Af denne Bestemthed af den sig i Kunstværket realiserende Idee udvikle sig de forskjellige Kunstarter, som, da Ideen i denne Bestemthed maa gjennemgaae den i Kunstideens almindelige Natur grundede Dialektik mellem Form og Indhold, for at give sig en konkret Skikkelse, kunne falde under hvilkensomhelst af de omtalte almindelige Kunstformer ɔ: de Momenter, hvori den abstrakte (ikke eiendommelig bestemte) Kunstidees Dialektik realiserer sig. Det forstaaer sig imidlertid, som allerede Hegel har bemærket, men hvad der her ikke videre angaaer os, at, uagtet alle de enkelte Kunstarter kunne falde under hvilkensomheist Kunstform, dog den den enkelte Kunstart konstituerende specifiske Bestemthed af Ideen maa influere paa den i Kunstideens abstrakte Begreb grundede Dialektik mellem Form og Indhold, og saaledes fortrinsviis hellere realisere sig indenfor den ene Kunstform end den anden. Man indvende ikke mod det her af os Anførte om den specifiske Bestemthed af Ideen som Princip for de enkelte Kunstarter, at til Grund for ethvert Kunstværk maa ligge den samme Idee, nemlig det Sande, Absolute, thi disse er ikke hvilende, abstrakt med sig identiske ɔ: indeholdsløse Begreber, men indeholde i sig en Mængde Bestemmelser, som ogsaa maa gjøres gjeldende i den kunstneriske Legemliggjørelse. Da nu ogsaa i Mythen foruden den almindelige Dialektik mellem Form og Indhold ogsaa den dette Begreb konstituerende specifiske Bestemthed af Ideen maa tages i Betragtning, saa staaer altsaa tilbage at betragte Mythens Forhold til de enkelte Kunstarter, eller rettere

dens bestemte Forhold til den tilsvarende Kunstart. Man indvende os ikke her, at vi allerede i den foregaaende § have betragtet Mythens Forhold til enkelte Kunstarter f. Ex. Parabel, Fabel ꝛc., thi vi have ikke betragtet dens Forhold til dem som særegne Bestemmelser af en vis Kunstart (f. Ex. Poesien), men kun som Bestemmelser af en af de almindelige Kunstformer (den symbolske), og forsaavidt deres specifiske Charakter heraf lod sig forklare.*) Her skulle vi derimod betragte Kunstarterne i deres Sammenhæng med deres bestemte Princip, denne særegne Bestemthed af Ideen, for at finde den, som svarer til Mythen og vi ville da erfare, at et omvendt Forhold indtræder af det, som fandt Sted med Hensyn til de almindelige Kunstformer, hvor Ideens Bestemthed i sig var noget Indifferent og Alt kom an paa den abstrakte Dialektik mellem Form og Indhold. Det vil her vise sig, at jo mere Ideen bestemmer sig til konkret Aandighed, des mere nedsynker det sandselige Materiale til Betydningsløshed. Dette har endnu Selvstændighed, det optræder i sin raa Masseagtighed, saalænge Ideen endnu er det abstrakte, individualitetsløse Uendelige; — det er saaledes Tilfældet i Architekturen, som formedelst denne Uigjennemtrængthed af Sandselighed og Idee fortrinsviis tilhører den symbolske Kunstform.**) Naar Ideen fra dette abstrakt Uendelige er blevet konkret Individualitet, da ere vi komne over paa Skulpturens Gebeet. Det Absolute viser sig her for os i sin stolte Ro, i sin salige Fuldendelse, saaledes som det endnu ikke er traadt ind i Livets Konflikter. „Aanden, som Skulpturen fremstiller, siger Hegel (p. 110), er den i sig selv gedigne, som ikke er mangfoldig sønderspliittet i Lidenskabernes og Tilfældighedernes Spil. Den løslades derfor ikke til denne Mangfoldighed af Phænomener, men opfatter kun den ene Side derved, den abstrakte Rummelighed i dens Dimensioners Totalitet" ɔ: her er kun Tale om Idealet i dets totale, integre Gestalt, hvor alle nærmere Bestemmelser og Nuancer kun findes

*) Cfr. Hegel 1. p. 492.
**) Hegel 1. p. 108.

som abstrakt Mulighed. Formedelst den her stedfindende Inddanuelse af det aandige Indre i den udvortes Gestalt, tilhorer denne Kunstart fortinsviis den klassiske Kunstform*). Det er klart, at vi her først ere komne til Forudsætningen for en til Mythen svarende Kunstart, som aldeles manglede Architekturens livløse Gestalter; men det er kun til Forudsætningen, da Kunstværket endnu er hvilende i sig, endnu ikke er kommen til Bevægelsen. — Da nu her det Materielle som saadant, i denne dets Massegtighed har tabt sin Betydning og er gjort til det Aandeliges Skin, kun som dettes Gestalt har nogen Betydning, saa bliver den nærmeste Følge den, at Stoffets kompakte Realitet, dets rumlige Masse nedsættes til Skin, og at kun det, som for Auskuelsen afspeiler det Aandelige, altsaa den blotte Overflade bliver tilbage, hvis Synlighed partikulariseret og specificeret til Farver bliver Materialet for Malerkunsten, som ved disse Forskjelligheder kan udtrykke det Aandelige i dets forskjellige Nüanceringer; eller for at gaae ud fra Ideens Bestemthed: den i Skulpturen i abstrakt Enhed med sig hvilende endnu ikke i Forskjellighederne udtraadte Individualitet udvikler sig i forskjellige Bestemmelser, lader sin Almindelighed, Totalitet gaae ud fra sig i det Partikulære, Specificerede. Her er Ideen vistnok opfattet som Bevægelse men dens enkelte Bestemmelser falde her ud fra hinanden som ligegyldige mod hinanden, den har vel her udfoldet en Forskjellighed og Rigdom i Modsætning til den i Skulpturen givne abstrakte Indesluttethed i sig, men de Gestalter hvori denne Forskjellighed har lagt sig ud, træde op selvstændige imod den, uden at den som Magten over dem tager dem tilbage til Eenhed med sig. I Mytheu derimod ere alle de enkelte Skikkelser, deres Bevægelse, Handlinger stedse sammenfattede i det Absolute, som deres Enhed; Maleriet kan saaledes ikke være den Kunstart, som svarer til Mythen. Det nærmeste Fremskridt er nu, at Ideen opløser

---

*) De tre Kunstformers indre Forhold vil først i anden Afdeling af denne Undersøgelse blive nærmere omhandlet.

alle disse Bestemmelser i deres rumlige Selvstændighed og Ligegyldighed mod hinanden, og lader dem forsvinde i sin Inderlighed, forklarer de endnu Rumlighedens Skin bevarende Farver til Tonens ideellere kun i Tiden existerende Material, som i dens Væren er umiddelbar Negativitet, lader sine Modulationer forsvinde i samme Øieblik, de opstaae, saa at de aldrig kunne naae den Selvstændighed som Fremstillingerne i Maleriet. Ideen er her blevet et abstrakt Indre, Subjektivt, den er ikke langere den konkrete Individualitet i dens i sig hvilende Gediegenhed, eller denne i dens særegne ved de Forhold, hvori den indtraadte, bestemte Nuance, i dens Partikularitet, men kun dette rene Indre, disse Fornemmelser, som i denne Abstrakthed ikke kunne finde deres bestemte Udtryk i det Sandselige, og derfor maa fremstille sig i dette, som det er ifærd med at opgive sin Natur og gaae over i det Ideelle som Tone; men med denne kan dog det Indre ikke gaae sammen, dettes qvalitative Bestemtheder kunne ikke finde deres adæqvate Udtryk i Tonens blot qvantitative Forhold. Det er klart, at heller ikke denne Kunstart (Musiken) med dens i sig tomme Inderlighed og dennes uadæqvate Fremstilling i det sandselige Materiale kan svare til Mythen, i hvilken det absolute Indhold har udviklet sig til konkrete Skikkelser og deres Handlinger og Bevægelse. Idet Ideen befrier sig fra den abstrakte Gemytsinderlighed, som i sig er indholdsløs, og udvikler sig i en Mængde Bestemmelser, bliver konkret Totalitet, saa opgiver den derved at vinde sit Udtryk ved Toneforhold, og bliver selv (naturligviis i den kunstneriske Bestemthed i konkret Form) sit Materiale, giver sig ved sig selv den skjønne Form. Dette er Poesiens Charakter. Denne Form er Forestillingen, dog ikke Forestillingen som saadan, men som den ved den kunstneriske Phantasie er gjort til det konkrete Udtryk for det i sig og for sig Sande og dettes Bestemmelser. „Den kunstneriske Phantasie holder her, som Hegel bemærker*), Middelveien mellem Tankens abstrakte Almindelighed og den sandselig konkrete Legemlighed, forsaavidt vi have lært at kjende denne i de bildende

*) Æsthetik Th. 3. p. 229.

Kunster." Vel betjener Phantasien sig ogsaa her af et sandseligt Materiale, nemlig Tonen, men dette er kun forsaavidt den i og for sig er nedsat til Betydningsloshed og kun er Tegn for Forestillingen, som Sprog, Tale. Poesien og de tvende foregaaende Kunstarter tilhøre fortrinsviis den romantiske Kunstform, da i dem Subjektivitetens Princip udvikler sig. Da Ideen her er bleven konkret Aandighed, er kommen til fri Bevægelse i sig uafhængig af det sandselige Materiale, udvikler sig i Forestillingen og for Forestillingen, saa er Poesien den Kunstart, som svarer til Mythen, hvor Ideen ligeledes er befriet fra det sandselige Materiale som dens Udtryk, og af sig selv skaber sig sine Gestalter, og deres Bestemmelse og Bevægelse, som kun er for Forestillingen*). Men i denne Lighed træder nu ogsaa den almindelige Forskjel mellem Mythens og Kunstens Princip paa det Skarpeste frem, medens nemlig i Mythedannelsen de konkrete Skikkelser, hvori Ideen bevæger sig, ere uafhængige af den endelige Subjektivitet, vise sig som virkelig objektiv Gang, hvilken Historie, om end den ikke er blot udvortes Fakticitet, men for den troende Bevidsthed det Almindeliges Proces, dog aldrig lader det blive Alvor med denne Almindelighed, aldrig vil vise sig som den menneskelige Aands eget Væsen og Bevægelse, hvoraf den enkelte Aand er et bestemt Moment, men stedse fastholder sin abstrakte Transcendents over Bevidstheden som det Tomme, Intetværende, saa er i Poesien det kunstneriske Billede kun Individualitetens Skabning, det vides som et blot Skin, som en Form, hvori den kunstneriske Individualitet har ladet Ideen blive konkret**). Saavel den kunstnerisk skabende som den betragtende Phantasie have til deres Forudsæt-

*) Vi have i den her givne Fremstilling af de forskjellige Kunstarters Dialektik væsentlig fulgt Hegel i hans Æsthetik; see 1, p. 107 fg. 2. p. 257. 3 p. 221 fg. p. 127 fg.; kun med den Forskjel, som fulgte af det forskjellige Diemed, at vi mere have fremhævet Ideens specifiske Bestemthed som Principet i denne Dialektik, Hegel derimod mere Formerne selv, som de, der ved deres Inadægvathed til Ideen ved sig selv vi ste ud over sig.

**) cfr. Kierkegaard om Begrebet Ironie. p. 104 not.

ning Bevidstheden om det Almindelige og Substantielle som i og for sig selvstændige Magter, hvis Inddannelse i den bestemte Form, hvis Individualisation i den bestemte Skikkelse som det Skjønne derfor ikke er istand til at tage Mennestets dybeste, absolute Interesse i Beslag, hvad der er Tilfældet med den religiøse Aands mythiske Gestalter, som ere det Absolute, uden hvilke dette ingen Realitet har. Det Absolute kan ikke her vides i dets Substantialitet udenfor disse Gestalter, det er uden dem noget Indholdsløst, Abstrakt, Nebuløst, som skeet ingen Realitet har for Bevidstheden; vel findes paa det religiøse Standpunkt en dunkel Følelse af det Almindeliges, Absolutes Overgriben over den bestemte Gestalt, naar den i dennes Anskuelse har Forsoningen, men saasuart det nærmere skal bestemmes, falder det atter sammen med den endelige Gestalt. Naar vi før (§ 8) yttrede, at i Religionen det Absolutes I- og- forsigværen, dets Uafhængighed af den endelige Subjektivitet er kommen til Bevidsthed, hvorved den stod over Kunsten, hvor det Absolute kun skues i den konkrete af den kunstneriske Individualitet uddannede Skikkelse, saa kan man her sige, at Kunsten, som har sit Princip i Genialiteten, ikke udelukker Bevidstheden om det Absolutes Realitet i og for sig, udenfor dens Former*), og derved staaer over Religionen, hvis Magt holder den menneskelige Aand fangen under sig og forhindrer den fra Erkjendelsen af det Absolutes Substantialitet uden for den af den selv skabt sandselige, raa Objektivitet.

Strauß har kaldet Mythen objektiv Poesie, uden at han dog klart, formedelst hans spinozistiske Religionsbegreb, har kunnet bestemme, hvorledes den er det, hvilken dens Genesis er. Denne Bestemmelse er givet i det her Udviklede. Religionen er Poesie, forsaavidt som Ideen her ikke kommer til sin adæqvate Form i de logiske Bestemmelser, men i konkrete, udvortes Skikkelser for Forestillingen; objektiv er denne Poesie, fordi den ikke har sit Princip i den kunstneriske Individualitet, om

*) Smlgn. imidlertid den klassiske Kunst, som blev det Substantielle for Bevidstheden.

end den i det Enkelte er udviklet af bestemte Individer, thi disse have ikke skabt deres Produktioner fra deres empiriske, individuelle Standpunkt, men fra det almindelige religiøse, som lod denne skaberiske Selvvirksomhed og dennes Produkter for deres Bevidsthed umiddelbart slaae om til en transcendent objektiv Proces og dennes Momenter.

## § 10.

Den objektive Poesie i Mythen svarer nærmest til den Art af Kunstpoesien, der fører os en Verden for Anskuelsen i Form af udvortes Realitet, af Begivenheders Succession, hvor de optrædende Individer ere umiddelbare Former for det Substantielle og derfor i deres Virken have dette Nødvendighedens Præg, og som formedelst denne sine Gestalters Gediegenhed vel har sit Princip i Folkets substantielle Aand, men først gjennem den Enkelte kommer til sin egentlige plastiske Afrundelse og Form. Denne Art af Kunstpoesien, som formedelst sin objektive Charakteer staaer Mythen nærmest, er den **episke**.

Vi have i den foregaaende § seet, at Poesien maatte være den Kunstart, hvortil Mythen stod i nærmest Forhold, fordi Ideen her er opfattet som konkret Aandighed, som fri Bevægelse i sig, som det, der har sin Form ved sig selv, uden at den behøver et fra den forskjelligt Materiale, hvori den kan udtrykke sig. Den er her som Aandigt for Aanden, som den ved Phantasien gestaltede Forestilling for Forestillingen og heri ligger dens Slægtskab med Mythen, der ligeledes har Ideen udtrykt i Sproget, er Forestilling for Forestillingen. Men dette almindelige Forhold af Mythen til Poesien maa bestemme sig til et individuellere Forhold til en enkelt Art af Poesien. Denne bestemmer Forskjellen mellem sine enkelte Arter efter den Forskjel, som findes mellem Kunstarterne i Almindelighed (§ 9) saaledes at i den første Art (den episke) det Substantielle optræder som udvortes Realitet i Figurer, som befinde sig i umiddelbar Identitet med det og i deres Bevægelse bestemmes umiddelbart af

det, hvorved deres Virken mere faaer Charakter af Begivenheder end af egentlig frie Handlinger (svarende til Skulpturen og Maleriet), i den anden Art (den lyriske) det Substantielle fremtræder som Subjektets Eiendom, som dettes Sigudgyden (svarende til Musikken, i den tredie, (den dramatiske) disse Elementer forenes, idet den objektive Skæen udvikler sig af det Subjektive, hidføres ved de handlende Personers Villie og individuelle Charakter, dog saaledes, at dette Indre, hvoraf hiin Objektivitet udvikler sig, ikke blot er det subjektive, abstrakte, tomme Indre, men dette, som det er bestemt ved den objektive Verdens Magter, ved almindelige Principer. Saaledes har Handlingen, som her kommer til Udførelse, fra det Episke det substantielle, fra det Lyriske det subjektive Moment*).

Det kan ikke være tvivlsomt, til hvilken af de omtalte Digtarter vi skulle sætte Mythen i nærmest Forhold — det maa være Epos'et, hvis Navn allerede tyder hen paa et saadant Slægtskab; det betyder nemlig Ordet, altsaa Ordet κατ' εξοχην om det i og for sig værende Substantielle. Men Slægtskabet strækker sig ikke blot til det ensbetydende Navn. De episke Charakterers Gediegenhed, deres umiddelbare Eenhed med det Substantielle giver Handlingen Form af en med Nødvendighed udviklet Begivenhed, og formedelst denne umiddelbare Magt af Substantsen, som her gjør sig gjældende, maa man med Hegel sige**), at det snarere er i Epos'et end i Dramaet at Skjæbnen hersker, da i det sidste Skjæbnen bestemmes ved det Formaal, som den handlende Person af egen Drift har sat sig, medens i Epos'et dette Formaal umiddelbart er givet ved det Forhold, hvori Individet er fat. Ganske den samme Charakterens Idealitet og deri grundede nødvendige Skjæbne findes i Mythen (cfr. f. Ex. Christi Død; denne tænkes ikke faa meget hidført ved en fri Beslutning (derved vilde den synke ned til et sædvanligt Martyrium,) men som grundet netop i det

*) Hegel Æsthetik 3, p. 322 fg.
**) Æsth. 3, p. 366.

Substantielle, i det, hvortil han ikke selv havde gjort sig). Naar fremdeles Epos'et formedelst dets Heltes totale Charakter, deres substantielle Individualitet, tillægger selv deres private Liv, Vaaben o. s. v. Betydning, og beskriver det udførligt, da findes en lignende Vidtløftighed i den mythiske Produktivitet (ad en anden Vei er George Pag. 36 kommen til den samme Bemærkning). At endelig dette reen substantielle Væsen, denne Charakterens Gediegenhed, som findes hos de episke Heroer, denne umiddelbare Eenhed med Ideen, som aabenbarer sig i deres hele Færd, forudsætter som sit Princip ikke den enkelte Digters tilfældige Subjektivitet, men Folkets almindelige Eiendommelighed, dettes Substants, for hvilken Digteren kun bliver det bevidste Organ, og som han giver den poetiske Afrundelse, det er Noget, som ligeledes afgiver en Analogie til Mythens Genesis af et almindeligt Princip, uafhængigt af Subjektivitetens Tilfældighed.

Men ikke desmindre bliver en væsentlig og gjennemgribende Forskjel tilbage, selv naar man afseer fra den kunstneriske Form, som fragaaer Mythen. Vel er det det Substantielle, som kommer tilsyne i de episke Heroer, saavelsom i de mythiske Gestalter, men Spørgsmaalet bliver nu, af hvilken Art dette Substantielle er. Dette synes vistnok i Kosmogonierne og Theogonierne at være det reent Almindelige, det slethen Guddommelige, hvorefter da intet specifisk forskjelligt Princip kunde findes i Mythen; men saafremt det er dette, et saadant religiøst Princip, da egner det sig ikke for Poesien, det er ikke ægte Poesie, da det Abstrakt-Almindelige (Religionens Princip) ikke umiddelbart kan optræde i konkret, personlig Skikkelse, men kun som tom Personifikation, hvad der just er upoetisk, og hvad de græske Theogonier angaaer, da maa det vistnok indrømmes, at de her optrædende Gestalter ere ægte konkrete individuelle, ikke tomme, symbolske Personifikationer og saaledes vistnok poetiske; men det maa da tillige bemærkes, saavel at disse Guder ved denne deres Menneskelighed have opgivet deres egentlige Guddom, saa at Mythens eiendommelige religiøse Princip her er gaaet tap i Kunsten, som at de, forsaavidt de endnu

ville have noget specifisk Guddommeligt, ikke tilhøre Poesien, men kun for saavidt de vise sig som de Magter, der sætte den menneskelige Verden i Bevægelse, som er Poesiens egentlige Skueplads*). Saafremt de optrædende Individer skulle være virkelig poetiske, være de virkelige Skikkelser af det Substantielle, da maa dette ikke være et abstrakt Almindeligt, men maa allerede være noget Bestemt, Konkret, alisaa ikke den almindelige Menneskeaand, men en bestemt Folkeaand. „Den totale Verdensanskuelse og Objektivitet af en Folkeaand, siger Hegel, fremstillet i dens sig objektiverende Skikkelse, som virkelig Begivenhed, udgjør derfor Indholdet og Formen af det egentlig Episke." Mythen derimod som saadan har et ganske abstrakt Princip, som er hævet over Folkecharakterens Bestemthed; det her gestaltede Substantielle er den menneskelige Aands almindelige Væsen. Af denne Forskjel mellem Epos'ets og My'hens substantielle Indhold følger ogsaa en forskjellig Stilling af det producerende Individ til det episke og mythiske Produkt. Skjøndt nemlig, som allerede er udviklet, ved Produktionen af det episke Indhold Virksomheden i en væsentlig Henseende er almindelig, substantiel, saa veed dog den poetiske Individualitet, gjennem hvilken dette Indhold kommer til sin bestemte Skikkelse, sig i ganske anden Betydning som Skaber af det, end det Individ, som er Organ for Mythedannelsen. Ved den naturlige Sammenhæng af den Enkelte med Nationen, som han tilhører, kan dennes substantielle Væsen i ganske anden Grad vorde hans Eiendom, komme til personlig, konkret Virkelighed i ham, end det abstrakt Menneskelige, som ikke er Andet end en tom Abstraktion, der aldrig i denne phantastiske Almindelighed kan blive virkelig i et Individ. Men derfor er ogsaa hans Skaben ud af Nationens dybe Væsen ikke mindre af hans eget Væsen; hans Skabninger ere hans Produkter, men ogsaa Nationens, som deri erkjender det konkrete Udtryk af det, som dunkelt gjærede i dens Indre. Det religiøse Individ derimod er i dets mythedannede Virksomhed aldeles ikke paa sit per-

*) Cfr. Hegels Æsthetik 3. p. 331.

sonlige Standpunkt, øser ikke af sit individuelle Væsen, men er rykket ud af sig selv (er bleven henrykt) i en Sphære, hvor dets egne Produkter blive guddommelige Aabenbaringer, dets egne Tanker umiddelbart objektive Fakta*.)

