

Digitaliseret af | Digitised by



**DET KGL.
BIBLIOTEK**

Royal Danish Library

Forfatter(e) | Author(s):

Titel | Title:

Udgivet år og sted | Publication time and place:

Fysiske størrelse | Physical extent:

Martensen, Hans Lassen.; af H. Martensen.

Grundrids til Moralphilosophiens System :

udgivet til Brug ved akademiske Forelæsninger

Kjøbenhavn : C. A. Reitzel : Reitzel, 1841

XVI, 107 s.

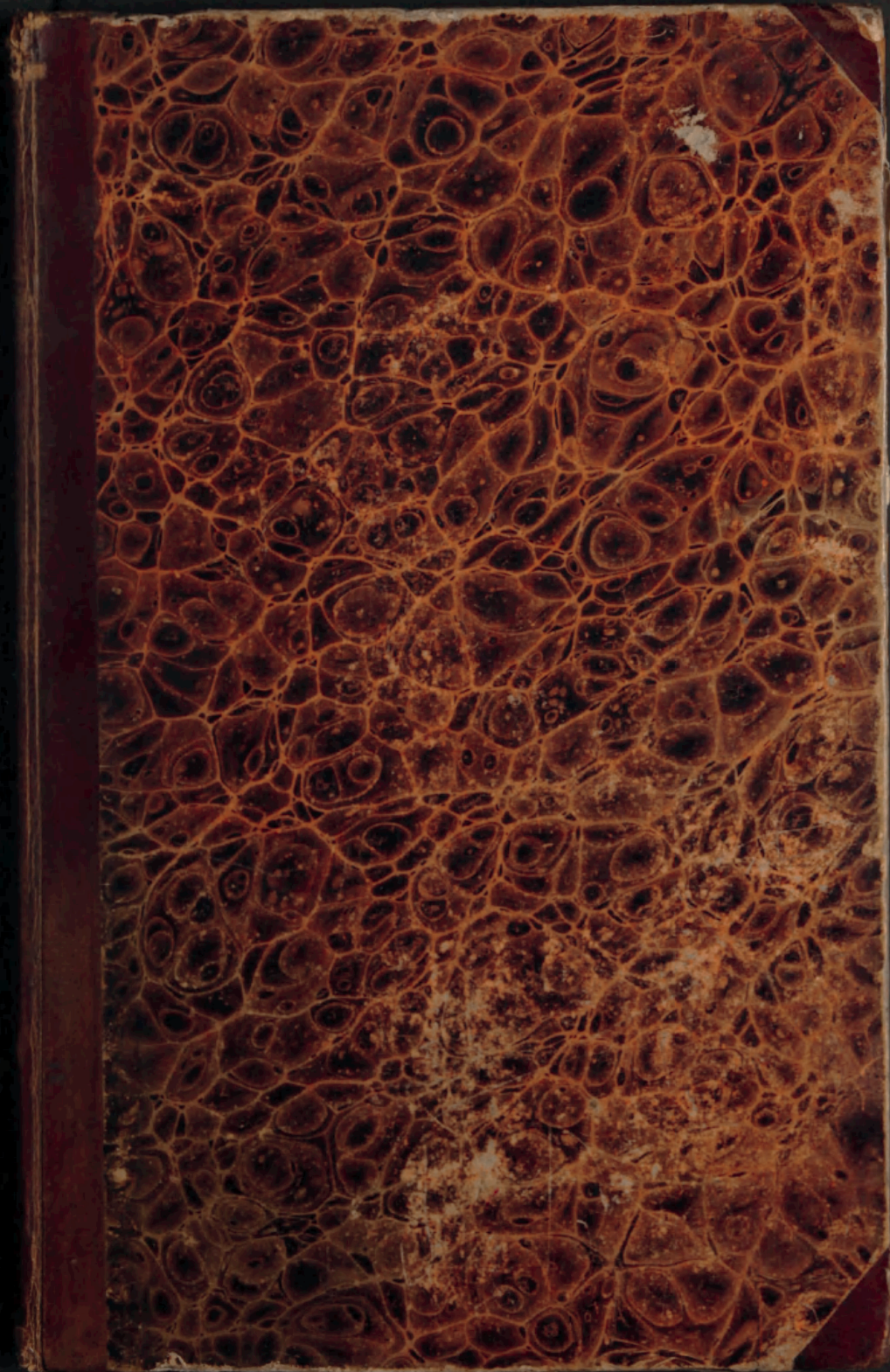
DK

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.