De Wette har kaldet Pentateuchen et Epos *). Det kan ikke nægtes, at s. Ex. Fremstillingen af den patriarchalske Tid i enkelte Tilfælde nærmer sig det Episke, uden at det dog bliver til noget heelt Kunstværk (efr. Hegel 3. p. 332 og 349), da nemlig i det G. T. paa en vis Maade Folkeaanden var Principet; det er dette Folks Genesis og Institutioner, som beskrives i Pentateuchen. Men et virkeligt Epos kunde dette Folk ikke frembringe; thi dets Nationalitet er vel en partikularistisk, mod andre Folk afsluttet, men uden andet konkret Indhold, end hvad der ligger i denne Negativitet, altsaa Had, Raahed o. s v. Denne konkrete Bestemthed mangler det netop, fordi det forsvinder i Jehovas Villie; hans Lov er Nationens Princip; den har ikke noget selvstændigt Indhold i sig. Men derfor slaaer Nationaliteten om til Religiøsitet, Partikulariteten til en abstrakt Universalitet. Hegel synes allerede at have seet det Rette, 3. p. 401: Die Erhabenheit der jüdischen Phantasie hat zwar in ihrer Vorstellung von der Schöpfung, in den Geschichten der Erzväter.... bei der markigen Anschauung und naturwahren Auffassung, viele Elemente ursprünglicher epischer Poesie, doch waltet hier so sehr das religiöse Interesse vor, daß es, statt zu eigentlichen Epopöen, theils nur zu religiös-poetischer Sagengeschichte und Historie, theils nur zu didaktisch religiösen Erzählungen kommt.

Hr. Georgii har ogsaa villet henføre den evangeliske Historie under denne Kategorie Dette vidner om Forrykthed; den hele evangeliske Historie har et saa abstrakt religiøst Prin-

---

*) Vi have her kun betragtet det egentlig udviklede Epos, hvorimod de forberedende Stadier dertil, som Fablen, Parablen, der tidligere ere dragne hid formedelst deres symbolske Charakter, her ere forbigaaede.

**) Kritik der israelitischen Geschichte, Heidelb. 1807.

cip, at der ikke i fjerneste Maade kan være Tale om den poetiske Individualitet som medvirkende Moment til dens Udvikling; men herom senere.

Weiße vil vide, at det er urigtigt at bringe Mythen i Forbindelse med en bestemt Art af Poesie; i dens objektive Poesie findes de forskjellige Species (dramatisk, lyrisk og episk) i umiddelbar Eenhed. Det forekommer mig imidlertid, at i Betragtningen af en saadan Poesie, som hverken er denne eller hiin bestemte Skikkelse, gaae alle Tanker ud i en vag, nebulos Almindelighed. Poesien er kun Totaliteten af disse Arter; anerkjender man altsaa Slægtskab mellem Mythe og Poesie, da maa man man eftervise, med hvilken af de omtalte Arter dette Slægtskab finder Sted.

## §. 11.

Af den her fremstillede Begrebsbestemmelse blev altsaa Resultatet, at Mythen er et i den religiose Aands transcendente Dialektik sat Moment, der bringer dennes almindelige Væsen til Konkretion i individuel Punktualitet. Den enkelte Mythe og den bestemte Mythekreds er saalænge den absolute Sandhed for Bevidstheden, som denne endnu ikke er kommen ud over det Standpunkt, der har udtrykt sig i de omtalte Mythe, og altsaa selv kan betragtes som deres skabende Princip. Saasnart imidlertid Bevidstheden indenfor det almindelige religiose Grundlag vil udvikle nye Bestemmelser af sig og lægger dem ind i de allerede udviklede mythiske Forestillinger, da synke disse efterhaanden ned til abstrakte, mod deres Indhold ligegyldige Former og blive, naar omsider Bevidstheden fuldkommen har losrevet sig fra dem, betragtede som tomme eller løgnagtige Fabler — eller, saasnart Bevidstheden er kommen ud over det almindelige religiose Grundlag, som philosophisk, da staaer den i Fare for, med Overseelsen af dette Mythicismens specifiske Princip at betragte den som vilkaarligt Udtryk for hvilket-

somhelsk i Endeligheden immanent Indhold. I Modsætning til disse Vildfarelser og Eensidigheder bliver det Opgaven for Behandlingen af Mythen, ved Siden af Erkjendelsen af dens bestemte ideelle Indhold at eftervise dettes nødvendige i den religiøse Aands Princip begrundede Forhold til denne bestemte Form. Derved først opstaaer Udtydning; thi hvad man almindelig kalder saaledes, Udviklingen af en eller anden Idee, som skal ligge i Mythen, uden at tillige Nødvendigheden af denne religiøse Formbestemthed er bragt til Erkjendelse, fortjener ikke dette Navn, da det uden Erkjendelsen af det nødvendige Forhold til Formen ikke er beviist, at just denne Idee er Indholdet.

Udviklingen af Begrebet Mythus og den deri nødvendig satte Forskjel fra beslægtede Phænomener, dets gjennem Symboliken medierede Forhold til Kunsten, er i de foregaaende §§ bragt til Afsluttelse. Men i Bestemmelsen af Mythens Charakter som symbolsk, ligger en Selvstændighed af Indhold og Form mod hinanden, eller at den sidste betyder noget fra dens umiddelbare Væren Forskjelligt. Denne Beskaffenhed ved Mythen gjør Undersøgelsen nødvendig om, hvorledes man skal erkjende den enkelte Mythos som Form for det bestemte Indhold. En saadan Undersøgelse vedkommer nu ikke videre Mythen selv, da den just forudsætter, at dens Standpunkt er forladt; thi saalænge dette er præsent, kan der ikke være Tale om nogen fra den udvortes Skikkelse forskjellig Betydning. Denne Udvortes-hed har umiddelbar Betydning for Bevidstheden; først naar dens Standpunkt eller den den producerende Bevidsthed er forladt, og den derved kommer til at staae som et blot Udvortes, i denne Umiddelbarhed Aandløst, kan der være Tale om at efterforske og finde den indre Betydning Dog, da det er Bevidstheden, som ved sin egen Dialektik har drevet sig ud over sit tidligere Standpunkt, saa er den det ikke absolut fremmed, og Undersøgelsen om, hvorledes den høiere udviklede Bevidsthed maa tilegne sig Indholdet af de fra det tidligere Udviklingstrin udgaaede Pro-

duktioner angaaer derved disse selv, fordi deres substantielle Indhold først ved at sees gjennem den fuldkomment udviklede Bevidstheds Lys gjensødes til dets evige Sandhed og Uendelighed, eller først heri kommer til sin absolute Frihed, bliver sin egen Form.

En bestemt Mythekreds's eller en enkelt Mythes Standpunkt kan nu blive forladt, idet Bevidstheden indenfor det almindelige religiøse Grundlag som Princip er ifærd med at udvikle nye Bestemmelser af sig. Bevidstheden kan imidlertid ikke strax adskille sig fra den Objektivitet, som er dens hele tidligere Virkelighed, saa at dens nye Bestemmelser umiddelbart skulde slaae om til nye dem adæqvate Skikkelser; men dette Nye er for det Første kun dunkelt og dumpt gjærende Elementer, som ikke komme til nogen selvstændig Holdning, men umiddelbar tabe sig i den allerede udviklede Bevidstheds Objektivitet. Denne bliver imidlertid ved disse revolutionære Elementer, efterhaanden som de udvikle sig, altereret, saa at tilsidst dens hele Eiendommelighed opløses og den bliver en abstrakt Form for et aldeles fremmed Indhold; den faaer en anden Betydning, end den oprindelig havde. Dette Forhold af den religiøse Bevidsthed i et høiere Udviklingsstadium til den et tidligere Stadium tilhørende mythiske Objektivitet kan kun meget uegentlig kaldes en Udtydning eller Omtydning; thi Bevidstheden havde her ingenlunde sit beslemte allerede i andre Former udviklede Indhold, som den fandt for godt at lægge ind i disse ældre Skikkelser, ligesaalidet som den ved reflekterende Behandling af Mythen kom til det falske Resultat, at dette var Indhold. Tvertimod idet den forbliver paa det religiøse Standpunkt, slaae dens Bestemmelser uden videre Reflexion over i disse Former, som nu engang have faaet en saadan Magt, at Befrielsen fra dem kun kan indtræde efter langvarigt Arbeide og heftig Kamp. Dette Standpunkt er saaledes Sværmerie, hvori den subjektive Bevidsthed og Gjenstanden gjensidig fortrykke og forrykke hinanden. Hegel bemærker i Phänomenologie des Geistes p. 567: Diese Bedeutung ist eine geliehene und ein Kleid, das die Blöße der Erscheinung nicht bedeckt und sich keinen Glanben und Vereh-

rung erwirbt, sondern die trübe Nacht und eigne Verzückung des Bewußtseyns bleibt.

Exempler paa en saadan fra et religiost Standpunkt udgaaet Alteration af Mythernes oprindelige Betydning har Stuhr leveret i „Allgemeiner Überblick über die Geschichte der Behandlung und Deutung der Mythen im Alterthume"; Artikel II i Br. Bauer: Zeitschrift für spekulative Theologie Bd. 2. H. 1. p. 32 fg. Stuhr kalder denne Behandling af Mytherne, hvorved et dem oprindeligt ikke tilhørende Indhold lægges ind i dem, Synkretisme; med Rette; thi begge Sider, (den ældre Form og det nye Indhold) tabe deres eiendommelige Bestemthed ved en saadan Sammenføining. Det eftervises i den anførte Afhandling, hvorledes Nazaræerne omdannede allerede udviklede Former i Naturreligionen efter deres Anskuelser; dette Phænomen staaer imidlertid fjernere. Bedre anføres Gnosticismen og Manichæismen, disse særegne Sammenblandinger af Religion og Philosophie, som i de tidligere udviklede mythiske Former nedlagde deres Verdensanskuelse. Men ved en saadan Indgyden af nye Bestemmelser i de allerede udviklede Mytber, som det almindelig var Tilfældet paa den Tid, da Christendommen optraadte i Verdenshistorien, var Formens umiddelbare Enhed med det ideelle Indhold, hvorved den havde kunnet gjelde som den absolute Sandhed for Bevidstheden, tabt; den bestemte mythiske Form maatte synke ned til Betydningsløshed. Det blev saaledes for den hedenske Mythologies Vedkommende Tilfældet i Christendommen. De Christne ansaae de hedenske Mytber som Børneeventyr, hvortil Forestillinger svarede, som vare Guddommen aldeles uværdige (cf. Stuhr l. c. p. 83), Guderne deels som dæmoniske Væsener, deels som blotte Naturmagter, der vare Tilbedelsen uværdige. Et saadant Forhold af Christendommen til de hedenske Religioner var i sin Orden; saalænge Aanden nemlig endnu er den religiøse, er den ikke bleven fri Totalitet i sig, veed den sig ikke som det konkrete sine Forskjelle til Enhed med sig sammensluttende Begreb; men den falder ud af sig i de enkelte Momenters Partikularitet, som i denne deres isolerede Selvstændighed nødvendig maa forholde sig udeluk-

kende mod hinanden. Derfor gjor enhver og navnlig den absolute Religion, Christendommen, Fordring paa at være den udelukkende Sandhed i Modsætning til de andres Løgn og Ugudelighed; eller, hvis for et christeligt Øie et Glimt af Sandhed skulde skinne gjennem det hedenske Mørkes Afgrund, da er det afledet fra det G. T. og kun forvansket ved hedensk Ugudelighed. Saaledes skulle flere græske Mythe r være opskaaede ved Omtydninger, som de G. T. lige Prophetier have maattet lide af ondskabsfulde Dæmoner (Stuhr, p. 86). Kun til den gammeltestamentlige Religion stillede Christendommen sig i et andet Forhold; men dette skeede paa dens Selvstændigheds Bekostning, idet den christelige Bevidsthed kun vilde finde sig, sit bestemte Indhold anticiperet deri. — Paa det religiøse Standpunkt er da ingen Mythefortolkning mulig; enten maa Bevidsthedens endnu ubestemt altererede Indhold umiddelbart identificere sig med de allerede udviklede Former, eller i Tilfælde af, at den har emanciperet sig fra disse og givet sig nye, maa den paa sit udelukkende Standpunkt forholde sig abstrakt negativ til dem.

I et immanentere Forhold til Mythen stiller Philosophien sig, hvor Aanden er kommen sit til konkrete Begreb, som den absolute med sin Form identiske og derved i Sandhed frie. Som denne absolute og uendelige er den de underordnede Udviklingstrins Sandhed; dens Forhold til dem er som det Almindeliges til det Særegne; den udelukker dem altsaa ikke af sig, men hæver dem til Idealitet i sig. Den identificerer sig saaledes ikke med enkelte endelige Former, men den ophæver den religiøse Aands mythiske Produktioner i deres isolerede og usande Stilling og sætter dem som sine ideelle Momenter. Dette er i Almindelighed Mythens Udtydning.

Allerede i den ældste Tid har man erkjendt et saadant inderligere Forhold af det philosophiske Begreb til den mythiske Forestilling; saaledes yttrer Maximus af Tyrus (Stuhrs anførte Afhandling Art. 1 i Bauers Zeitschrift Bd. 1. H. 2. p. 31), at Mythen er en, den folkelige Bevidstheds Form tilsvarende, sandselig Fremstilling af det, som i videnskabelig

Form er Philosophiens Indhold; paa den anden Side glemte Plutarch ikke at fremhæve den relative Forskjel (p. 28): „Enige ere de, sagde han om Philosopherne og Mythedigterne, med Hensyn til Troen, at der gives Guder; men om deres Tal, deres Væsen, deres Magt, hersker megen Strid; Philosophernes Guder ere ikke underkastede Lidelse, Smerte og møisom Kamp .. Digterne og Lovgiverne forstaae slet ikke hvad det skal sige, naar Philosopherne tale om Begreber, Tal, Enheder og Aandigheder, som om Guder." En høist træffende Bemærkning til Bestemmelsen af Forholdet mellem Religion og Philosophie. Paa lignende Maade yttrer Julian sig (Stuhr l. c. p. 48): „Ved den mythiske Udtryksmaades Middel bliver Kundskab om de guddommelige Ting bragt til de sædvanlige Menneskers Øre, som ere udygtige til at fatte det Guddommelige paa anden Maade." Men dette i Religionens og Philosophiens beggesidige Begreb grundede Forhold kunde først gjennem en lang Udviklingsgang komme til theoretisk Afsluttelse og blive principmæssig gjort gjeldende i enkelte Tilfælde, ved Behandlingen af enkelte Myther. Aanden i dens første Overgang fra dens Udenforsigværen i Religionens mythiske Objektivitet til fri, immanent Bevægelse i sig som tænkende er endnu kun abstrakt Afsluttethed i sig mod den tidligere Objektivitet og som dette Extrem behæftet med sin Modsætnings Ensidighed og er endnu ikke kommen til det konkrete Begrebs flydende Almindelighed, der har optaget det Negative i sig som Moment; dens Forhold til det hele mythiske Væsen er reen negativt. Saaledes har Heraklit frakjendt Mythen al Fornuft (Stuhr l. c. p. 9), hvad der, om end ikke i denne Yderlighed, ogsaa har været Tilfældet med Anaxagoras. Det er urigtigt med Stuhr at sætte Grunden til denne Opposition deri, at Mythen skal bevæge sig paa et andet Gebeet end Philosophien, nemlig paa det blot historiske, nationale, medens Philosophien søger al Tilværelses Grund (p. 6), thi skjøndt det vel for Grækernes Vedkommende maa erkjendes, at deres til episke Kunstværker overgaaede Myther væsentlig havde tabt deres specifisk religiøse Princip og vare blevne blot nationale, altsaa efter § 3 Sagn,

(hvad allerede er omtalt i foregaaende § og vil blive udført i Undersøgelsens anden Afdeling,) saa er det almindelige Grundlag dog ikke aldeles opløst og fortrængt, hvilket f. Ex. sees af Hesiods Theogonie, og naar Stuhr selv har bestemt Forskjellen mellem Mythe og Philosophie derhen, at, medens hiin skabtes i Aanden, uden at den ved denne Skabning var sig sin egen Frihed bevidst, men betragtede den som Gave af høiere Magter, saa vil Philosophen en fri, i alle sine Dele sammenholdt, gjennemsigtig Viden, vil opfatte det Aandelige som Tanke og forsmaaer at udtrykke det i Forestillingsmaader, som ere tagne fra sandselige Indtryk og henvise paa noget Andet, end de efter deres Form ere — saa ligger i denne Modsætnings i dens første Skikkelse nødvendig bratte Form tilstrækkelig Forklaringsgrund for den Foragt, som adskillige græske Philosopher have næret mod Mythen. I dette Forhold til Mythen, som noget blot Fremmed, er Aanden imidlertid ikke kommen til sin sande Frihed; denne Objektivitet er dens Skranke; denne hæves først, idet dens Fornuftighed erkjendes, hvorved den er sat som Moment i Selvbevidstheden og har tabt sin Selvstændighed. Men det er aabenbart ikke nok, at man erkjender et ideelt, fornuftigt Indhold i Mythen og derved sætter den som Moment i Selvbevidsthedens Proces; man maa have erkjendt den som Produkt af en specifisk Form af Selvbevidstheden. Selvbevidstheden i og for sig, i denne Almindelighed er nemlig deels noget aldeles Abstrakt, der ikke kan sattes i et nødvendigt Forhold til bestemte Skikkelser; deels, naar den saaledes ganske i Almindelighed sættes som Mythens Princip, uden at dens eiendommelige Form angives, menes dermed den Form af den, hvortil Mythefortolkeren har havet sig; men denne er netop ikke mythedannende, men reflekterende, philosophisk. Saaledes er alt nødvendigt Forhold mellem Form og Indhold i Mythen opløst i den bare Tilfældighed. Denne Idee er knyttet til denne Skikkelse, ikke ved sig selv, men ved Selvbevidsthedens subjektive Vilkaar, som da maa gjøre ethvert fast Fortolkningsprincip umuligt og overlade Mythens Udtydning til det samme Subjektivitetens Spil, som skabte den, hvis den ikke skal blive

staaende ved ubestemte Almindeligheder. Først naar man ved Mythens Betragtning fastholder den religiøse Bevidstheds specifiske Form, som dens Princip, kan dens Fortolkning lykkes. Dette fandt imidlertid kun Sted i en ufuldkommen Grad hos de græske Philosopher, som i deres Behandling af de enkelte Myther gik ud fra den ganske almindelige Forudsætning om Selvbevidstheden, som deres Princip, eller om ogsaa de havde en Ahnelse om en specifisk Form af denne som Princip, dog ikke praktisk gik ud fra denne bestemte Form. Betragtningen af Mythen, som Skabning af Selvbevidstheden, som Form for et ideelt Indhold staaer i dens første Begyndelse nærmest ved Heraklits Nedsættelse af den paa den rene Aandløsheds eller endog Forryktheds Standpunkt, idet den forflygtiger Mythens uendelige, absolute Indhold til et empirisk, endeligt, fra den udvortes Verden taget; Guderne blive her nedværdigede til Mennesker, den religiøse Aands underfulde, grandiose Proces som udvortes Fakticitet neddraget paa den sædvanlige Erfarings flade Jordbund. Denne Betragtning tilhører Euhemerus (Stuhr p. 18); den finder sit nødvendige Korrektiv ved det § 3 om Forholdet af Mythen til Historien Sagte. Medens efter vor Betragtning den religiøse Bevidsthed river enkelte grandiose Skikkelser ud af Historien og gjør dem til Udtryk for sit absolute Indhold, saa at den i dem kun har med sit eget Væsen at gjøre, saa lader Euhemerus dem ikke komme til nogen saadan Idealitet, men lader dem i deres empiriske Umiddelbarhed og endelige Virksomhed som Løn for deres Velgjerninger blive apotheoserede af den taknemmelige men aandløseste Overtro. En høiere Idealitet kommer ind i Mytherne, naar man gjør de i dem optrædende Væsener til Dæmoner, Væsener mellem Guder og Mennesker; det er dog saaledes ikke længere den flade Empiries Jordbund, hvorpaa vi bevæge os, skjøndt vi endnu ikke ere hævede op i den rene Almindeligheds Rige, i hvis Idealitet Philosophen skulde forklare de religiøse Skikkelser. Naar denne Idealitet er erkjendt som Indholdet, da ere vi komne over paa den allegoriske Udtydnings Gebeet, som opløser de bestemte Skikkelser, Fakta, Tilstande i Ideen og vel at

mærke, i dens abstrakte Almindelighed eller en aldeles vilkaarlig Bestemthed, uden at den sættes i et indre, nødvendigt Forhold til de den repræsenterende Figurer, hvilken Vildfarelse er en Følge af, at man ignorerede den mythedannende Selvbevidstheds specifiske Væsen, som alene sætter Ideen og Formen i dette nødvendige Forhold til hinanden. Det ideelle Indhold, som her lægges ind i Mythen kan nu være et Naturen immanent, som Naturkræfter, Naturlove; denne physiske Udtydning af Mytherne tilhører Stoikerne; deres Philosophie er Naturphilosophie, Naturens Elementer deres Guder. Paa samme Maade have ogsaa Empedokles og Aristoteles fortolket Mytherne (den sidste, som iøvrigt tildeels nærede Heraklits Afsky for Mytherne, fortolkede saaledes Minerva om Maanen). Indholdet, som ligger i Mythen, kan ogsaa være et fra de menneskelige Forholde taget, som det Almindelige, Væsentlige i dem, altsaa det Sædelige. En saadan Udtydning tilhører Anaxagoras, som dog ogsaa stod Heraklit nær; dette var den høieste Betragtning af det Almindelige, hvortil den græske Aand kunde hæve sig. Naar Fortolkningen nu gaaer videre, da er det en Tilbagegang; den betragter Mytherne som blotte Fortællinger opdigtede til Forneielse (St. p. 19); dette er noget Andet, end naar man siger, at Kunsten var Grækernes Religion, og naar man betragter Mythen som Kunstværk, thi dette har sit Formaal i sig, er ikke Middel for noget Exoterisk som de Opfattendes Morskab. Det samme Forhold af Philosophien til den religiøse Aands mythiske Produktivitet, som vi have fundet hos Grækerne, træffe vi ogsaa i Christendommen kun i uendelig høiere Form og større Klarhed. Oplysningen svarer saaledes til Heraklits abstrakt negative Standpunkt, Rationalismens Neddragelse af den religiøse Aands positive Indhold i dets historiske og dogmatiske Form under Hverdagserfaringens og den gemene Forstands Kategorier til Euhemerismen. Til den græske Philosophies ideelle Udtydning af Mytherne svarer den fra Schelling udgaaede i det berømte Creuzerske Værk fremstillede symbolske Behandling, som dog kun indskrænkede sig til de hedenske Mythekredse. Hegel har meest af Alle fordybet sig i Religi-

onen og fremdraget det substantielle Tankeindhold ikke af et enkelt Stadium af den religiøse Bevidsthed, men af denne i Almindelighed og derved tillige fastholdt dets specifiske (fra Philosophiens forskjellige) Bestemthed ved Principets Transcendents.

Gaaer man nu ved Behandlingen af Mythen ud fra Erkjendelsen af det religiøse Princips Eiendommelighed, da maa man sætte Formen i et nødvendigt Forhold til Ideen, og man kan altsaa ikke ved Mythens Fortolkning blive staaende ved at udhæve vage Almindeligheder som dens Indhold, til hvilket Formen aldrig kunde staae i et nødvendigt Forhold, men maa søge at udfinde bestemte Ideer. Men herimod har man dog fra det Straußiske Standpunkt protesteret; med Henviisning til Creuzer gjør man opmærksom paa, at derved aabnes Port og Dør for en rig Phantasies grændseløse Vilkaar. Det er imidlertid aabenbart, at en Enkelts Misgreb ikke kunne bevise Noget mod Sagen selv. Weiße, som i sin evang. Geschichte har givet saa henrivende Fortolkninger af mange nytestamentlige Mythe, forsvarer sin Fremgangsmaade med glimrende Talent mod Angriberne, hvorved det dog bliver at beklage, at hans positive Philosophie ikke har kunnet lede ham til den sande Opfattelse af Religionsbegrebet, som alene var istand til at skaffe ham den fuldkomne Seier. — Naar det nu bemærkes, at i Mythen er en Identitet af Form og Indhold, hvilke ikke ere Noget i deres Forsigværen, hvorfor enhver Fortolkning maa blive til Skamme, som udhæver Indholdet særskilt, at derfor enhver Forstaaelse af Mythen maa afhænge af dens Produktion ad Poesiens ikke ad Spekulationens Vei, saa svarer Weiße hertil, at, saafremt man ikke vil gjøre den Mythen immanente Poesie til noget reent Partikulært, den poetiske Phantasie til noget Indholdsløst og derved Mythen selv til ideeløs, da maa der i den kunne eftervises de den menneskelige Aand immanente almindelige Bestemmelser; er Mythepoesien en den menneskelige Aand immanent Virksomhed, da indeholder den ikke blot det Partikulære, Tilfældige, men det Almindelige, Fornuftige, som kun ad den spekulative Vei kan fremhæves for Bevidstheden; dette er Noget, hvorom man forresten for længesiden er kommen

paa det Rene, hvad Kunstpoesien angaaer (cfr. Fortolkningerne over Faust); Fortolkningen bør derfor fremhæve den almindelige Verdensanskuelse (burde hedde: den specisisk religiøse), som i dette Tilfælde bestemmende sig til denne Form. Er nu Mythen symbolsk, bemærker Weiße fremdeles, saa bliver Fortolkningen allegorisk, som staaer i et omvendt Forhold til Tankeindholdet; medens nemlig i Symboliken den poetiske Anskuelse leder til Opfattelse af Tankeindholdet, saa leder her Fremstillingen af Tankeindholdet til den levende Opfattelse af Formen (rigtig, naar man tænker sig dette Tankeindhold opfattet af den religiøse Aand). Naar man herimod stiller de Alternativer, at enten maa det hele Indhold med Bestemthed have svævet for Skaberens Bevidsthed, eller at det slet ikke ligger i Formen, da maa dertil svares, at, hvis han havde havt dette Indhold i dets adæqvate Form, da havde han ikke udtrykt det paa denne Maade — ɔ: rigtigere udtrykt end af Weiße: Indholdet er et substantielt i den almindelige religiøse Aand grundet og derfor ikke den Enkelte subjektivt Tilhørende; heri ligger Berettigelsen til at finde om end nok saa dybe Tanker, naar kun deres nødvendige Sammenhæng med denne Form bringes til Anskuelse; naar Weiße yttrer, at et almindeligt Regulativ, hvorefter Sandheden af Fortolkningen kunde afgjøres, ikke kan gives, da ville vi indrømme ham det, saafremt her skulde være Tale om et saadant, hvorved man kunde overbevise den gemene Forstand, den raa Historisme om Sandheden, thi disse Standpunkter kunne slet ikke fatte noget nødvendigt Forhold mellem det Almindelige og Særegne, saafremt Hr. Weiße derimod hermed vil tale Ordet for Schellingsk Genialitet, da maa vi protestere med den Bemærkning, at det spekulative Religionsbegreb, som rigtignok ligger over hans Horizont, i Almindelighed afgiver et tilstrækkeligt Regulativ for Behandlingen af den enkelte Mythe, hvorved det dog ikke skal nægtes, at, da det ideelle Indhold her er nedtrykt ved en det fremmed Form, meget Rum bliver tilovers for Tilfældighed. I Almindelighed kan man nu indrømme Weiße, at den Fortolkning, som udhæver et til den religiøse Bevidstheds historiske

Udviklingstrin svarende ideelt Indhold, hvis indre Sammenhæng med Formen lader denne skinne i dens hele poetiske Glands, aflægger det bedste Vidnesbyrd om sin Rigtighed, hvilket, tillade vi os at tilføie, i saa høi Grad er Tilfældet med flere Fortolkninger i „evang. Geschichte". — Saavidt om Weißes Theorie for Mythens Behandling. Andre Lærdes Bemærkninger om dette Punkt holde sig mere i det Almindelige. Naar Baur siger, at det er Mythologiens Opgave at eftervise de religiøse Ideer i den sandselige Skikkelse, hvori de her forekomme, samt at undersøge, hvorvidt denne er Ideen adæqvat, da var dette rigtigt, naar han istedetfor religiøs Idee havde sat Idee i Almindelighed; thi Sandseligheden, Udvortesheden er jo netop den religiøse Idee immanent, som uden denne Bestemthed var noget ganske Andet. Stuhr*) bemærker, at man ved Behandlingen af Mythen maa tage den Tid, som de tilhøre, det Land, hvor de ere opvorede, i Betragtning, dens Forhold til Natur og Historie; det er ikke nok at udvikle det Religiøse, det almindelig Menneskelige af Mythen, men ogsaa det folkelig-individuelle Element. Dette kan imidlertid kun gjelde om enkelte Arter af Mythen ikke om den udviklede Form selv, hvis Princip er reen religiøst. Naar han fremdeles tilføier, at der hos Mythefortolkerne udfordres en digterisk Sands, som ogsaa var tilstede hos Mythedanneren, da er dette kun tildeels sandt, forsaavidt som man nemlig indskrænker sig til den Art af Mytther, som svæver over i Sagnet, til hvis Udvikling og Afrundelse den kunstneriske Individualitet er et saa væsentlig medvirkende Moment; men ugrundet bliver denne Fordring, saafremt Talen er om den rene Mythe, en Skabning af den abstrakt-religiøse Aand; i samme Grad som det Amindelige er det Enehersskende, og Folkeeiendommelighedens og Individualitetens partikulære Væsen træder tilbage, faaer Videnskaben ogsaa en friere Virksomhed i denne Henseende. Denne er

*) Religionssysteme des Orients. Berlin 1836 Einleitung p. LXI fg.

ideel Totalitet, som har ophævet alle Aandens underordnede Stadier som Momenter i sig; dens Bestemmelser ere derfor an sich, substantielt tilstede i disse; naar den nu i et enkelt af disse f. Ex. i den religiøse Aands mythiske Objektivitet vil finde sine ideelle Bestemmelser, saa maa disse ikke staae færdigt udviklede for den iforveien, saa at den medbragte dem som Forudsætning til Behandlingen af den enkelte Mythe; men ved Betragtningen af Mythen maa den være forudsætningsløs, kun have sig selv, sit eget universelle Begreb som Forudsætning i dets Forskjel fra den religiøse Aands, og derved forvandle dens transcendente Fakticitet til tilsvarende immanente Bestemmelser, hvortil den maa være kommen just ved Fordybelse i disse bestemte Skikkelser. — Dette er Udtydning.

## § 12.

Bestemmelsen af Mythebegrebet som grundet i et vist videnskabeligt Standpunkt vil i den Grad være mere omfattende og udtømmende, jo mere frit og universelt det for Betragtningen til Grund liggende videnskabelige Standpunkt er. Medens Empirismen og Rationalismen lade Mythen staae som aandløst Phænomen, hvis eiendommelige Skikkelse enten har sin Grund i en ved Tradition forvansket historisk Tildragelse, falsk Opfattelse af Naturforhold, eller er et vilkaarligt Produkt af den abstrakte Subjektivitet, har det spekulativt dannede Standpunkt seet den som Udtryk for en substantiel Idee, der enten med Bevidsthed er lagt i denne Form af den produktive Individualitet, eller med en objektiv ubevidst Nødvendighed selv har skabt sig den; da Nødvendigheden imidlertid i dens Abstraktion fra Selvbevidstheden vilde blive til en aandløs Mechanisme, saa maa denne Objektivitet bestemmes derhen, at den er et almindeligt Standpunkt af den

menneskelige Aand, der lader den empirisk-individuelle Selvbevidsthed forsvinde i sig.

Mythens Standpunkt er et reen universelt; den har ikke sin Rod i Nationaliteten eller Individualiteten som saadan, men i det Menneskelige i dets rene Almindelighed. Det Almindelige er ogsaa Videnskabens Indhold, men ikke i denne Abstraktion, som umiddelbar færdigt, derimod som konkret Begreb, som Sætten af Forskjelle og Ophæven af disse til Eenhed med sig ɔ: som Tanke; derved er det imidlertid gaaet over i Subjektiviteten, det medierer sig til konkret Bestemthed i den, og heri ligger Nødvendigheden af, at det maa optage i sig partikulære Bestemmelser, der ikke tilhøre Begrebet og fra hvilke det først gjennem en lang Udviklingsgang kan befrie sig. I denne partikulære Bestemmelse, som dette Indskrænkede formaaer Videnskaben kun at opfatte enkelte Sider ved det tidligere abstrakt-universelle Standpunkt (det mythiske), ikke dettes Begreb, hvilket den først formaaer, naar den selv har naaet sit Begreb, som er det Almindelige, der paa det religiøse Standpunkt kun var in abstracto og derfor umiddelbart maatte slaae om til det Særegne, i sig Afsluttede, som konkret Eenhed af dets Momenter, som gjennem det Særegne med sig medieret (see § 11). Idet vi historisk eftervise dette, ville vi dog, da de vigtigste Opfattelser af Mythens Begreb allerede i det Foregaaende ere underkastede Kritik, kun for en Oversigts Skyld skizzere de i forskjellige videnskabelige Standpunkter grundede Bestemmelser af det her afhandlede Begreb. — Til reen Tilfældighed og Partikularitet finde vi det Almindelige opløst i Empirismen og Nationalismen. Begge disse Standpunkter blive staaende ved Betragtningen af Mythen som aandløst Phænomen dog med den Forskjel, at hiin tilskriver den en vis historisk Realitet, hvad der frakjendes den af Nationalismen, som anseer Mythen for vilkaarligt Phantasibillede. Paa det førstomtallte Standpunkt betragtes Mythen som Forvanskning af en virkelig Tildragelse, som enten er glemt, eller som man ikke har været istand til at opfatte i dens Sandhed, — „som den gamle Verdens Sagn i den daværende Tids sandselige

Tænkemaade og Sprog"*); Schlosser foragter Mythen, fordi den ikke giver os reen historiske Fakta**). I Modsætning hertil rykker G. Hermann (hos Baur) Mythen aldeles bort fra den historiske Udvorteshed og gjør den til et Produkt af Subjektiviteten, saa at den bliver Udtryk for et ideelt Indhold; da dette imidlertid skal mangle al objektiv Sandhed, altsaa kun tilhører den abstrakte Subjektivitet, saa kan Videnskaben Intet have hermed at gjøre; hvad dog Hermann mener. Philosophien skal (efter hans Mening) eftervise, hvorledes Menneskene ere faldne paa at skabe saadanne løse Phantasiebilleder; men det er ikke muligt at erkjende Mythicismens Nødvendighed, uden at derved ogsaa dens om end kun relative Fornuftighed bevises, hvorved det objektive Indhold, som Hermann frakjender den, kommer ind i den. Vi ere hermed komne en spekulativ Betragtning af Mythen nærmere. Denne findes imidlertid i sin første Skikkelse blandet med Forestillinger, som tilhøre de tidligere Standpunkter. Creuzer (Symbolik und Mythologie 2te Ausg. 1819. I p. 85 fgg.) forklarer Mythens Genesis af en subjektiv-indskrænket Opfattelse af det Objektive; eftersom nu denne Objektivitet enten er historiske Fakta, eller noget Ideelt, bliver Mythen enten Sagn, eller symbolsk Lære. Men denne Opfattelse, skjøndt kun subjektiv, hviler dog paa et faktisk eller religiøst Grundlag (som ofte ere sammenblandede), og Mythen mangler saaledes ikke det Almindelige, Substantielle som sit Indhold; som symbolsk formaaer den at bringe de høieste, guddommelige Ideer til Anskuelse (p. 90).†) Desuagtet vil han dog kun vide Mythen betragtet som historisk Phæno-

*) Gabler hos George l. c. p 100. Han adskilte dog historiske Myther fra philosophiske, hvilke sidste kun skulde have et ideelt Grundlag cfr. Strauß L. J. 3te Ausg. Bd. 1. p. 51.

**) Cfr. Müller Prolegomena ꝛc. p. 49.

†) Angaaende Etymologien af Ordet μυθος bemærker Creuzer (p. 44), at det kommer af μυζω clauso ore sonum edo. Efter den græske Sprogbrug betegnede det enhver Tale, især Fortælling, senere i Forskjel fra λογος et opdigtet Sagn. Undertiden satte man et Udtryk til, som skulde betegne, at det var fingeret (f. Ex. πεπλασμενος).

men; Behandlingen af den, som den forekommer hos de forskjellige Folk, skal tilhøre Ethnographien. Den samme Anskuelse findes i Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie af K. O. Müller, (1823), som mener at Begrebet Mythus er et historisk, der som saadant kun kan haves ad Erfaringens Vei, ikke vindes a priori (p. 64). Det skal imidlertid ikke være et Produkt af subjektiv Vilkaarlighed, men af Folkeeiendommeligheden, af et vist aandeligt Standpunkt; men er det det, da ophører det at være et historisk Begreb i den abstrakte Betydning, hvori O. Müller tager det; det bliver et Moment i Aandens Udvikling og maa som saadant erkjendes af Philosophien. Otfr. Müller synes selv at have erkjendt dette, naar han siger (p. 78), at det Ideelle i Theogonierne er af almindelig religiøs Natur, hvortil slutte sig Grundideerne af Sædelighed og Ret, saa at altsaa Mythen indbefatter i sig Totaliteten af den menneskelige Viden. — Videre yttrer han, at det er en almindelig Trang at sammensmelte Idee og Faktum, gjøre Væsenet til Person, Forhold til Handlinger osv., men er Trangen almindelig, maa man ogsaa indrømme, at den kan erkjendes af Philosophien. Dette har Baur i det allerede ofte anførte Værk med Bestemthed gjort gjeldende. Han seer Mythen grundet i det underordnede Standpunkt i Bevidstheden, i den endnu ikke Tanken mægtige Aand, som ikke formaaer at fatte Begrebet i dets rene Væsen (p. 85), men kun i den symbolske Form; men Mythen er ikke blot Symbol, den er dettes Bevægelighed af dets stive Ro; medens Symbolet kun fixerer et enkelt Moment for Anskuelsen, er Mythen Momenternes Succession, fortløbende Handling; den har derfor Personens Begreb til sin Forudsætning og viser sig i Historiens Form, medens Symbolet tilhører Naturen (cfr. p. 11. 27 o. a. St.). Baur skjelner mellem historisk og philosophisk Mythe, forsaavidt Faktum er virkeligt, eller blot Fiktion, Form for Forestillingen. Denne Adskillelse er uden Betydning; thi i Mythen er i ethvert Tilfælde den historiske Realitet, om end en saadan oprindelig har været, opløst og hævet op i Idealitetens Sphære; hvad enten denne Form er hi

storisk eller skjøgeret, har den den samme Idealitet for Bevidstheden. Desuden er et Udtryk som philosophisk Mythe at undgaae, da det synes at forudsætte den Vildfarelse, at Mythedanneren havde det ideelle Indhold i forstandig Reflexion for sig, og at han kun valgte den billedlige Form for Folket, en Anskuelse, som kun kunde finde Bifald hos de schellingske Philosopher i deres mysteriøse Afsluttelse mod den profane Hob. Folket kunde naturligviis kun troe paa disse Mythe, naar de vare det nødvendige Udtryk af dets eget Bevidsthed, ikke naar de vare vilkaarlige Makværker af et fremmed Standpunkt. — Hvad der nu savnes ved den Baurske Deduktion er, at han ikke har esterviist det underordnede mythedannende Standpunkts specifiske Princip, men er bleven staaende ved den Paastand, at dette underordnede Standpunkt maatte fatte Sandheden i mythisk Form*). Strauß har urgeret Hensigtsløsheden, Bevidstløsheden i Dannelsen af Mythe. I den første Udgave af „Leben Jesu" (1 Thl. S. 75) definerede han Mythen som „historisk Indklædning af urchristelige Ideer dannet i det hensigtsløst digtende Sagn". Denne Defintion er imidlertid høist ubestemt og indholdsløs; til Grund for hans praktiske Behandling af den evangeliske Historie laae imidlertid en langt konkretere Bestemmelse, som George har paataget sig særligt at udvikle; denne Udvikling har Strauß i 3die Udgave selv vedkjendt sig**). Efter George (p. 11) er Mythus ganske i Almindelighed et ud fra en Idee dannet historisk Faktum, opstaaet i Tendents paa historisk Sandhed (p. 15). Denne Anskuelse af Ideen som Faktum maa være en reen umiddelbar, reflexionsløs (p. 16). Mythens Gjenstand er Institutioner, Love, Sædvaner o. s. v., hvis Oprindelse og successive Udvikling er forsvundet af Erindringen, og som derfor i deres udviklede Totalitet kastes tibage paa et enkelt Tidspunkt, en enkelt Person som deres Skaber (p. 28. 29). Den Idee, hvorfra man i Mythedannelsen

*) Det Samme gjelder ogsaa om Stuhr Religionssysteme des Orients. p. LI.