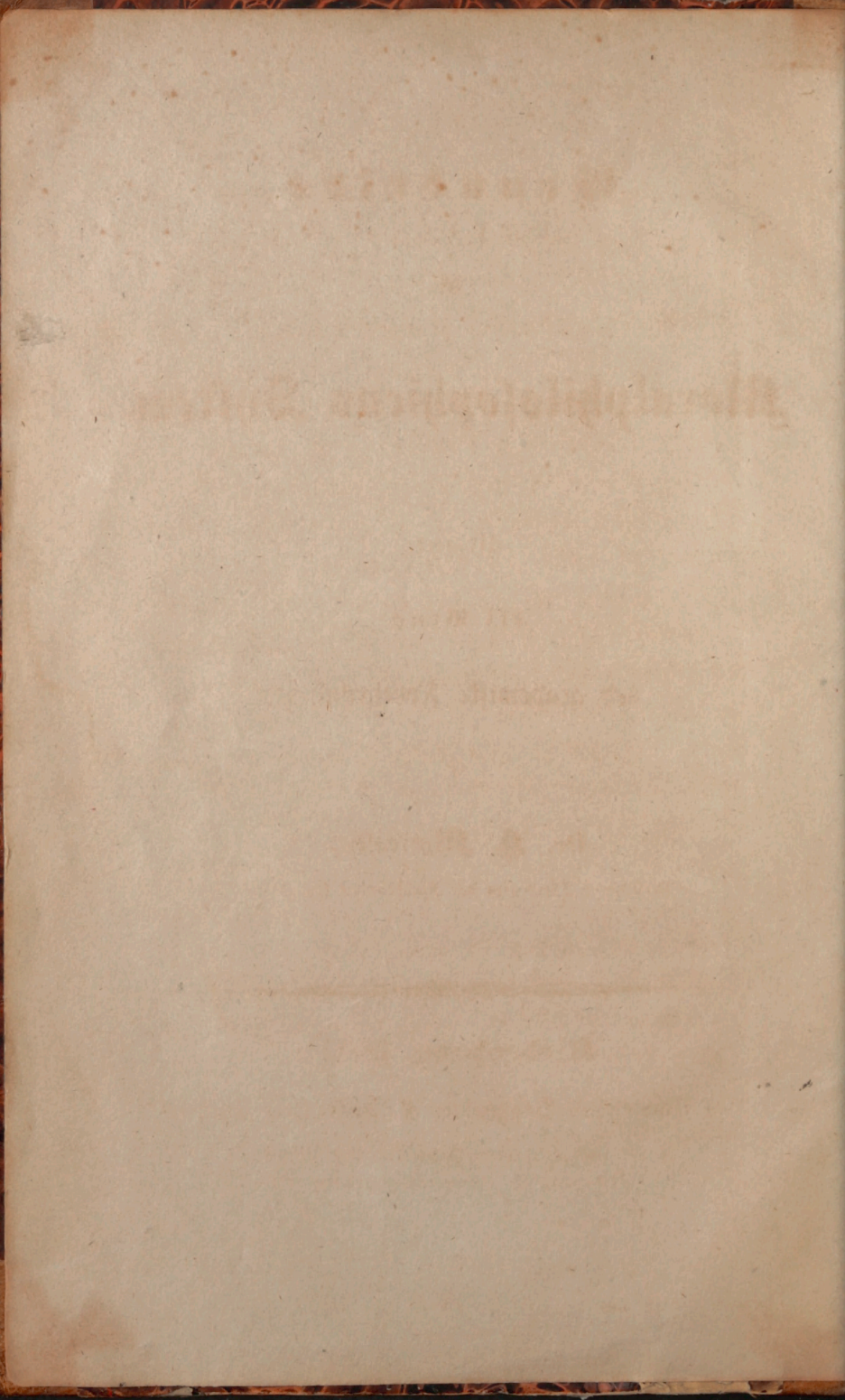
147-323-8



DET KONGELIGE BIBLIOTEK



130017162927



Grundris

til

Moralphilosophiens System.