**) 1838 Bd. I. p. 54 cfr. p. 100.

konstruerer Kjendsgjerninger osv., er da ikke den reen objektive, thi denne er just immanent i det Historiske, men en subjektiv og derved indskrænket og eensidig (p. 55). — Men hvilken er denne Ideens Ensidighed? det er aabenbart, at den ikke rigtig opfattes, naar man som George kun betragter den som en Impotents til at sætte sig ind i den historiske Udvikling, kun lader den historiske Interesse være Mythens skabende Princip; Mythen tager den menneskelige Aands absolute Interesse i Beslag, som den har sit Princip i denne; det mythedannende Standpunkt er vel ensidigt, men ingenlunde er det subjektive Ideer, som her skabe Historien, men de allerabstrakteste, allerobjektiveste, reen transcendente, som paa ingen Maade kunne finde Plads i Verdens konkrete Virkelighed og den menneskelige Historie, uden at alterere den fra Grunden af. Feilen er da, at Ideen er for lidet subjektiv, at den ikke har medieret sig til Bestemthed i den subjektive Bevidsthed, men træder umiddelbart op i sin abstrakte Almindelighed; dette er Grunden til, at hvad der kun er givet i en lang historisk Udviklingsgang, her kastes tilbage paa et enkelt Punkt. Den religiøse Bevidsthed kjender kun det Almindelige som umiddelbar Færdigt, Afsluttet, ikke som det i Særegenhedens Momenter sig Bestemmende, Bevægende. Kierkegaard *) giver den træffende Bestemmelse af Begrebet Mythus som Ideens Udlændighedstilstand, dens Timeliged og Rummelighed umiddelbar som saadan. Det forstaaer sig imidlertid, at der ved den blot foreløbige Omtale af dette Begreb tilmed i dets Forhold til det Spekulative i Platos Dialoger ikke kan være Tale om en Efterviisning af dens noiere Forhold til Bevidstheden i Almindelighed, eller om dens Nødvendighed, hvoraf dens fulde Erkjendelse afhænger. Vatke **) fremhæver den i Mythen immanente Symbolik formedelst dens ideelle Princip, hvorved den adskiller sig fra den sædvanlige Historie. Han gjor ligeledes opmærksom paa dens forskjellige udvortes Ud-

*) Begrebet Ironi. Kbhvn. 1841 p. 163.
**) Religion des A. T. I. p. 43.

gangspunkt (f. Ex. fra historiske Begivenheder), medens den stedse har sit indre Udgangspunkt i Forestillingen, og henstiller Selvbevidsthedens Momenter i udvortes Objektivitet. Disse fuldkommen rigtige Bemærkninger ere imidlertid hverken fuldstændigt begrundede eller konseqvent gjennemførte i hans Værk over det Gamle Testaments Religion. Weißes Betragtning af Mythen, som allerede svanker over til det nyeste Standpunkt, idet han sætter Mythen som nødvendigt Moment i den religiøse Aand, er allerede nokfom omtalt; altsaa endnu kun et Par Ord om Bauer, for hvis Standpunkt i Behandlingen af den evangeliske Historie vi her have leveret det udførlige, philosophiske Beviis. Bauer stiller sig fra for af i Opposition til Strauß, idet han ikke vil fatte Substantsen (den blotte Totalbevidsthed i Samfundet), men Selvbevidstheden (den individuelle), som den religiøse Histories Princip, denne selv som et Moment i den uendelige Selvbevidstheds Udvikling (see Fortalen til hans Skrift om de synoptiske Evangelier, hvor han udvikler sit Standpunkts Forhold til Strauß og Weiße)*). Man maa imidlertid ikke troe, at dette skulde være et fra det Straußiske væsentlig forskjelligt, eller vel endog det modsat Princip, saaledes at den Straußiske Substants og den Bauerske Selvbevidsthed aldeles skulde falde ud fra hinanden; tvertimod Selvbevidstheden hos Bauer er kun den for sig vordne Substants, ligesom denne hos Strauß an sich er Selvbevidsthed, saa at det Bauerske Standpunkt kun kan betragtes som den egentlig logiske Udvikling af det Straußiske, ide Substantsen i denne bestemmelsesløse Isigværen, som hvilker den forekommer hos Strauß, mangler Udviklingens og Udfoldelsens Princip, saa at den Mythicisme, hvori den formentlig har udlagt sig, istedetfor at erkjendes som en nød-

*) I sit tidligere Værk, Religion des A. T. 1. p. 19. 35. fatte han Mythens Princip ganske i Almindelighed som das Gesammtbewußtseyn, Selbstbewußtseyn der Menschheit, (Substantsen hos Strauß), uden at han udvikler denne „Samtbevidstheds" Forhold til den virkelige, individuelle Selvbevidsthed.

vendig Proces af hiin almindelige Baggrund, bliver et Aggregat af Tilfældigheder sammenblæst fra Verdens fire Hjørner, fordi nemlig hiint almindelige Princip selv kun er en tom Abstraktion. Bauers Betragtning er den logiske Straußianisme; han indtager saaledes, som vor Ven Hr. Dr. Guerike i hans milde og anerkjendende Anmeldelse af det Bauerske Værk*) bemærker, for Tiden det kritiske Principat, og naar et saadant ikke indrømmes ham, da er det grundet i en Misforstaaelse af hans Standpunkt, som om han ved Selvbevidstheden skulde forstaae den empiriske, umiddelbare Selvbevidsthed og ikke meget mere en saadan Bestemthed af den, hvori hiin empiriske, individuelle er absorberet eller forvendt til det Modsatte af sig, saa at man her er aldeles uberettiget til at bringe sine sædvanlige Forestillinger om Selvbevidstheden i Anvendelse**). Vi ville her kun henvise til et Par Steder i hans omtalte Værk, idet vi senere ved Betragtningen af den absolute Religions Form (§ 16) ville komme tilbage til det. Den evangeliske Historie er efter ham reent Produkt af den christelige Selvbevidsthed (smlg. Bd. 1. Fort.). Den religiøse Aand er den Sønderspittelse i Selvbevidstheden, i hvilken sammes væsentlige Bestemthed træder ligeoverfor Bevidstheden som en fra den forskjellig Magt (cfr. 1. p. 25). Den religiøse Forestilling fixerer det dialektiske Moment til et Individuums Forsigværen (p. 223). Dette er ganske det Feuerbachske Religionsbegreb. Grunden til at han ikke betegner den reli-

---

*) Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche 1841. H. 3. 4.

**) Dette være sagt mod Forf. af den bekjendte Brochure om Gettinger Universitetet, som ganske ordinært raisonnerer om det Utrolige i, at Grækerne med Selvbevidsthed skulde have dannet sig deres Guder, hvad der formentlig maatte statueres, naar man vilde anvende Principerne for den nyeste Kritik af den evangelske Historie paa den græske Religion. Ved en grundigere Betragtning af Sagen vilde denne Mand have fundet, at, hvad Bauer her kalder Selvbevidsthed, omtrent er det Modsatte af, hvad den vulgære Forstand kalder saaledes.

giøse Bevidstheds Objektivitet som mythisk *), kan maaskee være at søge deri, at han har villet betrygge sit Standpunkt mod Sammenblanding med det straußiske og det ingenlunde af Forfængelighed, men for Sagens egen Skyld, som ved slig Konfusion vilde være udsat for utallige Misforstaaelser og underligge den samme apologetiske Polemik som Strauß's Betragtning, eller ogsaa maaskee deri, at han kunde betragte Mythen, enten som den, der endnu havde om endog et nok saa svagt Støttepunkt paa den historiske Realitets Jordbund, eller som den, der mere havde sit Princip i Folkeeiendommelighed og den kunstneriske Individualitet end i den religiøse Bevidsthed. Jeg haaber, at den her førte Undersøgelse har beviist, at Mythen ikke er andet end netop den religiøse Bevidstheds Objektivitet, hvormed tillige Nødvendigheden af Ordets Bibeholdelse er erkjendt.

---

*) Dette er heller ikke Tilfældet med Feuerbach, hvilket dog kan forklares deraf, at han nærmest havde med den religiøse Bevidstheds dogmatiske Bestemmelser at giøre, ikke med dens egentlig historiske Produktivitet.

# Anden Deel.

## Begrebet Mythus i dets historiske Momenters Dialektik.

Vi have hidtil betragtet Begrebets Dialektik i dets abstrakte Momenter, eller de i og for sig med det givne og af det sig udviklende Bestemmelser uden Hensyn til de særegne Tilværelsesformer, gjennem hvilke det medierer sig til den konkrete alle hine Bestemmelser i sig sammenfattende Totalitet. Denne Totalitets Vorden, denne Mediationsproces, hvorigjennem hine abstrakte Bestemmelser komme til Konkretion i historiske Skikkelser, eller Mythicismens Udvikling gjennem de særegne, endelige Religionsformer til dens Fuldendelse i den absolute Religion er Gienstanden for Undersøgelsen i nærværende Deel. Vi maa derfor ved at forfølge Mythicismens dialektiske Proces bestemme os den religiøse Bevidstheds Hovedstadier, hvorved det dog maa erindres, hvad allerede forhen er sagt om Bestemmelsen af Religionsbegrebet i Almindelighed, at saadan Bestemmelse er eensidig, at vi kun have med den religiøse Aands eiendommelige Formbestemthed i dens forskjellige Stadier at gjøre, hvorimod Indholdet ikke angaaer os. Ved denne Betragtning af de historiske Religionsformer ville vi ogsaa ledes til konkretere at bestemme den mythiske Forms Forhold til Kunsten end det i hiin abstrakte Sphære var muligt, hvor kun det almindelige Resultat om Symboliken i den religiøse Aands mythiske Objectivitet blev vundet. Indenfor dette al-

mindelige Forhold nemlig af Religionen til den symbolske Kunstform bestemme de enkelte Religionsformer sig i et individuellere Forhold til denne eller en af de andre Kunstformer, hvilket kun kan vindes ved Erkjendelsen af den vedkommende Religionsforms specifiske Bestemthed. Det nemlig, at den symbolske Kunst er den, hvortil Religionens mythiske Form i Almindelighed staaer i Forhold, kan ikke udelukke det bestemtere Forhold af de særegne Religionsformer til de enkelte Kunstformer med Fastholdelsen af dette almindelige Princip, ligesaalidet som en vis Kunstarts (f. Ex. Architekturens) Sammenhørighed med en vis Kunstform (den symbolske) udelukker Muligheden af, at den i særegne Modifikationer skulde kunne forekomme indenfor andre Kunstformer. Man maa her stedse fastholde Religionens og Kunstens specifisk forskjellige Princip: formedelst sit almindelige Princip staaer Religionen vel i nærmest Forhold til den symbolske Kunst, men denne er dog kun en individuel Bestemmelse af Kunsten, der som saadan ikke kan svare til de bestemte Hovedformer i Religionen, som derfor maa træde i Forhold til andre Kunstformer, idet de dog ved deres selvstændige transcendente Princip betrygges mod at falde sammen med nogen af dem. I Religionen er Symbolikken sat ved Principets egen Bestemthed, i Kunsten som forsvindende Principet inadæqvat Form; heraf følger vel et almindeligt Slægtskab mellem Religionen og den symbolske Kunst; men da Religionen er Totalitet, i sig sammenfattende forskjellige Udviklingstrins Bestemmelser, den symbolske Kunst derimod kun en individuel Bestemmelse af en høiere Totalitet, saa kan, naar Religionen bestemmes i dens forskjellige Udviklingstrin og Talen saaledes ikke længere er om hiin den i Almindelighed immanente Symbolik, den symbolske Kunstform kun bringes i Forbindelse med enkelte, bestemte Former af den religiøse Aand, hvorimod anderledes bestemte Former af Religionen have de andre Kunstformer som de dem tilsvarende. Skjøndt nu den Religionen formedelst dens abstrakt- almindelige Princip immanente Symbolik maa vedligeholde sig uagtet den empiriske Religionsforms Slægtskab med en ikke symbolsk Kunstform (den klassiske), saa kan den dog i den virkelige Religions-

forms Tilværelse være aldeles udslettet og dens anschseiende Magt først komme tilsyne ved en saadan Religions Undergang, skjøndt i en uendelig høiere Form, end før den havde gjennemgaaet denne Proces. Efter disse almindelige Bemærkninger, som vare nødvendige, for at forebygge Misforstaaelse og undgaae Skinnet af Modsigelse, kunne vi nu gaae over til Fremstillingen af den mythiske Forms Dialektik i de historiske Religioner.

## § 13.

Det af den religiøse Bevidsthed som transcendent forestillede immanente Væsen i den menneskelige Aand er først reen forskjelslos, abstrakt Identitet med sig. Idet nu det Absolute opfattes som det i sig bestemmelses- og bevægelseslose, saa fastholder det ikke sin Selvstændighed i sig og sin Forskjel fra det Endelige, men det slaaer umiddelbart over i denne sin Modsætning, hvori dets Bestemmelser udvikle sig. Idet saaledes den raae, empiriske Endelighed i dens umiddelbare Væren forestilles som det Absolute, have vi her en phantastisk Symbolik, hvori Mythicismen endnu ligger uudviklet; thi denne forudsætter Fattelsen af det Absolute som Bestemmelse i sig, hvis Bevægelse adskiller sig fra den endelige Verdens naturlige og profane Gang som underfuld og hellig. — Denne Symbolik er Principet i den indiske Religion.

Vi have i den almindelige Deel af nærværende Undersøgelse seet, at det Absolutes Bevægelse forestilledes i den religiøse Bevidsthed mythisk ɔ: som udvortes Fakticitet ikke som fri til indre Forskjelle sig bestemmende og disse som Momenter i sin Totalitet tilbagetagende ɔ: som Tanke; Symboliken blev saaledes erkjendt som immanent i den religiøse Aands almindelige Proces. Af Religionens abstrakt- almindelige Princip, som mangler Bestemmelsen i sig, følger nu vel, at den ikke kan bringe det til en Form som er absolut identisk med Indholdet,

hvorved den vilde være kommet ud over Symboliken; men idet det Absolute i den religiose Aand i denne antinomiske Proces som sandselig Skeen vinder sine Bestemmelser og sin Bestemthed, taber dette Udvortes, Sandselige sin Selvstændighed og Umiddelbarhed, og det fattes som et Ophævet, Forklaret i det Absolutes Idealiret, som dettes Form. I denne Proces har saaledes det Absolute baade adskilt sig fra, og inderligen knyttet sig til sin Form, som nu ikke længere har den Stivhed og Stridighed, som i den umiddelbare sandselige Væren. Men for at komme til denne inderligere Sammensluttelse af Form og Indhold, for at alene Begyndelsen til en saadan kan blive sat, maa den religiose Bevidsthets første og raaeste Stadium allerede være tilbagelagt. Dette maa vi her først betragte. Det er den indiske Religions Symbolik*). I den indiske Religion er Gud, det Absolute, fattet som Substants, den rene Identitet med sig; i denne Abstraktion mangler det imidlertid Indhold, Bestemmelse i sig, denne falder tvertimod udenfor Substantsen, hvis hele Rigdom saaledes udvikler sig i den endelige Verden; det Absolutes Virkelighed er disse Naturting, disse Fakta o. s. v. Fra det Guddommelige stødes vi saaledes umiddelbart over i det Endeligste (Æsthetik 1 p. 433), fra det Dybeste og Inderligste over i den gemeneste Nærværelse. Idet saaledes den empiriske Endelighed forestilles som det Absolute, er den indiske Religion den ubundneste Phantasie, det er en kontinuerlig Drukkenhed, en Forrykken og Forrykthed, som her træder os imøde. (Æsthetik 1. p. 432). Vel bliver denne hele Mangfoldighed atter tagen tilbage i den første Eenhed, men da denne Enhed er indholds- og bestemmelseslos, saa bliver den hele Tilbagetagelse intetsigende, idet det Sandselige forbliver i sin Umiddelbarhed, uden at ophæves som Moment i det Absolutes Bevægelse; den hele Proces bliver saaledes en aandløs**). Den indiske Religion er derfor den reen symbolske, svarer fortrinsviis til denne Kunstform; thi

*) Vi slutte os nærmest til Hegel: Religionsphilosophie 2te Ausgabe 1 p. 339 fg. Æsthetik. 1. p. 431 fg.

**) Religionsphilosophie 1. p. 341.

dennes Princip er det netop at lade de to Sider, det Aandelige og Sandselige, bestaae i Ligegyldighed for eller Modsætning mod hinanden, uden at den gjennem deres indre Dialektik lader dem gaae sammen til konkret Enhed i den skjønne Form. Det Absolute er i den indiske Religion umiddelbart det Sandselige, uden at det ved sin indre Bestemmelse er gaaet over i denne Form, ligesom dette ogsaa paa sin Side i dets umiddelbare Væren, i dets prosaiske Virkelighed uden nogen Forklaren eller væsentlig Alteration, hvorved det traadte i Modsætning til andet Sandseligt og Endeligt, forestilles som guddommeligt. Religionen, det Endeliges Opløftelse i det Absolute, er derfor her ikke mindre det Absolutes Profanation, den er selv den absolute Irreligion, der u'uglig og skamløs drager det Guddommelige ned i Endelighedens hele Platheb og Gemenhed *). Ligesom det Objektive i Religionen, nemlig det Absolute, ikke er fattet i dets qvalitative Forskjel fra den endelige Tilværelse, men umiddelbart falder sammen med denne, saaledes er det ogsaa med det Subjektive i Religionen, nemlig den religiøse Bevidsthed, det religiøse Liv, som slet ikke vides i Forskjel fra det endelige, profane; allerede Naturbestemtheden har en religiøs Charakter, og det sædvanlige Liv med dets i sig betydningsløse Handlinger er umiddelbart Kultus. Den hele Tilværelse absorberes i Religionen og denne gaaer paa sin Side til Grunde i det Endelige. Stat, Videnskab, Kunst have her endnu ikke udviklet sig til bestemte Skikkelser af Aanden ligeoverfor Religionen, de gaae umiddelbart op i den som Kultus. Man vilde feile meget, om man, fordi den indiske Religion anskuer det Absolute som Endeligt, her tilskrev Kunsten en selvstændig Magt; i dette Tilfælde maatte det Absolute være anskuet som bestemt i sig, det Sandselige som nedsat til blot Moment, som forklaret til Ideens Skin. En saadan Anskuelse strider imidlertid, som vi have seet, direkt mod den indiske Religions Princip, som fastholder begge Sider i deres abstrakte Selvstændighed, hvorved de ligefaa umiddelbart falde sammen til forskjelsløs Identitet.

---

*) Hegel Æsthetik I. p. 111.

Den indiske Religion er, som vi have seet, Symbolik; i Symbolikens Svøb er Mythicismen endnu ikke udviklet. Denne er nemlig den religiøse Aands specifiske Form i Modsætning til den profane, endelige Bevidsthed, eller objektivt udtrykt, det Absolutes Bevægelse i dets bestemte Forskjel fra den naturlige Verdens. Det er allerede forhen udviklet (§ 3) hvorledes dettes Bevægelse, navnlig dets Aabenbarelse i Verden formedelst dets abstrakte Almindelighed maatte forestilles som underfuld, saa at altsaa Underets Begreb var et fra Mythens fuldendt tænkte uadskilleligt. Men om Undere kan der kun være Tale, hvor Naturen allerede er opfattet med en forstandig Tænkning, dens Love bragte til bestemt Bevidsthed, i Modsætning til hvilken sædvanlige Orden det Absolute forestilles umiddelbart at gribe ind*); det Absolute maa saaledes være forestillet som i og for sig bestemt i Modsætning til den endelige Verden, hvis Love det maa ophæve for at gjøre sig gjeldende. Dette er imidlertid ikke Tilfældet i den indiske Religion; vel er her det Uendelige og Endelige fattet i abstrakt Modsætning, idet hiint er forestillet som al Bestemmelse af sig udelukkende, reen Forskjelsløshed; men denne abstrakte Uendelighed er netop det Absolutes Svaghed, hvorved det umiddelbart falder ned i den raae, endelige Tilværelse. Men idet denne saaledes i dens umiddelbare Væren er identificeret med det Absolute, og i dens Yttringer umiddelbart dettes Aabenbarelse, det Absolute altsaa i ethvert Moment umiddelbart manifesterer sig, saa er Alt, som Hegel siger, forrykt fra Grunden af, Alt er Under, hvilket er det samme som at „Intet er Under," da Under netop er det Absolutes umiddelbare Aabenbaren i den endelige Verden, Tilsidesættelsen af den Mediationsproces gjennem de endelige Momenter, som det ellers underkaster sig, og altsaa ikke kan finde Sted, hvor en saadan Mediationsproces i intet Tilfælde er tilstede, ja i selve Principet er gjort umulig. Vel er det sandt, at den indiske Anskuelse ofte gaaer ud over Naturtingene, saaledes som de umiddelbart foreligge den empiriske Betragtning, at den ud-

*) Hegel, Rel. Phil. 2 p. 60. Æsthetik 1. p. 482.

maler sig dem i det Groteske, oppuster dem unaturligt; men formedelst Religionens phantastiske Princip indeholdes ikke i en saadan Oppusten af Naturting til umaadelige Skikkelser nogen egentlig Abnormitet, eller noget fra det Sædvanlige qvalitativt Forskjelligt, saasom ogsaa dette er Manifestation af det Absolute (f. Ex. en eller anden Flod, Bjerg o. dsl.), men den qvantitative Forskjel, som her er tilstede og som empirisk taget synes at være et Under, vidner vel om en dunkel Trang til at fatte det Absolute som Bestemthed i sig i Modsætning til den endelige Tilværelse.

Ligesom man nu siger, at Alt i den indiske Forestilling er Under, saaledes kan man ogsaa sige, at Alt er Mythus med Forbeholdelse af den samme Ret til ogsaa at sige det Omvendte; thi Mythicismens udvortes Fakticitet har kun sin Betydning som denne absolute, hellige Historie i Forskjel fra den profane, endelige, medens i den indiske Religion Alt selv den platteste Endelighed er helliget, og derfor en specifisk guddommelig Historie mangler. Men idet Mythicismen er det Absolutes Bevægelse i specifisk Forskjel fra endelig, verdslig Historie, er hævet ud over denne i en høiere Sphære, saa har den allerede vundet et nødvendigere Forhold af Indhold og Form til hinanden, og har derved overvundet den blotte Symboliks Standpunkt og nedsat den til Moment i sig. Den indiske Religion, som i den sædvanlige, blot naturlige Proces, uden videre specifisk Eiendommelighed, seer det Absolutes Bestemmelse, har ikke vundet et saadant bestemt Forhold mellem Form og Indhold, som tvertimod forblive aldeles ligegyldige mod hinanden, den forslokker sig i den abstrakte Symbolik, som vel er istand til at give den hele endelige Tilværelse en Absolut Betydning men ogsaa til at tilintetgjøre det Absolute som det i sig Indholdsløse og opoffre det for Verden.

Naar Hegel (Æsthetik I. p. 506) sætter Forskjellen mellem det Symbolsk-Mythologiske og egentlig Mythologiske deri, at dette Sidste, om det end gaaer ud fra en Naturtilværelse som Sol, Hav eller desl., dog udtrykkelig udsondrer hiint blot Naturlige, idet det tager den indre Kjærne af de

naturlige Phænomer ud og kunstmæssig individualiserer den som aandeliggjort Magt til saavel udvortes som indvortes menneskeligt gestaltede Guder, da er heri, skjøndt ikke med fuldkommen Bestemthed, den samme Tanke udtrykt, at i det Mythiske det Naturlige, Udvortes har tabt sin Betydning i dets umiddelbare Tilværelse og er forklaret til det Aandeliges Bestemmelse, medens det i Symboliken som denne raa Umiddelbarhed tages som Aandeligt, Guddommeligt.

§ 14.

Først i den græske Religion have vi Mythicismens egentlige Begyndelse. Det Fremskridt, som her er gjort ud over det foregaaende Stadium bestaaer deri, at det Absolute ikke længere som det i sig Bestemmelses- og Indholdsløse umiddelbart slaaer om til den raaeste, platteste Endelighed, men fattes som det Almindelige, Substantielle i bestemte endelige Sphærer (af den naturlige eller aandelige Verden), der vel ikke fastholdes i forstandig Abstraktion for Bevidstheden, men som det i sig Bestemte og Indholdsfulde heller ikke kan slaae om til den empiriske Endelighed, men forestilles i en saadan Form, der er dets blotte Skin og ellers i sig betydningsløs, — som forklaret Endelighed. Det Absolute har da her vundet en specifisk Form for sig, hvorved det fra den blotte Symbolik er gaaet over i det Mythiske. Men idet hiint Substantielle, som er denne skjønne Endeligheds Indhold, ikke er fattet som det rene i og for sig værende Almindelige, som abstrakt Transcendents, men kun som Endelighedens almindelige Magter, som dens immanente Princip, bliver her ingen Plads for det virkelige Under, et integrerende Moment i Religionen, og idet hine skjønne Skikkelser, hvori det Almindelige afspeiler sig for Anskuelsen, ikke ere satte ved dettes egen nødvendige Dialektik eller ere dettes af sig selv skabte Form, men medierede ved den naturbestemte Individualitet, da er ved dette

subjektive Moments Indtrængen Religionen opløst i Kunsten; men Kunsten fastholdes dog her i Identitet med Religionen derved, at hine konkret-individuelle Skikkelser, skjøndt som disse kun subjektive, ikke vides i Forskjel fra det Absolute, men betragtes som dettes egne Bestemmelser. Formedelst deres Individualitetsprincip kunne disse Skikkelser imidlertid ikke bevare deres Magt over Bevidstheden, og saaledes maa Kunstreligionen i Tiden nødvendig gaae til Grunde.

Anm. Endnu mere umiddelbart indeholder den romerske Religion Oplosningens Princip i sig.

I den indiske Religion blev formedelst det Absolutes Fattelse som i sig Indholdsløst den raaeste Endelighed forgudet eller subjektivt udtrykt den religiøse Bevidstheds Abstraktion umiddelbart identificeret med den endelige, verdslige Bevidsthed. Et høiere Stadium vinde vi, idet Bevidstheden befrier sig fra denne Abstraktion, fastholder sit konkrete Indhold i dets bestemte Virkelighed og fatter de almindelige Magter, de Principer, som bestemme sig i Endeligheden, som det Guddommelige. Dette Stadium af Bevidstheden er da ikke det abstrakt negative, som lader Tilværelsens hele Rigdom og Fylde gaae til Grunde i det rene, forskjelsløse Intet, for da atter ligesaa affirmativt at lade det opstaae af denne indholdsløse Afgrund i dets raae, uforklarede Skikkelse, men det forholder sig kun negativ mod den umiddelbare Skikkelse, hvori dette Indhold forefindes, for at affirmere det i dets substantielle Grundlag, dets almindelige Princip som det ene Guddommelige. Saaledes er den religiøse Bevidsted ikke længere identisk med Bevidstheden om det Endelige i dets umiddelbare Forefundethed, men adskiller sig fra den som Bevidsthed om det Almindelige, Ideelle i denne empiriske Mangfoldighed. Disse ideelle Magter ere saaledes ved sig selv bestemte i Forskjel fra Endeligheden, den raae, empiriske Virkelighed, de kunne derfor ikke som Bramaismens forskjelsløse og ubestemte Absolute umiddelbart slaae over i denne, saa at vi uagtet Ophævelsen af den umiddelbare

Existents dog skulde faae det samme Resultat ud, som vi allerede havde, men, skjøndt de som vundne ikke ved forstandig Reflexion men ved umiddelbar Anskuen ikke fastholdes i Abstraktion for Bevidstheden, fremtræde de dog i en fra den forefundne empiriske Virkelighed forskjellig Form, hvis Sandselighed og Endelighed er Idealitetens blotte Skinnen.*) Som Typus paa disse skjønne Former, hvori de ideelle Magter optræde, have vi her den menneskelige Skikkelse, det høieste Sandselige. Paa den symbolske Religions Standpunkt blev det Naturlige i dets umiddelbare Forefundethed forgudet, paa et høiere Standpunkt (den ægyptiske Religion) det Levende, her er derimod Aanden fattet som det Guddommelige, skjøndt endnu kun som umiddelbar ɔ: som menneskelig legemlig Skikkelse,**) ikke som Menneskeligheden i og for sig. Saadan menneskelig Skikkelse er imidlertid, som det følger af det her Udviklede, ikke noget empirisk Givet, men Ideal, ved Anskuelsen af det Substantielle Frembragt. Idet nu det Absolute her forestilles i en fra den umiddelbare forefundne Virkelighed specifisk forskjellig, med det selv i indre Sammenhæng staaende Form, have vi her forladt Symbolikens Standpunkt og ere traadte over paa det egentlig mythiske.

Ved disse almindelige Bemærkninger have vi antydet den græske Religions Standpunkt ***). Dog er Mythicismen i denne ikke kommen til sin Fuldendelse, skjøndt Grækenland fortrinsviis er bleven kaldet μυθοτοκος, fordi man ikke erkjendte Mythens specifiske Princip. Idet nemlig Bevidstheden ikke i dens rene Abstraktion, men i konkret-individuel Bestemthed, opfyldt af dette ved Naturbestemthed og nationale Forhold givne Indhold, er Principet for Udviklingen, saa kommer den ikke ud over Anskuelsen af det Almindelige, Substantielle just i dette Indhold, af enkelte konkrete Momenter af det Absolute, som den lader optræde som selvstændige Magter, til Anskuelsen af det Absolute selv i dets abstrakte Almindelighed, som selvstændig Magt.

---

*) Cfr. hertil ogsaa Br. Bauer: Kritik der Geschichte der Offenbarung. I. p. LXVIII og LXXII.

**) Hegel Æsthetik 2. p. 102.

***) Cfr. Hegel Religionsphilosophie. 2 p. 117 fg.

Dette vil med andre Ord sige, at den ikke hæver sig over de i Endeligheden immanente Magter til det Transcendente, fra Endeligheden Abstrakte, hvis Forhold til den endelige Verden konstituerer Underet *); i den græske Religion mangler saaledes den religiøse Aands eiendommelige Princip, nemlig Transcendentsen. Transcendent bliver Indholdet først ved den fuldkomne Abstraktion fra alle endelige i Individualitet og Nationalitet grundede Bestemmelser, ved at udvikles af den sig selv fremmedblevne Aand. — Indholdet er i den græske Religion reen menneskeligt. „Det er, siger Hegel **), det Objektive, Sande, men i Subjektiviteten; disse Magters Gehalt er Menneskenes eget sædelige Væsen. Det græske er derfor det menneskeligste Folk; alt sandt Menneskeligt er her berettiget. Denne Religion er Menneskelighedens; det konkrete Menneske efter alle sine Bestemmelser (de politiske, sædelige osv.) er sig nærværende i sine Guder. Intet er her ubegribeligt". — Skjøndt nu det Absolute som saadant ikke er taget til Udgangspunkt i den græske Religion, saa gjærer det dog som den dunkle Baggrund i Bevidstheden, og efter deres substantielle Grundlag kunne saaledes de græske Guder siges at være uafhængige af Individualiteten, og, forsaavidt de ikke ere blot symbolske Figurer, gjælde for ægte mythiske, men ingenlunde efter deres bestemte Skikkelse, som netop for denne Bevidsthed er det Substantielle. — Som disse Skikkelser, der ikke have en fra sig forskjellig indre Gehalt, hvorpaa de tyde hen, men selv ere det Ideelle, den absolute Gjennemtrængthed af Form og Indhold †), ere de ikke satte ved det Absolutes egen Dialektik, thi dette, som det abstrakt Almindelige, kan ikke andet end sætte sig i et negativt Forhold til enhver endelig Skikkelse, men de have deres Princip i den kunstneriske Phantasie, som atter afhænger af Indi-

*) Dette Begrebs Uadskillelighed fra Religionen gjør ogsaa Franz v. Baader gjeldende i: Ueber die Nothwendigkeit einer Revision der Wissenschaft ꝛc. Erl. 1842. p. 6. Ogsaa N. Nielsen i: den speculative Methodes Anvendelse ꝛc. p. 142.

**) L. c. p. 127. cfr. Æsthetik 2. p. 93. 94.

†) Hegel Religionsphilosophie 2. p. 153.

videls naturlige Anlæg *). Saaledes er Religionen gaaet over i Kunsten, Religiositeten bleven til kunstnerisk Produktivitet. De klassiske Guder, siger Hegel **), have kun erholdt deres Existents ved Forestillingen, og ere kun til i Steen og Erts, eller i Anskuelsen, ikke i Kjød og Blod, eller den virkelige Aand. p. 105: De gamle og nye Guder i den klassiske Kunst tilhøre begge for sig Forestillingen, de have kun den Virkelighed, at være fattede og fremstillede af den endelige Aand som Naturens og Aandens Magter. — Idet Guderne saaledes ere blevne til, derved at Subjektet har opoffret sit eget tilfældige Selv i Kunstværket, have de vel Præget af en Almindelighed og Objektivitet, men ved denne deres Fjernhed fra Anthropopathie og Anthropomorphisme ***), farne de den sande Realitet og vise sig som blotte subjektive Produktioner, der ere underkastede en begrebsløs Magt, den abstrakte Nødvendighed. Skjøndt nu Kunsten paa dette Standpunkt virkelig har den absolute Betydning for Bevidstheden, denne endnu befinder sig i umiddelbar Enhed med Kunstværket, gaaer ganske op i det som troende †), saa er dog formedelst det subjektive Princip Religionens Opløsning an sich tilstede, og denne vil med saa meget mere Kraft fremskyndes i Virkeligheden, jo mere det Subjektive hæves selvstændigt frem som Formaal (som det Behagelige) og derved Bevidstheden fuldkomne Magt over de positive Skikkelser kommer tilsyne. Idet saaledes alle disse Magter, som den kunstneriske Individualitet udviklede til objektive Skikkelser og troede paa dem, atter gaae tilbage i Subjektiviteten som den absolute Magt, saa have vi her den religiøse Aands absolute Letsindighed, hvori den selv forgaaer ††). Hegel bemærker (Æsthe-

---

*) Hegel Æsthetik 1. p. 54.

**) Æsthetik 2. p. 104.

***) Religionsphilosophie 2. p. 123. Æsthetik 2. p. 13.

†) Cfr. Hegel Æsthetik 2. p. 230.

††) Den samme Yttring om den sædelige Aand hos Grækerne i Hegels Phænomen des Geistes p. 528; om den egentlig religiøse Aand yttrer Hegel sig paa lignende Maade l. c. p. 562.

til 2. p. 98): Ligesom nu allerede Phantasien, naar den bemægtiger sig de religiøse Forestillinger og gestalter dem frit med Skjønhedens Formaal, begynder at lade Andagtens Alvor forsvinde og i denne Henseende Religionen opløses som Religion, saaledes skeer det her meest ved det Behagelige.... Jo mere i det Skjønne den fremstillede Tilværelses Tillokkelse er overveiende, desmere lokker dens Ynde bort fra det Almindelige og fjerner fra den Gehalt, ved hvilken den dybere Hengiven alene kunde tilfredsstilles.

Saaledes have vi seet, at den virkelige, sande Mythicisme her ikke kunde udvikle sig, fordi dens absolute Princip, skjøndt det vel svævede ubestemt i Baggrunden, dog i Virkeligheden kun viste sig som det endelige Livs almindelige Magter i konkret individuelle Skikkelser, hvis Fremgang af den endelige Aand ogsaa maatte gjøre denne til deres Grav, hvorved Religionens hele Indhold forsvinder i den nebuløse Forestilling om en abstrakt Nødvendighed, et Fatum. De mythiske Skikkelser ere satte af det Absolute selv, og der kan paa dette Standpunkt kun forsaavidt være Tale om saadanne, som de skjønne Skikkelser, som vi her betragtede, om end Produktioner af den subjektive Aand, saavel for Skaberen som for den hele paa samme Standpunkt staaende Generation havde en absolut Interesse som den konkrete Objektivitet af Livets dybeste Magter; saaledes kommer her atter det Symbolske frem, idet Kunstværket tillægges et Indhold, som det i denne Bestemthed nemlig som blot Udtryk af en kunstnerisk Anskuelse ikke har. Naar Homer og Hesiod siges at have givet Grækerne deres Guder, have de ogsaa givet sig dem selv; deres Kunstværker fik en høiere Betydning end de som saadanne kunde have.

Ved denne Fremkommen af det Symbolske selv i Kunstens absolute Fuldendelse som klassisk viser det religiøse Princips Magt sig. Det fuldendte Ideal, hvor det Aandelige er sat som sandseligt Skin, det Naturlige sat som ideelt, som det Aandeliges Legemlighed, bliver Gjenstand for religiøs Betragtning af den Aand, som skabte det. Saaledes er den klassiske Kunst ikke mindre Religion end den græske Religion er klassisk Kunst, idet

dens mythiske Skikkelser ere identiske med selve de substantielle Ideer, og i dem Formens Idealitet og Ideens Sandfelighed anskues i samme Moment; Kunstanskuelsen er ogsaa disse Skikkelsers Princip. Dog forstaaer det sig, at det religiøse Princip træder bestemtere frem i saadanne Kunstproduktioner, hvor ikke saameget den Enkelte i hans individuelle Naturbestemthed med disse Anlæg er den Skabende, som i hans Eenhed med Folkets substantielle Aand, hvis Organ han blot bliver *). Denne substantielle Produktion finde vi i den episke Digtning, hvor Mythicismen optræder i den største Reenhed og Eiendommelighed paa den græske Jordbund. Dog viser det sig allerede hos Homer, at det ikke ret er Alvor med Troen paa disse Skikkelser, at de altsaa mangle den sande religiøse Betydning.

Anm. Naar vi have fundet, at Kunstanskuelsen som Princip for Religionen har maattet medføre dens Opløsning, saa maa denne Opløsning paa en langt umiddelbarere og direktere Maade ligge i en Religion som Romernes **), hvis Princip ogsaa er et subjektivt, kun et langt mere for det Substantielle blottet, nemlig den prosaiske Forstand. Dens Guder ere ikke det menneskelige Livs Magter i forklaret Idealitet, denne skjønne Humanitet, men deres Skikkelser udtrykke kun det sædvanlige, gemene Livs Forhold, dets partikulære Formaal, Fornødenheder, ja endog det Skadelige skjøndt ikke i abstrakt Almindelighed men i en eller anden Retning. Disse Kategoriers Apotheose er imidlertid det Absolutes dybeste Nedværdigelse. Idet den her udviklede Mythicisme kun er Affirmationen af den empiriske Slethed og Plathed, saa at denne enten forestilles som et Guddommeligt, eller det Absolute som dette Gemene, saa er i begge Tilfælde dens specifiske Differents fra det Profane forsvunden, den religiøse Bevidsthed gaaet over i den pureste Overtro eller Vantro, altsaa i begge Tilfælde opløst ***).

---

*) Er (der Sänger) ist das in seinem Inhalt verschwindende Organ rc. Phænom. p. 547.

**) Hegel Religionsphilosophie 2. p. 169.

***) Csr. Vatke bibl. Theologie I. p. 113. Bauer l. c. p. LXXIV.

§ 15.

Det Absolutes Endeliggjørelse i den græske Religion er hævet i den hebraiske, hvor dets Selvstændighed i sig og Modsætning til Endeligheden er bragt til Bevidsthed. Det Absolute er imidlertid i denne Modsætning til Endeligheden kun i sig, i Principet det Aandelige, det har den Bestemmelse virkelig at vorde det ved at lade Endeligheden gaae tilbage i sig; umiddelbart er det selv et Endeligt, Begrændset. Subjektivt udtrykt er det: idet Bevidstheden fatter den aandelige og naturlige Verden og derved sig selv som det Tomme, Usande ligeoverfor det Absolute, saa forholder den sig i det Absolute som dens Negation umiddelbar affirmativ. Denne Negation vorder til Affirmation for Bevidstheden, idet den i det Absolute som det ene Sande og Substantielle i Endelighedens transitoriske Vexel seer sin Bestemmelse, sit objektive Begreb. Det Absolute, som i Almindelighed er Endelighedens Negation, er saaledes kun positivt i den Bevidsthed, som veed om denne Negation, den guddommelige Villie er et enkelt Samfunds Lov. Det Guddommelige er saaledes i Modsigelse med sit Princip, at være det Almindelige. Idet nu det Absolute her er fattet i Forskjel fra Endeligheden, som nu først træder frem som saadan, som gudforladt, saa opkommer her Forestillingen om Underet. Men da det Absolute kun i sig er det reen Almindelige, Uendelige, i dets umiddelbare Forsig derimod et Begrændset, saa er i denne dets Endeliggjørelse den sædvanlige empiriske Virkelighed, den naturlige Proces erkjendt som berettiget, som det umiddelbare Udtryk af den guddommelige Villie, og Underet, som er givet i Principets i sig værende Almindelighed, faaer en isoleret, tilfældig Stilling, uden at det formaaer at hævde sig som det udelukkende Sande mod Naturprocessens endelige Mediation. Idet den religiøse Aand her endnu ikke har vundet sig los fra

Nationalitetens Naturbestemthed til dens abstrakte Almindelighed, saa er dens objektive Form, Mythicismen, umiddelbart Sagn. Denne Modsigelse gjennemtrænger den hebraiske Bevidsthed.

Som vi have seet, bestod den græske Religions Mangel deri, at det Absolute ikke var fattet som bestemt i Modsætning til Endeligheden, men i denne, skjøndt ikke som raa, umiddelbar, men i forklaret Skikkelse som Skjønhed. Denne var Individualitetens Skabning, den var ikke det Absolutes sig af sig selv givne Form, sat ved dettes egen Bevægelse. Heraf fulgte, at Individualiteten maatte faae Magt over Guderne, at deres Skikkelser maatte forsvinde i det tomme Intet, hvilket allerede var udtrykt, medens man endnu troede paa dem, i Forestillingen om deres Underordning under en abstrakt, begrebsløs Magt, et Fatum; en saadan kunde de kun være underkastede, fordi de selv i denne Bestemthed manglede den fornuftige Nødvendighed. I den hebraiske Religion er det Absolute fattet som modsat Endeligheden, det er bestemt som den uendelige Substants, det substantielle Ene i Endelighedens vexlende Former; Gud er her fuldstændig vundet løs fra Sandseligheden og Naturligheden, og sat som selvstændig ligeoverfor Endeligheden *). Ved denne Opløftelse over det Endelige staaer den hebraiske Religion over den græske, medens den dog i andre Henseender staaer under den **) (som i Fattelsen af det Guddommelige som præsent

*) Hegel Æsthetik 1. p. 467. 478.