Udgivet

til Brug

ved academiske Forelæsninger

af

Dr. H. Martensen,

Professor i Theologien ved Kjøbenhavns Universitet.

Kjøbenhavn, 1841.

Paa Universitets-Boghandler C. A. Reitzels Forlag.

Trykt hos Directeur Jens Hostrup Schultz,

Kongelig og Universitets-Bogtrykker.

Gründungs

in

Historisch-philosophisches Institut

1811

1811

von dem Königl. Universitäts-Rath

Dr. G. G. G.

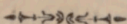
in der Königl. Universitäts-Bibliothek

1811



Das Buch ist Eigentum der Königl. Universitäts-Bibliothek
und darf nicht ohne Erlaubnis der Bibliothek
ausgeliehen werden.

Fortale.



De moralphilosophiske Forelæsninger, jeg under en Vacance i det philosophiske Facultet har holdt for Universitetets yngre Studerende, have nærmest fremkaldt Udarbejdelsen og Udgivelsen af dette Skrift. Skjøndt nærmest bestemt for det philosophiske Cursus, vil det, som jeg haaber, tillige forelobigt kunne benyttes af mine theologiske Tilhørere, indtil jeg seer mig istand til at forelægge disse en Lærebog, udarbejdet efter en større Maalestok, med bestemt Hensyn til Moralens theologiske Momenter. Da min theologiske Moral er den positive Udførelse af det her fremstillede, almindelige Schema, da altsaa Systemets almindelige Structur og Grundbegrebernes Stilling til hinanden er den samme, vil jeg herved kunne fritage saavel mine Tilhørere som mig selv, idetmindste for en Deel af den baade trættende og tidsspildende Dickeren. Det vil ogsaa væsentligt blive mine theologiske Forelæsninger, i hvilke jeg nu vil kunne gjøre Brug af denne Ledetraad. Thi i det philosophiske Cursus vil jeg kun i indværende Semester, altsaa baade for første og sidste Gang, kunne betjene mig deraf, eftersom den ledige philosophiske Lærestol just i denne Tid er bleven be-

fat, og Moralphilosophien for Eftertiden vil blive foredraget af den anden philosophiske Professor.

Idet jeg herved har angivet dette Skrifts ydre Anledning og Diemeed, maa jeg endnu tilføie en foreløbig videnskabelig Forklaring.

Det er ikke sjældent bleven bemærket, at der i vore Dage finder et mærkeligt Misforhold Sted mellem den Interesse, der skænkes Ethiken, og den Interesse, der skænkes andre Grene af Videnskaben. Medens de betydeligste Talenter hellige deres Kræfter til reent metaphysiske og logiske Undersøgelser, medens Dogmatikens og Æsthetikens, Politikens og Naturvidenskabens Problemer sysselsætte Tidsalderens meest begavede Hoveder, finder Videnskaben om det Sædelige kun ringe Deeltagelse. Denne Bemærkning forbinder sig hos Mange med en Klage mod vor Tids Philosophie. Den nu herskende Philosophie, siger man, der gjør Tanken og det metaphysiske Begreb til Alt, indeholder ingen practiske Impulser og gaaer mere ud paa at danne scholastiske Theoretikere, orkesløse Tilskuere af Verdensudviklingens Nødvendighed, end kraftigt villende og energisk handlende Mennesker. Videnskabens nuværende Dyrkere have saaledes forvildet sig i den theoretiske Tænkningens Labyrinth, at de have tabt Organet for Moralens practiske Undersøgelser. Hvor-

meget denne Slægt end roser sig af sine speculative Fremskridt ud over Kant og Fichte, hvormeget den end roser sig af sin Gudserkjendelse og Verdenser-
kjendelse, saa staaer den dog i eet Hovedpunct langt tilbage for hiin Tid, nemlig i den fædelige Selverkjendelse. Den nærværende Litteratur mang-
ler ogsaa Præget af hiin mandige, karakterfaste Alvor, hiin vækkende og rensende moralske Begei-
string, hvormed hine Tænkere electriferede deres Samtid!