**) Cfr. foruden Hegels Religionsphilosophie Vatke l. c. p. 112 f. B. Bauer l. c. p. LXV. fg. At Hegel stiller den græske Religion i Almindelighed over den jødiske, har sin Grund deri, at han her ikke med Bestemthed har fattet Religionens specifica differentia fra andre Retninger af Aanden. Seer man hen til det aandelige Livs Totalitet, da kan det ikke være tvivlsomt, at det græske Folk stod over det jødiske, men deraf følger ingenlunde, at den specifisk religiøse Bevidsthed hos det var høiere uddannet. Dette maa ogsaa gjelde mod Vatke, naar han p. 103 henviser til det sædelige Liv hos Grækerne som et Vidnesbyrd

Realitet), thi som et enkelt Moment i Religionens historiske Udvikling, har den kun uddannet en enkelt Side, hvorimod først den absolute Religion har ophævet Totaliteten af de underordnede Momenter i sin konkrete Enkelthed. Men skjøndt den saaledes kun er en ensidig Uddannelse af den græske Religion, og derfor paa en vis Maade staaer tilbage for den, saa tage vi dog ikke i Betænkning i Almindelighed at fatte den som en høiere Form af den religiøse Aand, da Gjennemgangen gjennem den maatte være nødvendig, for at den græske Herlighed og Skjønhed kunde komme til sin Sandhed. — Vi have altsaa i den hebraiske Religion vundet det Absolute som selvstændig Substants, der udelukker Endeligheden fra sig. Men i denne Bestemmelse er den endnu ikke blevet til Aanden, den er ikke indre Uendelighed i sig; idet den nemlig har Grændsen, Skranken udenfor sig, saa er derved umiddelbar dens sande Uendelighed forsvunden, og den viser sig som et Indskrænket, der aldrig kan komme ud over denne sin Skranke; vel er det Endelige her erkjendt som det Usande, som det i sig Tomme, som har den Bestemmelse at gaae tilbage i Substantsen, som det ene Sande, men idet denne ikke er fattet som den absolute Negativitet, hvori Endelighedens Moment er sat som indre Skranke og der-

---

om, at deres Religion kan stilles paa samme Trin som den gammeltestamentlige, thi skjøndt disse Sider af Aanden naturligviis staae i Forhold til hinanden, saa er dette dog ikke et saa umiddelbart, at man uden Videre kan slutte fra den enes empiriske Tilstand til den andens. Skjøndt jeg nu med Hegel er enig i, at den gammeltestamentlige Religion væsentlig staaer paa samme Trin med den græske og romerske Religion som Overgangspunkt fra Naturreligionen til den absolute Religion, idet det Absolute i begge er opfattet som bestemt Forskjel fra den raa Natur, som subjektiv Substants (den aandige Individualitets Religion), saa kan jeg dog ikke med Vatke og især Bauer absolut koordinere disse Skikkelser af den religiøse Aand og sætte dem i samme Forhold til Christendommen, uagtet jeg ved en saadan Anerkjendelse af det Kollaterale upaatvivlelig vilde kunne gjøre Regning paa Hr. Sibberns Bifald (cfr. hans Skrift om Hegels Philosophie).

ved som ophævet, saa bliver Endelighedens Tilbagegang, Skrankens Ophævelse kun et Postulat, der først da vilde blive til Sandhed, naar dens Fornuftighed og Berettigelse i det Absolutes Dialektik var erkjendt. Nu derimod bliver dens Selvstændighed, og derved er Gud selv indskrænket, et borneret Væsen *). Sandheden heraf vil blive mere indlysende, naar vi betragte Dialektikens subjektive Side, den religiøse Bevidstheds egen Bevægelse paa dette Standpunkt. Denne er umiddelbart Bevidstheden om Endelighedens Tomhed og Usandhed saavel efter dens naturlige, som aandelige Side betragtet, dermed om sin egen Forvorpenhed, Nederdrægtighed; men i denne Bevidsthed om det Endelige som det Usande er ogsaa Bevidstheden om det Sande indeholdt, men som om et Fremmed, et absolut Hiinsidigt, et over al Endelighedens Svaghed og Indskrænkethed Hævet. Forsaavidt nu den religiøse Bevidsthed i dens Negativitet ogsaa indeslutter Bevidstheden om det Positive i sig, saa er dens negative Forhold til sig umiddelbart et affirmativt; og som dette Affirmative veed den sig, idet den opgiver sin Selvstændighed i det Absolute, eller fuldbyrder det, som er dens Bestemmelse, og i denne Objektivitet Lov, i sig. Men denne Affirmation er ikke en Affirmation af den menneskelige Bevidsthed i Almindelighed, men kun en Affirmation af den, forsaavidt den veed sig i denne Nullitet; som dette i sig Indholdsløse og Usande; den er kun en Affirmation af sig selv, eller af den med den identiske, paa samme Maade bestemte Bevidsthed. Men hvorledes den Enkeltes subjektive Bevidsthed er bestemt, om den er denne forvorpne, nederdrægtige eller ikke, derom vides Intet. Kriteriet herpaa kan kun være et reent udvortes, det nemlig, om han bærer denne Bevidsthed til Skue,

*) Vatke kommer til dette Resultat ved en teleologisk Betragtning. For at Guds absolute Formaal kan realisere sig, maa det bestemme sig som et særeget, gjennem hvilket først dets Universalitet kan mediere sig (bibl. Theol. p. 613 f.). Vi kunne imidlertid ikke her gaae ud fra en saa konkret Bestemmelse, som Formaal, men maa forfolge det Absolutes Dialektik i dets abstrakteste Form.

altsaa om han tilhører et Samfund, hvis Baand og Princip den er, og hvori den er fattet i en bestemt, fix Form. Den er saaledes ikke Affirmationen af sig selv i denne Isolation, eller af det almindelige Standpunkt ins Blaue hinein, saa at denne Affirmation skulde kunde komme alle dem til Gode, som muligviis maatte befinde sig paa samme Standpunkt, men den er Affirmationen af et bestemt Samfund og sig selv ved dette i dets objektive Væsen, dets Lov, Nationalitet. Den servile Nederdrægtighed bliver saaledes til aristokratisk Trods. Det Absolute er som Affirmativt kun dette Partikulære, et vist Samfunds Objektivitet forbunden med en ligesaa bestemt Exklusion af alle ikke til dette Samfund Hørende. Gud er kun sit udvalgte Folks Gud, en borneret Nationalgud (Hegel Æsthetik. 2. p. 56) og i Forhold til den øvrige Verden fortærende Ild *).

Men Gud er dog uagtet denne umiddelbare Bornerthed i Principet den Almindelige, i Forskjel fra og Modsætning til Endeligheden, ligesom ogsaa dennes Bestemthed er at være det Negative af det Absolute, og saaledes fremkommer her den religiøse Aands væsentlige, specifiske Moment Underet **), som, om der end i tidligere religiøse Stadier findes enkelte Anstød dertil, hvad Vatke erkjender (p. 607), dog først begynder her at kunne finde sin principielle Begrundelse ***). Forestillingen

*) Denne Dialektik er ikke med tilstrækkelig Strenghed gjennemført hos Hegel og Vatke, hos hvilken sidste dette Punkt kun er behandlet foreløbigt, rhapsodisk. Bedre hos Bauer: cf. Th. 1. p. 160: Dieses Volk selbst faßt in seinem gesetzlichen Bewußtsein die Allgemeinheit des göttlichen Zwecks nicht anders als in der beschränkten Erscheinung, die es selber ist. Das Selbstbewußtsein dieses Volks und das Bewußtsein des göttlichen Zwecks ist also unmittelbar verwachsen.

**) Cfr. Hegel Æsthetik 1. p 482. Religionsphilosophie 2. p. 60.

***) Cfr. Bauers Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker 2. p. 136. Kritik der Geschichte der Offenbarung 1. p. 151: Für das ideale Princip des alten Testaments ist die Natur das Unselbstständige, welches die Macht des Geistes bezeugt, wenn es beweist, daß es nichts Substantielles sey.

om Underet forudsætter, at det Absolute, den guddommelige Tanke er fattet i dens Selvstændighed og Bestemthed i Forskjel fra Endeligheden, dennes bestemte, naturlige Gang maa være erkjendt i Modsætniug til det Absolute, før der kan være Tale om Ophævelsen af den sædvanlige Mediationsproces i det Guddommelige som umiddelbar Kausalitet. Hvor derfor Endeligheden i dens empiriske umiddelbare Virkelighed, i dens Momenters naturlige Proces, forestilles som det Absolute, hvor Endeligheden umiddelbart absorberes i det Guddommelige, som vi have seet i den indiske Religion, saavelsom, hvor det Guddommelige anskues i den ideelle Endeligheds Form, der kan ikke være Tale om Undere; thi medens i hiint Princip Endeligheden umiddelbart forsvinder i det Absolute, saa bliver Alt Under, hvilket, da den specifiske Forskjel fra den naturlige endelige Mediation, som slet ikke kan tænkes, mangler, er det samme som at Intet bliver Under, og medens her det Absolute i dets bestemte Skikkelse for Anskuelsen er Skabning af Individualiteten, og, som Hegel siger, Menneskets Tillid til hans Guder væsentlig er hans Tillid til ham selv, saa har det Absolute ganske tabt sig i den subjektive Aand, der som endelig ikke gjør Undere *).

Dog er det kun Begyndelsen til den bestemte Fattelse af Underbegrebet, som vi have paa dette Stadium i den religiøse Bevidsthed, ikke det fuldkomment udviklede Begreb selv, som tilhører den absolute Religion. Den Modsigelse, som ligger i den hebraiske Religions Fattelse af det Absolute paa den ene Side som den ene Endeligheden af sig udelukkende Substants, paa den anden Side som et Partikulært, en enkelt Nations substantielle Væsen, fremkommer ligeledes i Forestillingen om Guds Virksomhed, hans aktive, frie Forhold til Endeligheden. Idet nemlig det Absolute her forestilles som Nationalgud, i dets umiddelbare Forsigværen kun er Nationalbevidsthedens Objektivitet, saa er herved Endeligheden umiddelbart affirmeret i det Guddommelige, naturlige Begivenheder, menneskelige Handlinger uden Mediation gjennem de endelige Momenter hen-

*) Cfr. Bauer a. St. p. LXXXVII.

førte til Guds Villie; naar desuagtet formedelst Principets i sig værende Almindelighed og Uendelighed, hvori Endeligheden er sat som ideel, det virkelige Under indtræder, og derved den sædvanlige endelige Mediation hæves, saa faaer dog dette Under ikke den sande Betydning og rette Stilling, hvilket kun vilde være Tilfældet, naar det optraadte med den Bestemmelse at vise den sædvanlige, endelige Proces som den profane, usande, der skulde give Plads for den umiddelbare, guddommelige Indvirkning; men dette kan ikke saa være Tilfældet, hvor allerede den sædvanlige, endelige Bevægelse umiddelbart henføres til Gud, og saaledes det virkelige Under faaer en isoleret, forsvindende Stilling; det er overfladisk, fordi det ikke ved sit Princip kan berøve Endelighedens sædvanlige Bevægelse dens Sandhed og Berettigelse, overflødigt, fordi allerede i denne endelige Proces, eller dens enkelte Momenter den guddommelige Villie umiddelbart kommer tilsyne. Vatke*) omtaler det Vanskelige ved Bestemmelsen af den Side i den hebraiske Religion, hvorefter det enkelte Phænomen uden den forstandige Sammenhængs Mediation føres tilbage til den absolute Eenhed og betragtes som umiddelbar Manifestation af Gud og det ikke blot naar det er Under men sædvanlig Natnrbegivenhed. Løsningen af denne Vanskelighed ligger i den Betragtning vi her have udført. Idet Gud, den uendelige ene Subjektivitet, umiddelbar er endelig indskrænket Nationalgud, saa faaer derved det Endelige Charakteren af at være umiddelbar Virkning af hans Villie, men i denne Partikularitet er han tillige den ene sande, uendelige Gud, og naar denne Principets abstrakte Uendelighed bryder frem i Verden, saa er den endelige Mediation sat som forsvindende, Underet fremtraadt, som dog strax mister sin Betydning, idet ogsaa, formedelst det samme Princips Begrændsethed, den endelige Mediationsproees i dens enkelte Momenter umiddelbar er Virkning af Guds Villie. Det sande Under fremkommer først, naar det ikke længere viser sig som enkelt isoleret Begivenhed,**) der strax taber sig i den sædvanlige, naturlige Bevægelse,

*) Bibl. Theologie 1. p. 607. 2.

**) Det er en sædvanlig Forestilling om Undere, at de kun skulde være saadan sporadiske Manifestationer. Men just ved denne

som ogsaa er Guds Villie, men naar det hæves til Princip og i denne dets faste Begrundelse oploser Endelighedens Berettigelse og fortærer dens Kraft, bliver den ene bestemmende Magt i Livet, Personligheden. Den samme Tanke synes at have foresvævet Bauer l. c. p. XC: Indem das Wunder im Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes sein Princip hat, so ist es nicht abstrakt ein That Gottes, sondern der göttliche, allgemeine Wille ist die Macht der Persönlichkeit geworden, in welcher das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes aufgegangen ist.

Idet saaledes ogsaa her det Absolute endnu er et Begrændset, den religiøse Bevidsthed ikke er kommen til selvstændig Afsluttelse i sig mod den endelige, profane, er Mythen heller ikke her fremtraadt i dens Reenhed. Den er vel derved kommen til en fuldkomnere Form, end den havde hos Grækerne, idet den har hævdet sig en fast Objektivitet for Bevidstheden, kun er opstaaet ved det individuelle Selvs Tilgrundegaaen i den almindelige Substants, men da, som vi have seet, den abstrakte Negation af Selvet i det Absolute umiddelbar indeholdt Affirmationen af den om denne Negation vidende Bevidsthed, altsaa af det bestemte Samfund, hvis Lov, objektive Substants denne Bevidsthed er, saa faaer dette Samfunds Liv, dets Udvikling, Forhold ꝛc. i deres sædvanlige verdslige Skikkelse Charakteren af det Hellige, dette Folks Historie, som umiddelbart det Absolutes Bevægelse Charakteren af Mythus, som saaledes ikke her faaer nogen fra den raa empiriske Virkelighed forskjellig Form, hvad den dog havde hos Grækerne, undtagen forsaavidt den er et enkelt Folks Historie i specifisk Forskjel fra andre Nationers, som ere profane. Mythen, som er den religiøse Aands Objektivitet, den Proces, de enkelte Former, hvori denne Aand lægger sit Indhold ud, gaaer her sammen med Sagnet, som, efter hvad vi have udviklet § 3, opstaaer, hvor Individualiteten forsvinder i Nationens Substants, og hvor denne umiddelbart, i dens Al-

---

isolerede Fremtræden er Underets sande Princip endnu ikke udviklet. Dette bestemmer sig konseqvent og systematisk.

mindelighed optræder som bestemt Magt i de endelige Forhold, medens den i den virkelige Historie kun optræder partikulariseret til individuelle Momenter, som mere eller mindre udtrykke dens Totalitet. Men dette Sagn er atter umiddelbar Mythus, thi dets Princip er ikke en blot endelig, partikulær Folkeaand, men en med det Absolute selv identisk, det har derfor umiddelbart for Bevidstheden den religiøse Charakter. Befrielsen af Ægypti Land, Vandringen i Ørken, den sinaitiske Lovgivning ꝛc. ere Momenter, som ikke blot have Betydning for Folkeaandens Partikularitet, men for det Absolute selv, de ere dettes nødvendige Bevægelse, dets Selvaffirmation. Gud kan kun tilbedes og dyrkes af dette Folk.

Æsthetisk betragtet er den hebraiske Religion Ophøiethedens, det Majestætiskes, Grandioses Religion, som den ogsaa kaldes af Hegel ved Siden af Benævnelsen: „den Enes Religion". Men som saadan kunne vi ikke bringe den i Forbindelse med Symboliken *), hvad Hegel gjør; idet den hele udvortes Verden, Sandseligheden her forsvinder i det Absolute, sættes ideelt i det, idet Gud i zelotisk Iver viser sig som Endelighedens fortærende Ild, saa forudsættes just, at Eenheden af det Absolute med Endeligheden allerede er kommen til sin høieste Udvikling, hvorfor vi sætte dette Standpunkt som Overgang fra den klassiske til den romantiske Kunst. Det forstaaer sig imidlertid, at denne Superioritet, som vi saaledes give det Ophøiede over det Klassiske, kun er eensidig, nemlig som saadant nødvendigt Gjennemgangspunkt, hvad der ikke udelukker dets Underordning under det Klassiske paa anden Maade. **) Det er ligesom

*) Vischer über das Erhabene und Komische, Stuttgart 1837. p. 16 fg. viser sig deri uovereensstemmende med Hegel, at han vil have dette Begreb behandlet i den almindelige Deel af Æsthetiken, ikke som Hegel blot under en af de særegne Kunstformer. Iøvrigt fremhæver ogsaa Vischer den for det Ophøiede charakteristiske Dualisme, det afgjort negative Forhold til Endeligheden, hvorved det skiller sig fra Symboliken (p. 43. 48 fg.).

**) „Du sublime au ridicule il n'est qu'un pas" sagde Napoleon. Denne Dialektik har Vischer med Genialitet gjennemført i det anførte Værk (cfr. p. 154 fg.), og navnlig viist det Farlige for

med visse Dyr, der, skjøndt de (som Abekatten, Krokodillen) danne Overgang til høiere Arter, og saaledes universelt betragtede staae over andre Arter, dog, som modsigende i sig, i Virkeligheden have mindre Betydning, og ere hæsligere end alle andre.

Iøvrigt erkjender Hegel selv, at, da denne Religion ophæver den positive Immanents af det Absolute i de skabte Skikkelser, og stiller den ene Substants for sig som Verdens Herre paa den ene Side, ligeoverfor hvilken Totaliteten af Skabningerne staae, og saaledes Substantsen ophører at have sin Skikkelse i det Udvortes, den egentlige symbolske Charakter forsvinder (Æsth. 1. p. 467). Det Udvortes skal kun have den Betydning, at det Indre ikke viser sig deri; men gaaer saaledes ud derover, at intet Andet end denne Gaaen ud derover kommer til Fremstilling (p. 479). Men saaledes have vi her det Modsatte af Symboliken, hvor det Endelige betyder det Absolute; medens dets Charakter her netop er ikke at betyde det. Betragte vi fremdeles det Absolute i den Partikularitet, hvori det umiddelbart her viser sig, hvori det affirmerer Endeligheden, saa er dette heller ikke Symbolik, da denne Affirmation er et Resultat af begge Siders Bevægelse mod hinanden, som altsaa ikke ere fastholdte i den Abstraktion, som er Betingelsen for Symboliken. Men til nogen absolut Gjennemtrængelse af disse Sider i Enhed, som vi fandt i den græske Religion, kommer det heller ikke; thi dette Absolute i dets Partikularitet optræder med Uendelighedens Postulat, og denne Bevidsthed hæver sig ikke over Nationalitetens naturlige Skranke, hvorved denne Eenhed umiddelbar bliver Modsigelse.

---

den ophøiede, til Endeligheden sig kun negativ forholdende Gud; en saadan Gud, som i sin Ophøiethed ikke kan undvære Endeligheden, da han kun er det at være det Negative af den, stiller sig paa lige Fod med den, og maa derfor frygte Latteren, medens dette ikke er Tilfældet med den sande Endeligheden som Moment i sig sættende Gud, i hvilken det Komiske vel er immanent Moment, men som saadant ogsaa overvundet, forsvindende (p. 167).

§ 16.

I den absolute Religion, Christendommen, har det Guddommelige fuldkomment overvundet Endeligheden, idet det har sat Skranken, Negationen i sig selv. Det udvikler sig saaledes i en hellig Historie, der, idet den i sin phænomenale Skikkelse er det Guddommelige selv, bliver det absolute Under, som, da det i sin endelige, positive Form er identisk med Sandheden selv, derved forholder sig exklusiv mod den profane Endelighed, berøver den sin Berettigelse. Subjektivt udtrykt: idet Selvbevidstheden opoffrer sig selv i alle sine endelige Bestemmelser ogsaa Nationalitetens Moment, saa affirmerer sig heri det Absolute. Denne Resignationsbevidstheds empiriske Udgangspunkt bliver nu fattet som det Absolute, det bestemte Individs Historie, hvis Selvbevidsthed denne Resignation var, bliver til guddommelig Historie. Men saaledes bliver dets phænomenale Tilværelse aldeles omvendt, dets virkelige Historie bliver den rene Mythus. Christendommens Stifters Historie er derfor ikke denne eller hiin tilfældig overleverede Tradition, eller en ved individuelt Lune eller Bornerthed fabelagtig udsmykket, vilkaarlig forvansket Fremstilling, men den er Resultatet af den religiøse Aands nødvendige Dialektik i Herrens og hans Menigheds Bevidsthed.

Religionens Historie er Historien om den Kamp, som det Absolute har ført, for at vinde sig løs fra Endeligheden, dens enkelte Momenter de respektive Seire, som det har vundet, eller Nederlag, som det har lidt i denne Kamp; denne dobbelte Side, Seier og Nederlag, findes i ethvert Moment af den; ethvert nyt Udviklingstrin, hvorved den Skranke, som var det foregaaendes Bestemthed, er overvundet, medfører en ny Skranke, en ny Underliggen for det Princip, som det kun havde overvundet i en enkelt Skikkelse, indtil i den absolute Religion Eenheden er bleven den konkreteste, men ogsaa Modsigelsen

den nhyreste. I de foregaaende Religioner stod Endeligheden endnu uovervundet, idet enten det Absolute, som det Indholds- og Bestemmelsesløse, maatte lade denne selv i dens raa Virkelighed gjelde for guddommelig, eller det selv „von vorn herein" var fattet i endelig Bestemthed, og derfor skjøndt i ideel Form, ikke kunde bevare sin speeifiske Værdighed, eller og som abstrakt Uendeligt, i sig Afsluttet, havde det Endelige udenfor sig som Skranke, og maatte lade sig nøie med Postulatet om denne Skrankes Magtløshed, medens det dog i Virkeligheden var indskrænket ved den, bestemt ved den som et Partikulært.

Denne Skranke er i den absolute Religion ikke et udenfor Gud selv Værende, men hans egen Bestemmelse; han er saaledes først her bleven fuldkommen bestemt i sig, har her faaet sin specifiske Form, hvorved Transcendentsens Begreb, som de andre Religioner kun havde i enkelte Momenter, virkelig er sat. Men denne Skranke, dette Negative er ikke ideelt Moment, hvorigjennem det Absolute umiddelbart er reflekteret i sig, det har ikke det dialektiske Moments skydende Natur, som i sin Bestemthed umiddelbart er tilbagevendt i det Almindelige, sat som ophævet i dette, men det sixerer sig i sin Bestemthed sætter sig som et i sin umiddelbare Form Afsluttet, Selvstændigt. Den absolute Negativitet, som Ideen er, denne Bevægelse, er her historisk Skeen, dens Momenter blot udvortes, ligegyldige med hinanden. Denne Modsigelse, at Ideens tid- og rumløse, logiske Bevægelse i sig umiddelbart fattes som endelig, timelig, faktisk, at Guds metaphysiske Natur, denne Idealitet af Endeligheden, selv umiddelbart fremtræder som et Endeligt, er det absolute Under. Men naar det Absolute selv saaledes bliver et Endeligt, saa er det ikke længere Verdens, Endelighedens Idealitet, saa at det skulde lade denne i sin Ret, derved at den var den timelige, rumlige Explikation af det Absolute selv, men det træder i denne sin umiddelbare fixe Bestemthed op imod Endeligheden, denne absolute Proces er det ene Sande og bliver saaledes Verdens Opløsning, disse tvende Sider kunne slet ikke fordrages. Det var, som allerede Feuerbach for længe siden har bemærket, en nødvendig Følge

af den christelige Anskuelse, at man strax maatte vente Verdens Undergang. Saaledes staaer Christendommen som den absolute Religion Philosophien nærmest og fjernest, nærmest formedelst dens Indhold, som er den hele Sandhed, hvori alle Sandhedens Momenter findes udviklede i deres Fylde og Konsequents fra den Halvhed og Ubestemthed, hvori de fandtes paa de foregaaende Stadier af den religiøse Bevidsthed, fjernest, formedelst den uhyre formelle Differents, hvorpaa det ene kommer an ved Bestemmelsen af Philosophiens Forhold til Religionen. Philosophien fatter Gud som den absolute Negativitet, hvis Momenter ere ideelle, i deres Bestemthed umiddelbart ophævede i det Almindelige, men denne Bevægelse er reen logisk, den har ikke Endelighedens (Tidens og Rummets) Bestemthed ved sig. Denne Guds absolute Negativitet er den ideelle Forudsætning for Verden og den hele endelige Proces, det er denne absolute, logiske Dialektik, som er Principet for al endelig Mediation, hvor altid det enkelte Moment som Bestemthed af det Almindelige har det Negative ved sig og derfor maa gaae op i et høiere, opoffre sig selv. Saaledes er det Absolute det almindelige Agens i alle Endelighedens særegne Retninger, i alle de endelige Mediationsprocesser, hvori Verdensgangen udvikler sig; at fordre, at det udenfor denne Specificeren, udenfor disse særegne Kredse, paa en empirisk Maade skulde explicere sig i sin specifiske Almindelighed, altsaa som Under, det røber den fuldkomneste Uforstand paa det logiske Forhold mellem det Almindelige og Særegne, det vidner, naar det nemlig skeer fra det philosophiske og ikke fra det religiøse Standpunkt, om den plumpeste Misforstaaelse, den raaeste Tankeløshed.*) Dette Forhold som er begrundet i Philosophiens og Religionens forskjellige Standpunkt, er ogsaa bleven stadfæstet ved den Behandling, som er bleven den absolute Religion til Deel ved

*) Dog gjør Hr. N. Nielsen denne Fordring (skjondt vel tildeels fra et religiøst Standpunkt) i „den speculative Methodes Anvendelse paa den hellige Historie" p. 151 fg. cfr. p. 115. o. a. St.

den absolute Philosophie. Som ingen Philosophie har sat sig i et mere affirmativt Forhold til Christendommen end Hegels, saa har heller ingen sat sig i et mere negativt Forhold til den (med Hensyn til den sidste Side er især hans Geschichte der Philosophie og Phænomenologie des Geistes i Afsnittet om den aabenbare Religion p. 561 f. at konferere). Disse Sider, som hos ham fandtes tilsammen i Eenhed og tildeels hos Marheineke, (som derfor ogsaa i høieste Grad afskyes af Pietisterne), ere i Skolen gaaede ud fra hinanden i selvstændige Retninger, hvoraf den høire Side ensidig fastholder det affirmative, den venstre det negative Moment, Centrummet det indifferente, charakterløse Iuste-milieu. Feuerbach har drevet Negationen paa Spidsen, hvorved hans Retning efterhaanden har faaet en saa subjektiv Charakter, at ikke mindre Sandhedens Ret end Videnskabens Alvor krænkes. Han har selv antydet dette, naar han i Nr. 40 af Deutsche Jahrbücher for iaar bestemmer sin Forskjel for Hegel saaledes, at han hverken er Doktor (?) eller Professor, men det rene, blanke Menneske ɔ: det fra Videnskabens Alvor og Begrebets Tugt emanciperede, til sine vilkaarlige Indfald overladte Subjekt. Hos Bauer, som vi senere skulle omtale, begynder det positive Moment bestemtere at udvikle sig af Destruktionens Gruus.

Betragte vi den absolute Religion i dens Dialektiks subjektive Side. Den religiøse Aand fuldender sig her, idet Selvbevidstheden, som paa tidligere Stadier endnu bevarede et Moment af dens umiddelbare Forsigværen, hvorved Religionens Indhold blev et begrændset, her fuldkommen afyttrer sig alle sine endelige Bestemmelser, resignerer aldeles paa sin empiriske Forsigværen, for at gaae tilgrunde i sit almindelige substantielle Væsen, som i denne Selvafyttrelse umiddelbart bliver et Objektivt. Saaledes er Negationen dybere gjennemført end i den hebraiske Religion, Sandheden affirmeret i en høiere Form; thi vel var Bevidstheden her vidende om sig som den i dens Endelighed, Naturlighed usande, gudforladte, den var Trællen for det Absolute som Herren, men i denne Negation affirmerede den umiddelbart denne negative Viden ɔ: sig selv som specifisk for-

skjellig fra anden menneskelig Bevidsthed, hvorved Nationalitetens Trods udviklede sig, istedetfor ogsaa at negere sig som den om Negationen af sig selv vidende, for at det Guddommelige i dets rene Objektivitet og abstrakte Transcendents kunde træde ligeoverfor den subjektive, endelige Aand — Religionens absolute Resultat. Denne Bevidsthed, som saaledes nedsænker alle individuelle og endelige Bestemmelser, alle Tanker og Følelser, al saavel det indre som ydre Livs Bevægelse og Virksomhed, i dens absolute Baggrund, i dens guddommelige Substants, er først bleven verdenshistorisk i Jesus af Nazaret, som saaledes er den religiøse Aands inkarnerede Virkelighed, dens absolute Heros; hans Eenestehed, hans slethen udelukkende Stilling i Verdenshistorien er da given i det Princip, hvis Fuldendelse og Afsluttelse han var. I denne Resignation, som her er drevet til dens yderste Spidse, affirmerer sig saaledes paa det Fuldendteste det Absolute, Almindelige som transcendent. Det Absolute er dette Menneskes Bevidsthed, men saaledes at det tillige er det Negative af hans endelige, subjektive Bevidsthed. Idet han veed om det Absolute, saa er deri umiddelbart Bevidstheden om hans individuelle Personligheds Betydningsløshed, Ringhed given. Dette Bevidsthedens positive Indhold kan ikke være uden det negative, nemlig Resignationen. Ingen kan saaledes have været fjernere end Jesus fra Affirmationen af sin empiriske, endelige Personligheds Identitet med Gud (Joh. 10, 30), dette vilde staae i den direkteste Strid med det religiøse Standpunkt, hvis absolute Virkelighed han var. Hans Bevidsthed om det Guddommelige var Negationen af hans empiriske Selvbevidsthed *). Men anderledes maatte Sagen bestemme sig i hans Menighed, det Samfund, i hvilket hans Aand gik over, hvis substantielle Princip hans religiøse Bevidsthed blev. Da nemlig Religionen alene var medieret Menigheden gjennem Jesu Person, da dens sporadiske Momenter i Menighedens enkelte

*) Kun forsaavidt kan man indrømme nogen Sandhed i den af Conradi i hans nyeste Skrift (Kritik der chr. Dogmen 1841) udviklede Anskuelse om Intensiteten af Jesu Syndsbevidsthed.

Lemmer vare koncentrerede i den intensireste Energie i Jesus, saa var det nødvendigt, at han som Religionens Udgangspunkt, som Religionens Indehaver, blev dens Indhold, at han betragtedes som den i Kjødet aabenbarede Gud, at hans empiriske Selvbevidsthed umiddelbart identificeredes med hans religiøse, saa at denne selv gik til Grunde. Vi maa ved Begribningen af denne Menighedens Forestilling om Jesus erindre, at vi her have den religiøse Bevidstheds Anskuelse af hans absolute religiøse Bevidsthed. Da den religiøse Anskuelse fatter det Absolute i abstrakt Transcendents, saa kan den endelige Bevidsthed kun vide Noget om det, fordi det aabenbarer sig, dens indre Proces bliver umiddelbart en objektiv, udvortes for den. Herefter maatte ogsaa dens Opfattelse af Christi religiøse Bevidsthed bestemme sig. Hans religiøse Bevidsthed var den absolute, han vidste det Guddommelige i den fuldkomne Resignation af sig selv; Menighedens religiøse Anskuelse fattede denne Proces som objectiv-transcendent ɔ: den i Resignationen givne absolute Gudsbevidsthed, som Guds egen Indtræden i Endeligheden, som hans Iføren af menneskelig Skikkelse, saa at denne i dens empiriske, individuelle Virkelighed var Gud selv, Christi empiriske Selvbevidsthed, Guds Viden om sig selv. Man kan saaledes vistnok sige fra en Side betragtet, at hans phænomenale, virkelig historiske Fremtræden herved er omvendt fra Grunden af, men fra en anden Side kan man ogsaa sige, at den herved er hjulpen til den Ret, som den ikke selv kunde give sig, idet den er hævet over det blot formelle Forhold til det Absolute, som var given i dettes abstrakte Transcendents. An sich, kan man sige, var Jesu Selvbevidsthed identisk med Bevidstheden om det Absolute, men over dette Ansich kunde den ikke komme som religiøs; det er først en fremmed religiøs Bevidsthed, som giør dette Ansich til Fürsich ɔ: til empirisk Virkelighed, identificerer det med den personlige Selvbevidsthed, saa at denne Identitet nu bliver Ansich i den Christnes Bevidsthed, som i Jesus skuer Herren. Saaledes har Menigheden først bragt den absolute Religion til dens sande Bestemthed, som den kun i sig, uudviklet havde i Christi Bevidsthed, den har i sin Herres og

Frelsers Liv seet det Absolutes Bevægelse, en hellig Historie *); først her ere vi da komne til den rene Mythus, den reen absolute Fakticitet. Denne er et Høiere end den græske Gudeverden, disse af Phantasien skabte Idealer, et Høiere end den

*) Denne Opfattelse er ikke uovereensstemmende med Hegel; cfr. Æsthetik 2. p. 104: Das Absolute, das sich in wirklicher Geschichte als Verlauf von Begebenheiten zu einer nicht bloß vorgestellten sondern faktischen Gegenwart herausstellt. p. 147: Zunächst aber geht jene allgemeine Geschichte, weil der Geist die Wirklichkeit im Individuum zu seinem wesentlichen Momente hat, selber nur in Gestalt eines Einzelnen vor ꝛc. cf. p. 132. 143. 145. Religionsphilosophie 2. p. 285. Phænomenologie p. 504: Dieß, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseyns an sich und damit auch für sein Bewußtsein gegeben, erscheint nun so, daß es der Glauben der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtsein d. h. als ein wirklicher Mensch da ist, daß er für die unmittelbare Gewißheit ist .... Das Bewußtsein geht nicht aus seinem Inhalt von dem Gedanken aus, und schließt in sich den Gedanken Gottes mit dem Daseyn zusammen, sondern es geht von dem unmittelbaren, gegenwärtigen Daseyn aus und erkennt den Gott in ihm. cf. 570. Tydeligere er den absolute Religions Begreb fattet som udviklet i Herrens og Menighedens Bevidstheder som dens integrerende Momenter, Religionsphilosophie 2. p. 297: Den evige Idee er det, at lade Bestemmelsen af Subjektiviteten som virkelig forskjellig fra den blotte Tanke umiddelbart vise sig, men paa den anden Side er det den af Verdens Smerte frembragte og paa Aandens Vidnesbyrd beroende Tro, som explicerer sig i Christi Liv. Christi Historie er fortalt af Saadanne, over hvilke Aanden var udgydt. Selv Leo fatter Nødvendigheden af Menighedens produktive Kraft i Troen, ja tillægger den endog en absolut Betydning i og for sig; man sammenligne den skjønne Skildring af Christendommens Frembrud af de under Roms Despotisme udviklede fortvivlede og sønderrevne Tilstande, i hans Universalgeschichte, 5ter Band, p. 479: Eine göttliche Stimme verkündete, daß sich in der ursprünglichen Kraft des Geistes, daß sich in dem Glauben an die Erlösung die Erlösung selbst finde.

indiske Apotheose af den umiddelbare Endelighed, den er den religiøse Aands Forgudelse af sig selv i en bestemt empirisk Person, som paa dette Standpunkt stedse maa bevare sin strenge Objektivitet, sin udvortes af Bevidstheden uafhængige Virkelighed, hvis specifiske Charakter er den absolute Modsigelse mod den profane Endelighed, det rene Under. Her er saaledes den endelige, subjektive Bevidstheds Ret aldeles gaaet til Grunde; den sig selv fremmedblevne Aand lægger sit hele Indhold ind i en forgaaet Skikkelse. Denne Aandens Fremmedhed for sig, dens abstrakte Objektivitet er det skaberiske Princip i den evangeliske Historie, denne høist udviklede Mythicisme, som saaledes har den fasteste af al individuel Tilfældighed uafhængige Grundvold. Denne Historie er saaledes ikke det chaotiske Virvar af traditionelle Elementer, jødiske Forestillinger, hedenske Analogier, subjektivt Forgodtbefindende, hvortil den tidligere med Uret sig mythisk kaldende Kritik har villet forvandle den, men den reneste Skabning af den religiøse Aand, hvori den individuelle, empiriske Selvbevidsthed er forsvunden. Dette den evangeliske Histories Princip kan kun erkjendes ved det spekulative Begreb af den religiøse Aand og maa derfor evig forblive et Mysterium for den theologiske Bornerthed og Forhærdelse (cf. f. Ex. Scharlings og Engelstofts theol. Tidsskrift 1842. H. 1. p. 174). Bruno Bauer er den første, som med Bestemthed har fattet den religiøse Aand som Princip i denne Historie. Vi anføre her nogle af de Steder, som klarest anskueliggjøre Sagen; Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker Bd. 1. p. 80 fg: Ikke det empiriske Jeg har skabt disse Anskuelser. Vi have her at gjøre med den religiøse Selvbevidsthed i dens skaberiske Selvudviklings Stadium. Som religiøs Selvbevidsthed er den paa det Dybeste grebet af Indholdet. Den kan ikke leve uden det og uden dets bestandige Fremstilling og Produktion, thi den besidder heri Erfaringen af dens egen Bestemthed. Men som religiøs Bevidsthed betragter den tillige sig i gjennemtrængende Forskjel imod dens væsentlige Indhold, og saasnart den har udviklet det og i samme Øieblik, da den udvikler og fremstiller det, gjelder det den som Virkelighed, som existerer over og

udenfor den som det Absolute og dettes Historie for sig. Denne Adskillelse bliver befæstet, fordi denne bestemte religiøse Selvbevidsthed har erholdt Anstod til sin første Opvækkelse udenfra, ved Kundskaben om den historiske Personlighed, og den ikke kan existere, før den allerede er Troen paa ham, som har aabenbaret den dens almindelige Verden. Naar den derfor vil fremstille sin egen fremskridende Udvikling, saa er dens Gehalt allerede bleven til dens personlige Princips indre Bestemthed og, for at fremstille denne Gehalt, er den uvilkaarlig tvungen til at bringe nye Elementer i Herrens Historie". — P. 240 „den religiøse Anskuelses Personlighed er derfor bestandig af almindelig Betydning, nemlig Menighedens Substants". — Dog ere de bestemte Fortællinger som saadanne ikke Menighedens umiddelbare Værk, men medierede gjennem det individuelle Moment, cf. p. 68: „Folket, Menigheden kan som saadant i denne mysteriøse Substantialitet Intet skabe, men kun den enkelte Selvbevidsthed kan bringe det til Form og Skikkelse. Selvbevidstheden forholder sig i denne skaberiske Virksomhed vistnok ikke som reent isoleret Jeg og skaber og former ikke ud af sin umiddelbare Subjektivitet, idetmindste ikke i det Tilfælde, at dens Værk bliver optaget af Folket og gjennem Aarhundreder bliver betragtet som Form for dens egen Anskuelse. Selvbevidstheden havde tvertimod, uden bestemt at vide, hvorvidt den befandt sig i Sammenhæng med sin almindelige Livskreds, staaet i Spænding med Substantsen; den var befrugtet af den og drevet til Virksomhed; eller: jo dybere Værket er, jo større Følge det har i den almindelige Anerkjendelse, desto sikkrere kunne vi antage, at Forfatteren fjern fra al Reflexion paa det Almindelige har arbeidet i reen Ubefangenhed, og at Indflydelsen af hans Troessubstants paa Arbeidet aabenbarede sig i den dybe Intensitet, hvormed han arbeidede. Men med al Spænding af den formende Selvbevidsthed med dens Substants .... bliver dog den vigtige Sætning, at Værket som saadant, med sin Form, med denne bestemte Gehalt ikke var given i hiin substantielle Verden". I denne Polemik mod Strauß kan man kun give Bauer

Ret. Det er, som Hegel siger *), væsentligt for Substantsen at være Subjekt. Den er ikke dette Ubestemte, Nebuløse, som hvilket Strauß har opfattet den, denne vage Almindelighed, men i virkelig konkret Bestemthed det enkelte Individs religiøse Intensitet, hvis substantielle Charakter er Aarsag til, at dens Produktioner, dens objektive Form af Menigheden fattes som dens Væsen, bliver Gjenstand for dens Tro.

Weiße **) erkjender ligeledes det Mysteriøse i den objektive Poesie, som hvilken Strauß betragter den ældste Menigheds Fremstilling af Herrens Liv, men, som vi allerede før have seet Uklarheden i hans Bestemmelse af Mythens Begreb, saaledes træffe vi her den samme Usikkerhed ved Bestemmelsen af dets Anvendelse paa den evangeliske Historie. Han fatter med større Skarphed end Strauß den enkelte Selvbevidsthed som mythedannende, hvorved han kommer Bauer nærmere. Men dette mythiske Element skal kun findes i Christi Barndomshistorie (p. 130), hvis Indhold skal være Christendommens væsentlige Stilling i Verdenshistorien, navnlig til de forskjellige Religioner, i den senere Historie derimod, navnlig forsaavidt den handler om Christi offentlige Optræden, skulle Mytber i Ordets egentlige Betydning ikke kunne statueres, men vel enkelte uhistoriske Træk, som kunne være foranledigede derved, at Parabler, fortalte af Jesus ved en Tilbøielighed (!) hos Disciplene (p. 123) til Misforstaaelse, kunne være blevne omskabte til faktiske Begivenheder, hvortil ogsaa Tendentsen til at give Christendommen en fast historisk Basis og bevare den for at synke hen i Forglemmelsens Nat kunde være et medvirkende Moment. Vi kunne ikke tænke os nogen mere forvirret Betragtningsmaade, nogen, som i høiere Grad aabner Port og Dør for den ubundneste Vilkaarlighed i Behandlingen af den evangeliske Historie end netop denne, hvorved det dog ingenlunde er vor Mening at Weiße i sin kritiske Bearbeidelse skulde

---

*) Phænomenologie des Geistes. p. 14.

**) Fichtes Zeitschrift, neue Folge. Bd. 1. p. 114.

have gjort sig skyldig i en saadan. Medens i Barndomshistorien de dybeste Ideer skulle være nedlagte, i hvis Konception derfor ogsaa den enkelte Selvbevidsthed ganske maa være gaaet sammen med det Absolute, hvad Weiße ogsaa antyder, naar han henfører denne produktive Kraft til de saakaldte χαρισματα (p. 135), saa skal det produktive Princip for det øvrige Uhistoriske i Evangelierne være Bornerthed, eller endog en bestemt bevidst Tendents, hvorved vi komme til Begrebet af den rene Fiktion. Ikke Jesu Parabler eller andre isolerede Yttringer og disses Misforstaaelse, men hans hele Lære, hans aandelige Substants, som var gaaet over i Menigheden, blev den evangeliske Histories produktive Princip; ikke en eller anden partikulær Tendents som en bestemt historisk, men den religiøse Bevidstheds Interesse for sig selv, for dens inkarnerede objektive Virkelighed drev den Enkelte til at give denne objektive Skikkelse den formelle Afrundelse, hvorved Evangelierne opstode. Vel ville vi ikke nægte, at det substantielle Element træder umiddelbarere frem i Christi Barndomshistorie end i hans senere Livsløb, men dette har ingenlunde sin Grund i en forskjellig Bestemthed af den produktive Bevidsthed, men i Objektets egen Natur, saasom i Barnet den hele Mangfoldighed af Træk, den hele Rigdom af særegne Bestemmelser, som i Livets forskjellige Stillinger og Tilstande adsprede sig paa saa mange Punkter, ere tilstede koncentrerede i deres almindelige Grundlag, givne som Ansich; dette Ansich i Sammenligning med Livets individuellere Bestemmelser er saaledes paa den ene Side et uendeligt rigt, paa den anden et fattigt, magert. Men idet den religiøse Bevidsthed gjør dette Ansich til empirisk Virkelighed, umiddelbart fatter det som Fürsich *, saa træder her i Sammenligning med de øvrige Livsmomenter det Absolute frem i langt større Fylde.