I hvorvel disse Klager kunne fremsættes med et Skin af Berettigelse, saalænge man kun udvortes betragter Litteraturens Phænomener, saa træffe de dog ingenlunde den nærværende Videnskabs Væsen. Det er saa langt fra, at den ethiske Interesse i og for sig skulde være fremmed for vore Dages specu-
lative Videnskab, at en virkelig Ethik først er ble-
ven muelig ved den gjennemgribende Reformation af Metaphysiken, som er bewirket ved den store Tæn-
ker, vor Tidsalder med Rette kalder sin. Intet kan være mere grundløst, end at paaataae, at en Metaphysik, der sætter det som sin høieste Opgave at gjennemtrænge den levende Virkelighed, og som bestemmer den sande Virkelighed som Eenheden af den theoretiske og den practiske Idee, skulde forholde sig ligegyldig imod Ethiken, eller mangle practiske

Impulser. Er end Hegels sædelige Begeistring mindre isinesfaldende end Kants og Fichtes, saa er den derfor ikke mindre grundig. Det kan imidlertid synes mærkeligt, at Hegel ikke har givet sin Samtid en gennemført Ethik, som han har givet den en gennemført Æsthetik og Religionsphilosophie. Thi at hans Statslære, hvad Mange mene, skulde kunne træde i Ethikens Sted, lader sig ikke vel indsee. Vel indeholder den en classisk Udvikling af Sædelighedens relative Stadier, men den viser ikke Sædeligheden i dens absolute Betydning. Den sædelige Bevidsthed har sit Formaal i det Absolute, den er i sit Væsen ligesaa ideal og uendelig som den æsthetiske, den speculative og religiøse Bevidsthed, og har derfor samme Ret som disse til at henføres under den absolute Aands Rige, skjøndt den rigtignok ikke som disse udelukkende har sit Hjem i det Absolute, men ligesaameget lever i den empiriske Endelighed. Det vilde allerede i og for sig være besynderligt, om den nyere Tænker efter Oldtidens Viis vilde lade Sædeligheden afflattes i Staten, og sætte dens Ideal i den borgerlige Retfærdighed, skjøndt vistnok denne, hvad Hegel fremfor nogen Anden har viist, her sees i et mere aandeligt Lys, end man hidtil har været vant til at see den. Men jeg seer ikke Andet, end at Hegels egne

Bærker indeholde Gjendrivelsen af hiin Mening. Enhver, der med Opmærksomhed har studeret Religionsphilosophien og Æsthetiken, vil have havt rigelig Leilighed til at overbevise sig om, at Hegel har kjendt en høiere Sædelighed end den, hvis Formaal gaaer op i Staten. Disse Bærker indeholde de klareste Antydninger af en høiere ethisk Erkjendelse og navnligt indeholder Æsthetiken betydningsfulde Bidrag til Erkjendelsen af den sædelige Personligheds reent ideale Betydning. At Hegel ikke har givet en omfattende Ethik, kan kun have sin Grund deri, at han, der var kaldet til at fortrænge de eensidige Subjectivitetssystemer og dermed ogsaa den indholdslose Moral, nærmest maatte fordybe sig i den theoretiske Erkjendelse af Objectiviteten, af Statens og Religionens, Videnskabens og Kunstens historisk afsluttede Former, og nødvendigviis maatte lægge Eftertrykket paa den Sætning, at „det Virkelige er det Fornuftige“, medens denne Sætnings practiske Complement, at vi selv skulle frembringe den fornuftige Virkelighed, blev mindre stærkt accentueret. Han maatte nødvendigviis stærkere fremhæve Substantialitetens Moment end Individualitetens og Personlighedens, thi den tomme formelle Personlighed maatte først tilintetgjøres, inden den saude kunde poneres. Men jo mere man overhø-