Den absolute Religion, som har sattet det Guddommelige som det sig i og ved sig selv Bestemmende, har derved opløst den Enhed af det Aandelige og Sandselige, som vi fandt i den græske Religion, hvorved denne Religion faldt sammen med

*) Cfr. Hegels Phænomenologie p. 581.

Kunsten i dens høieste Udvikling som klassisk; den har ligeledes overvundet den jødiske Ophøiethed, hvor det Guddommelige havde det Endelige udenfor sig som Skranke og kun var Postulatet om denne Skrankes Intethed og Ophævelse i sig. Dens tilsvarende Skikkelse i Kunstens Rige har den i den romantiske Form, „hvis Grundprincip er Aandens Opløftelse til sig, ved hvilken den vinder sin Objektivitet, som den ellers maatte søge i Tilværelsens Udvortes og Sandselige, i sig selv og føler og veed sig selv i denne Enighed" *). Kunstens Forskjel fra Religionen træder her atter frem, idet den kunstneriske Individualitet veed sig som Magten over den bestemte Skikkelse, hvilket ikke er Tilfældet med den religiøse Aand. Kunsten har her ikke længere den absolute Betydning for Bevidstheden, og det Fremskridt, som her er gjort ud over den klassiske Form, er ikke begrundet i Kunsten men i Religionen (Hegel Æsthetik 2. p. 132), hvorfor det ogsaa i denne Kunstform ikke saameget kommer an paa Formens Skjønhed som paa dens Sandhed **). Saaledes see vi allerede paa dette Gebeet umiddelbarest den absolute Religions negative opløsende Magt af Aandens endelige, verdslige Retning; Kunsten maatte først erfare denne Negation, fordi den havde faaet absolut Betydning og saaledes selv var bleven Religion.

## § 17.

I det absolute Under er Endeligheden i alle dens Retninger sat som uberettiget, den christelige Bevidsthed er umiddelbar Bevidstheden om Verdens Intethed i sig og Forventningen af den empiriske Katastrophe, hvor denne Dom skal erseqveres. Men Dommen er udebleven og er saaledes bleven en Dom om den religiøse Aands Magtløshed i dens høieste Udvikling. Dette er den imidlertid kun i sig, den er dermed endnu ikke indtraadt som saadan i den

---

*) Hegel Æsthetik 2. p. 121.

**) Hegel Æsthetik 2. p. 144. 122.

subjektive Bevidsthed. Denne, som i den absolute Religions Frembrud er grebet af den med den intensiveste Magt, formaaer at bevare sin religiøse Bestemthed ved at gaae ind i de endelige Bestemmelsers Modsigelse og Afmagt, hvilke i de tvende Retninger som Kirkeforfatning og Kirkelære ved at være satte af den ved det religiøse Princip bestemte Reflexion og individuelle Virksomhed umiddelbart faae det Guddommeliges Præg. Visheden om denne Endeligheds Guddommelighed har imidlertid ingensinde naaet den absolute Høide, at derved Troen paa Herrens Gjenkomst skulde være forsvunden, og Bestemmelsernes konsequente Udvikling maatte ogsaa mere indlysende aabenbare den indre Modsigelse og saaledes fremkalde Negationen. Denne Negation var først den religiøse Aands Tilbagevendelse til sin himmelske Verden fra den profane Udvortes-hed — Reformationen — men den svankende Stilling, hvori den kom ved ikke at anerkjende sin egen nødvendige Udviklings Sandhed, medførte, at den efterhaanden tabte sin Magt over Bevidstheden, som mere og mere fattede sin indre immanente Uendelighed, indtil denne i den nyeste Videnskab blev det bestemte Princip. Men den religiøse Aand er nu engang gaaet ind i den endelige Mediation og den kan ikke vilkaarlig trække sig tilbage, men maa følge med, selv om Videnskabens autonomiske Princip skulde true dens specifiske Form med Fare.

Vi have i den foregaaende § seet den religiøse Aands Fuldendelse og Afsluttelse i Troen paa det absolute Under. Denne Tro, hvori alle endelige Interesser og Formaal umiddelbart forsvinde, er kun Bevidstheden om den himmelske Verden, som den ene sande Realitet, om denne Verden og hvad der hører den til, som det Tomme, Usande. Men denne Verdens Intethed og Tomhed er nu nærmest kun sat i sig, eller for den troende Bevidsthed, den maa ogsaa sættes for sig, d.

e. empirisk realiseres. Saaledes er den troende Bevidsthed ikke absolut tilfredsstillet i dens umiddelbare, nærværende Bestemthed, den er tillige den haabende, den Herrens Gjenkomst til Dommen forventende, ved hvilken af denne fordærvede Verdens Undergang en ny Himmel og en ny Jord skal opstaae. Men dette Haab blev kun Haab, og derved en uovervindelig Skranke for den religiøse Bevidsthed, som, uagtet den i sit transcendente Princip umiddelbart havde ophævet Verdens Realitet, eller i sig var dennes Negation, dog empirisk vedblev at være bestemt ved den haarde, ubøielige Virkelighed. Dog gik den religiøse Aand ikke til Grunde ved denne Skranke; thi dette er Aandens evige Magt og Seier over alle blot endelige Forhold, at dens indre Vished og Fred ikke umiddelbart forstyrres af disses Modsigelse, og denne dens Intensitet er saa meget større, naar dens præsente Skikkelse fremtræder som et nyt verdenshistorisk Princip, som en ny Livsstrøm, der ved Genialitetens underfulde Magt er frembrudt af den døde Forbigangenheds Klippe, og denne almindelige Lov maa saa meget mere stadfæstes ved den religiøse Aand, naar den i Oprindelighedens hele Kraft har grebet Bevidstheden, som denne da ikke er bestemt ved et eller andet partikulært Princip, ligeover for hvilket den existerende Virkelighed kunde have nogen Berettigelse, men umiddelbart ved det Absolute selv. Saaledes kunde den religiøse Aand udholde Endelighedens haardeste Modsigelse; men det indifferente Forhold til den, den grændseløse Foragt for den, som charakteriserede den apostoliske Tidsalder i dens stokfaste Tro paa Verdens snart forestaaende empiriske Undergang, kunde ikke vedblive; denne haarde Virkeligheds vedvarende Modsigelse maatte afnøde den religiøse Aand Opmærksomhed for sig, tvinge den til at sætte sig i Forhold til den. Da maatte den, eftersom den i denne abstrakte Almindelighed ikke kunde virke ɔ: ikke kunde virke umiddelbart som Under, selv gaae ind i Endelighedens Bestemmelser og disses Modsigelse, selv bliver et Endeligt. Som saadant bestemte den sig i doppelt Henseende, nemlig deels i den udvortes Virkelighed som Samfundsorganisme, som Kirkeforfatning, deels indadtil i Tanken som Kirkelære, Dogma.

Men uagtet den ikke vandt disse Former umiddelbart ved sig selv men kun gjennem enkelte Personers organiserende Talent, ufortrødne Anstrengelse saavelsom ved den spekulativt dannede Tænken, saa havde den dog endnu en saadan Magt, at selv denne Aandens immanente Virksomhed ikke kom til bestemt Forsigværen, men umiddelbart tabte sig i det transcendente Absolute, saa at altsaa disse Skikkelser og Former skjøndt medierede ved individuel Virksomhed og Reflexion dog umiddelbart fik Betydningen af at være satte ved Gud, hvorfor Kjetterie og Schisma allerede som saadant betragtedes som Forbrydelse. Saaledes er Kirken et perennerende Under, som evigt foregaaer for den troende Bevidsthed; denne doketiske Side i Katholicismen har allerede Baur fremhævet mod Möhler. Dog ligesom vi før saae, at den empiriske Virkeligheds haarde Modsigelse tvang den religiøse Bevidsthed ud af dens forstokkede Forventning af Herrens Gjenkomst, saaledes staaer her den vel tilbagetrængte men aldrig fornægtede Tro paa denne Katastrophe som en skjult Modsigelse mod hiin Endeligheds formentlige Guddommelighed. Denne Troe er implicite Vantro paa Kirken. Saaledes fee vi Muligheden af, at det religiøse Princip kunde vende sig mod sig selv. Men Modsigelsen i de endelige Formers Guddommelighed maatte først være drevet til den yderste Spidse, hvor alle Livets Magter forrykkes og omvendes fra Grunden af, før Negationen bestemt kunde udvikle sig. Denne Negation — Reformationen — gjennemførte sig for det Første kun paa den umiddelbareste Profanation af det Guddommelige i den kirkelige Praxis, og vendte sig kun mod Dogmet, forfaavidt det umiddelbart hang sammen med hiin Praxis; den var den religiøse Aands Tilbagegaaen i sig fra dens Verdsligvorden, skjøndt ikke i dens oprindelige, naive Ubefangenhed men bestemt ved Livets sædelige Magter mod hiin uendelige Forkerthed af alle Forhold i Kirken. Dens negative Forhold til Kirkens Udvorteshed var derfor ved denne Bestemthed af det religiøse Princip kun et halvt, et i sig modsigende. Dette viser sig især i den ulykkelige Distinktion mellem den synlige og usynlige Kirke. Kirken er efter sit Begreb kun den synlige,

Guds Rige her paa Jorden, eller det Absolutes umiddelbare Virkelighed i Endeligheden. Den usynlige Kirke er ingen Kirke, fordi netop denne væsentlige Side mangler, den er Bevidsthedens indre Verden, dens immanente Bevægelse i sig *). Saasnart man fremhæver den, som staaende over den synlige Kirke, saa at man erkjender dennes endelige Bestemthed i sig, da er dens specifiske Kirkelighed negeret, den er modsat til blot Moment i Staten, som er den universelleste Form for det endelige, verdslige Samfundsliv. Men dette var ingenlunde Reformationens Mening; den gjorde tvertimod den bestemte Bekjendelse til den synlige Kirke, Antagelsen af visse Dogmer, som deels vare overleverede fra den ældste Kirke, deels udviklede i Protestantismen til Betingelse for Salighed. Formedelst sit Princips indre Modsigelse kunde den imidiertid ikke vedligeholde den vel for en vis Tid fremtvungne Anerkjendelse af dens Lære, men den Emancipation af Aanden fra Katholicismen, som den havde begyndt, maatte ogsaa gjennemføres med Hensyn til de katholske Elementer, som vare blevne tilbage i den selv. Det religiøse Princips Bestemmelse i de endelige Former blev den nærmeste Gjenstand for Videnskabens Angreb, den reen menneskelige Side ved disse maatte anerkjendes. Saaledes faldt det ene Dogma efter det andet, saa at det religiøse Princip tilsidst var sammenskrumpet til en huul Abstraktion, der som saadan ingen videre Magt kunde udøve over Bevidstheden, eller skruet op til dets formentlig oprindelige Form i den ældste Menigheds og Herrens Bevidsthed; derved var det bragt ned til den rene Aandløshed; thi Aand er det kun, forsaavidt det fremtræder som Udvikling, Bevægelse, bringes det derimod med Tilsidesættelse af Bevægelsen tilbage paa en forgangen Form, som er fix og fast, engang for alle afsluttet, da er det kun Gjenstand for aandløs Erindring ikke for den religiøse Tro **).

---

*) Fra et noget andet Standpunkt er Dr. Rothe: Anfäng, der chr. Kirche Wittenberg 1837 1stes Buch, kommen til det samme Resultat.

**) Cfr. Hegel, Phænomenlogie p. 574 f: Was dieser sich offenbarende Geist an und für sich ist, wird nicht dadurch herausgebracht,

Saaledes er paa disse Standpunkter Bevidstheden i sig befriet fra det religiose Princips specifiske Form, den bilder sig kun ind at være religiøs, hvad der forvirrer den selv, men ikke restituerer Religionen. Den videnskabelige Methodes Fuldendelse maatte først bringe dens fra Religionen specifisk forskjellige Form og Princip til Bevidsthed *), og paa det Bestemteste afvise den abstrakte Kirkes Prætensioner. Dette er skeet ved R. Rothe i Heidelberg, og Br. Bauer **). Herved opstaaer unægtelig et misligt Forhold af Kirken til Videnskaben. Hvad skal den gjøre? Skal den trække sig tilbage og udelukke dem i den moderne Videnskab Dannede fra sin Tjeneste? Dette mener Strauß †). „Det theologiske Studium, siger han, ellers et Middel til at gjøre sig dygtig til Kirkens Tjeneste, er nu den ligeste Vei til at gjøre sig udygtig dertil: Skomagerbænken, Skriverstuen, og hvor man ellers er sikker for Videnskabens Indtrængen, ere nu tildags bedre Forberedelsessteder for Præste-

---

daß sein reiches Leben in der Gemeinde gleichsam aufgedraht und auf seinen ersten Faden zurückgeführt wird, etwa auf die Vorstellungen der ersten, unvollkommenen Gemeinde, oder gar auf das, was der wirkliche Mensch gesprochen hat. Dieser Zurückführung liegt der Instinkt zu Grunde auf den Begriff zu gehen; aber sie verwechselt den Ursprung als das unmittelbare Dasein der ersten Erscheinung mit der Einfachheit des Begriffes. Durch diese Verarmung des Lebens des Geistes entsteht daher statt des Begriffes vielmehr die bloße Aeußerlichkeit und Einzelnheit, die geschichtliche Weise der umittelbaren Erscheinung und die geistlose Erinnerung einer einzelnen gemeinten Gestalt und ihrer Vergangenheit.

*) Denne Modsætning udtaler Hegel paa det Bestemteste i Religionsphilosophie 2. p. 355: Naar Tiden er opfyldt, af Retfærdiggjørelsen ved Begrebet er bleven Fornodenhed, da er i den umiddelbare Bevidsthed, i Virkeligheden Enheden at det Indre og Ydre ikke mere forhaanden og i Troen er Intet retfærdiggjort.

**) Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft. 2te Auflage. Leipzig. 1840.

†) Glaubenslehre. 2. p. 625.

embedet, end Universitetet og Seminarierne; religiøse Idioter og theologiske Autodidakter, Konventiklernes Forstandere og Ordførere ere Fremtidens Geistlige". Disse Yttringer vidne aabenbart om en forbittret Stemning mod Kirken, som er grundet i Hr. Strauß's gjentagne Exklusion fra dens Tjeneste. Saafremt imidlertid Kirkeregimentet skulde være borneret og fanatisk nok til at udelukke den philosophisk Dannede fra Præsteembedet, da vile vistnok denne frygtelige Trudsel gaae i Opfyldelse. Men saa kan det ikke skee. Den religiøse Aand er engang traadt i Forhold til Videnskaben, den har gjennem den spekulative Tænken medieret sig sin egen Bestemthed; det er nu for sildigt at protestere. Er den ved Dialektikens uimodstaaelige Magt tvungen til at gaae ind i Videnskabens Bevægelser og ere dens Lærere, dens Fortolkere, altid Udtrykket af dens Bestemthed ved den vedkommende Tids Videnskab, saa kan dette heller ikke være anderledes nu, om ogsaa denne Videnskab skulde være blevet sig bevidst som den absolute Totalitet, hvori det religiøse Princips Bestemthed var sat som ophævet Moment*).

*) Bauer l. c. p. 117 fg. efterviser Nødvendigheden af at Kirken maa anerkjende Videnskabens Ret fra dens eget Standpunkt. Den har nemlig aldrig afviist nogen vildfarende Lære, som traadte i Opposition mod dens Bevidsthed, før den havde fundet den høiere Enhed, hvori det Sande i hiin Opposition var kommet til sin Ret. Altsaa, mine høiærværdige Herrer, lever Eder ind i Tidens Kampe og Modsætninger, udfinder deraf det ene fornuftige, høie og dybe Resultat, hvori vore underordnede Anskuelser ere ophævede, da have I overvundet os, da kunne I nægte os Adgang til Kirkens Tjeneste, saafremt vi endnu forblive i vor Forstokkelse. Men forstaae I ikke disse Kampe, da maa I beskedent tie stille, og troste Eder med Forjættelsen af Kirkens Herre, at han vil være hos sin Menighed alle Dage indtil Verdens Ende. Det vil imidlertid Enhver indrømme, at en lovlig Exklusion kun kunde finde Sted, naar Nogen for Menigheden førte en mod Kirketroen stridende Lære. Over Nogens videnskabelige Standpunkt har Kirken ikke Ret til at dømme, da den jo ikke veed, om dette maaskee kun skulde være reent objektivt, uden at udtrykke Vedkommendes subjektive Overbeviisning.

Men hvorledes? naar Religionens Ord forstummer paa den spekulative Præsts Læber, hvad skal der da blive af det arme Folk, som i denne Form af Bevidstheden har sin eneste Trøst. Jeg skal her ikke opholde mig ved at vise, hvorledes Religionens substantielle Indhold gansle anderledes er opløst i den rationalistiske Retning, som dog længe har virket i Menigheden, saa at i Virkeligheden i saadant Tilfælde „Evangeliet ikke længere prædikes for de Fattige", som Hegel allerede har sagt. Dette er noget, som ligger aabent for Enhvers Øine*). Men jeg maa gjøre opmærksom paa, at ogsaa i den rene Tankes Verden gjør Umiddelbarhedens Moment sig gjeldende, saa at Sindet heri finder sig religiøst stemt; i denne rene Idealitet reflektere sig alle dets forskjellige Stemninger, forklares dets Glæder og mildnes Sorgerne; her glemmer det det Forgjængelige og fordyber sig i det Evige, skuer Gud Ansigt til Ansigt. Og saaledes vil det ogsaa være den Spekulatives Bestræbelse i sin geistlige Virksomhed at hæve Menigheden over Livets Trængsler og

*) Dette Punkt er tilstrækkelig oplyst ved den i vort Fædreland førte kirkelige Kamp. Den stridende Kirke led her et afgjort Nederlag, idet det fra Statens Side officielt anerkjendtes (ved det af Rigets Biskopper underskrevne Hyrdebrev 1817 og ved Domstolenes Kjendelser i de af Kirkekampen opstaaede Retssager), at Tidens Videnskab havde Ret til at gjøre sin Indflydelse gjeldende, endog om den kom i Kollision med de kirkelige Statuter. Det orthodoxe Partie forlangte derefter Sognebaandets Løsning og den retlige Anerkjendelse af den faktisk bestaaende Lærefrihed. Jeg har imidlertid i „Fædrelandet" 1840 Nr. 39 efterviist Modsigelsen i denne Fordring, naar den gjøres fra et abstrakt kirkeligt Standpunkt. Fra Statens og Videnskabens universelle Standpunkt derimod, i hvilket de kirkelige Bestemmelser ere erkjendte i deres Endelighed og Relativitet, kan en saadan Fordring kun finde Bifald, idet de derved sættes som i og for sig af uvæsentlig Betydning og gives til Priis for Subjektiviteten; de ere ikke længere Statens, men kun Individets Sag. Saaledes er jeg ad en ganske modsat Vei kommen til det samme Resultat som den danske Kirkes meest betydende og talentfuldeste Lærer, Grundtvig, til hvem det glæder mig at kunne slutte mig i Bevidsthed om Tilstræbelsen af det samme Maal.

Sorger til det Evige, at lade det guddommelige Lys udbrede sit forklarende Skjær i den Sjæl, som ellers bevæger sig i en triviel, aandlos Tilværelse. Men alt dette vil skee i de religiøse Forestillingers Form*), som den spekulative Præst aldrig vil angribe, med mindre man vil kalde hans Bestræbelser for at lade deres ideelle, substantielle Indhold opgaae i Bevidstheden, saaledes at denne i dem erkjender sine egne indre Bestemmelser, hvorved den positive Forms haarde Magt mildnes, med mindre man vil kalde disse Bestræbelser underfundige Anslag mod Folketroen. Saaledes vil ogsaa Jesus indtage sin sande Plads i Bevidstheden, udøve den ægte forlosende Indflydelse paa Gemyttet, hvorimod den stive, forstenede Fastholden ved hans Person i dens historiske Bestemthed, gjør den til et Aandløst og Udvortes for Bevidstheden**).

Det staaer altsaa fast, at Videnskaben selv i dens absolute Autonomie har Fordring paa Anerkjendelse af Kirken. Det vil saaledes ogsaa stadfæste sig i vor Tid, hvad Hegel har sagt, at, har Kirken end kunnet trodse Helvedes Porte, kan den dog ikke trodse Fornuftens.

*) Jeg har andetsteds (i Anmeldelsen af Morch Hansens Oversættelse af Marheinekes Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens („Fædrelandet" 3die Aarg. Nr. 790) udalt mig om den philosophiske Erkjendelses Forhold til Religionsunderviisningen, især for den dannede Ungdom. Med Hensyn til Katechesen for Almuens Børn ville væsentlig de samme Principer være at følge, som ved Prædikenen.

**) Vischer, Hallische Jahrbücher 1838 p. 531: Er (der Prediger) braucht nicht viel heilige Namen zu nennen, heilige Geschichten zu erzählen, er soll wirken, daß der Sohn Gottes neu in Jedem geboren wird, in Jedem neu sein Erlösungswerk beginne, dann braucht er von ihm als dieser bestimten, einzelnen Person, an welche unsere Honoratioren einmal im kirchlichen Sinne nicht mehr glauben, eben nicht immer zu reden. Der gemeine Mann freilich möchte nur immer mit recht dickem, dogmatischem Stoffe die Taschen voll bekommen, aber diesem Gelüst ist nicht nachzugeben, und er wird es endlich auch zufrieden sein, wenn einmal statt dieser stoffartigen Masse, der aus dem Körper des Dogma befreite, flüssig gemachte, ins Bewußtsein hineingeleitete Geist des Christenthums sein Herz erqwickt.