vedet vænner sig af med at betragte denne Philo-
sophie som et færdigt, afsluttet Resultat, saaledes
som den ofte misforstaaes baade af Venner og Tjen-
der, der herved geraade ind i døde, fatalistiske Op-
fattelsesmaader; jo mere man kommer til den Er-
kjendelse, at man kun har forstaaet dens Resultater,
naar man tillige formaaer at fatte dem som levende
Begyndelsespuncter til en ny Udvikling: desto mere
vil det vise sig, at den har Friheden til sit Prin-
cip, desto rigere vil den vise sig paa store ethiske
Anskuelser, desto bestemttere vil den pege hen til
Personlighedens Idee som Tænkningens Gravita-
tionspunct. Ethiken vil da komme til sin hele om-
fattende Betydning som Fremstillingen af den ab-
solute præctiske Idee, som Videnskaben om Person-
lighedens frie Selvudvikling til sit Ideal gjennem
Objectivitetens Fornødvendighed. Saavel i vor
videnskabelige og poetiske Litteratur, som i vor ikke
blot „skjæbnesvangre“ men frihedsvangre Virkelig-
hed findes en omspreddt Rigdom af ethiske Elemen-
ter, paa hvilke vi kun skulle besinde os, for virke-
ligt at gjøre dem til vor Eiendom.

Derfor nærværende lille Skrift overhovedet
tør gjøre sig Haab om at være et om end ringe
Bidrag til Videnskaben, da ligger dette kun deri,
at det maaskee kan tjene til at gjøre Ethikens eien-

dommelige Opgave mere kjendelig. Jeg har her søgt at skizzere den Grundtypus, efter hvilken jeg holder mig overbevist om, at denne Videnskab maa udvikles. Uagtet den sammentrængte Korthed, uagtet hver Paragraph venter paa den fuldstændige Udførelse, haaber jeg dog, at der vil være givet saa Meget, at Sagkyndige ville kunne see det, hvorpaa det her nærmest kommer an. De ville naturligviis mere betragte dette Skrift som en Muelighed end som en Virkelighed. Er der nu end et stort Skridt fra Muelighed til Virkelighed, fra Princip til Udførelse, saa troster jeg mig paa den anden Side med den Tanke, at den philosophiske Muelighed, saafremt denne kun her er tilstede, allerede blot som saadan er en Realitet.

Jeg har benyttet hvad den nyere Litteratur frembød, og har saaledes taget Hensyn saavel til Schleiermachers, som til Daubs, Michelets og Rosenkranz's Arbejder. Daubs Forelæsninger over Moralens, der ere det meest Omfattende, hvad der i denne Videnskab et leveret af den nyere Skole, ere imidlertid endnu ikke fuldstændigt udgivne, og et Overblik over det Hele er endnu ikke mueligt. Dog vil Ingen kunne miskjende, at det er et høist lærerigt, tankevægtigt Arbejde, der desuden har det skjønne Fortrin, at Forfatterens energiske, af den

sædelige Idee gjennemtrængte Individualitet alle-
 vegne træder Læseren animerende imøde. Men det
 synes som om Daubs oprindelig Kantiske Dannelse
 har været for mægtig til at han kunde lade sin
 nyeste Dannelse faae gjennemgribende Indflydelse
 paa Constructionen af det Hele. Michelets Moral
 er kun et historisk-critisk Arbeide, affattet under en,
 som mig synes, alt for snever Synskreds, og Ro-
 senkranz har kun givet enkelte Bink og Antydning-
 ger. Schleiermachers Ethik indeholder, som man
 kunde vente, mange fine Bemærkninger i det En-
 kelte, men vil neppe kunne faae den Betydning for
 den nærværende Videnskab, som hans i sin Tid
 epochegjørende Kritik over Sædelærens forskjellige
 Systemer. Man vil forgjæves i dette kunstigt sam-
 menfattede ethiske System søge store, befrugtende An-
 skuelser, hvilket ikke blot kan ligge deri, at det til-
 hører et nu forsvundet Udviklingstrin, thi dette gjæl-
 der ogsaa om Kants og Fichtes moralphilosophiske
 Arbeider, medens dog Ingen kan studere disse, især
 den sidste, uden hvergang at modtage en ny Be-
 aandelse. Til Udviklingen af Frihedsbegrebet har
 jeg fundet et velkomment Bidrag i Daubs Skrift
 om Frihedshypoteserne. Ogsaa i Fischers aandrige
 Undersøgelser om Friheden (i hans Metaphysik)
 har jeg fundet flere *fermenta ethices*, ligesom jeg

heller ikke har ladet de Undersøgelser upaaagtede, der for en Deel Aar tilbage fertes i vor egen Litteratur om Williens Frihed.

Den Paastand, at Moralsens philosophiske Typus er den samme, hvorefter den theologiske Moral bør udvikles, grunder jeg paa det almindelige Forhold, der mere og mere kommer istand mellem Philosophien og de positive Videnskaber. Naar Philosophien ikke længere er en tom Construction a priori, men Erkjendelse af Virkeligheden, og naar de positive Videnskaber lade sig gjennemtrænge af Philosophiens Methode, maa den gamle Modsatning forsvinde. At skrive en *ethica naturalis*, der skulde bestaae ved Siden af den christelige som en anden Slags Moral, hører til de Forsøg, man forlængesiden har ladet fare. Er der nogen Videnskab, der maa have sin Rod i den levende, nærværende Virkelighed, da er det fremfor alle den practiske Philosophie. Men en Moralphilosophie, der ignorerer Christendommen, ignorerer ogsaa den virkelige Sædelighed, og gjør sig derved kun upractisk. Er Moralen derimod gjennemtrængt af Christendommens Princip, da vil den heller ikke kunne undlade at gaae ind paa Sædelighedens religiøse Momenter, hvilke man fordmum ubelukkende tilegnede Theologien, som Læren om Lovens Forhold til Evangeliet, Om-

vendelse og Christi Efterfølgelse, Naadegaverne v. s. v. Skal her endnu være en Forstjæl mellem Theologie og Philosophie, da kan den kun vise sig deri, at Philosophien bliver staaende ved det Almindelige og Generelle, medens Theologien giver de religiøse ethiske Puncter deres Udvikling gjennem de herhenhørende bibelske, kirkehistoriske og dogmatiske Momenter. Ikke ved en fra Philosophien forskjellig Methode, men ved den concrete Individualisering af det Almindelige skal den kvalitativ-theologiske Charakter og Tone lægge sig for Dagen. Smidertid kan Moralen ikke indskrænke sig til Sædelighedens religiøse Momenter alene, men maa tillige omfatte dens Verdensmomenter. Familien og Staten f. Ex. indeholde vistnok et religiøst Moment, men deres Betydning vil dog ingenlunde kunne udtømmes ved religiøse, end sige ved bibelske Categorier. Saavist som Christendommen selv ikke har afsluttet sin Virksomhed indenfor Religionens og den religiøse Sædeligheds Enemærker, men i Tidernes Løb tillige har constitueret en verdslig Sædelighed, der vel har sine sidste, men just derfor ikke sine nærmeste Grunde i Religionen: saa vist kan heller ikke Sædelæren holde sig indenfor den religiøse Kreds alene. Erkjendelsen af Sædelighedens relative Selvstændighed og Uafhængighed af Religionen er op-

gaaet i Protestantismen og lagde sig practisk for Dagen i Statens Emancipation fra Kirken. I den protestantiske Videnskab ligger denne Erkjendelse mere eller mindre tydeligt til Grund for Moralens selystændige Afsondring fra Dogmatiken, medens Catholicismen handler meest overeensstemmende med sin Natur, naar den uden videre indlemmer Moralen i Dogmatiken eller idetmindste dogmatiserer Moralen fra overst til nederst. Moralens Autonomie culminerede i Kant og Fichte, der paastrøde, at de moralske Begreber havde ubetinget Gyldighed i sig selv, og fordrede, at de skulde fremstilles i deres eget rene, ikke i Religionens farvede Lys. Tiltrods for Eensfædigheden kan man ikke længere miskjende Sandheden. Er det nu paa den anden Side Theologiens Interesse, at Religionen skal erkjendes som Sædelighedens Grund og Princip, saa kan denne Religionens centrale Betydning dog kun videnskabeligt erkjendes, naar Sædelighedens relative Verdensformer med filosofisk Nødvendighed udvikles til den religiøse Sædelighed som til deres høieste Sandhed, ligesom det omvendt maa vises, hvorledes denne maa søge sin fulde Virkelighed i det endelige Verdensliv. Gjennem denne dialectiske Berelsbevægelse af Sædelighedens religiøse Momenter og dens Verdensmomenter maa Systemet skride frem, og i samme

Maal som Betragtningen har den philosophiske Universalitet, vil den kunne udvikle sin theologiske Individualitet.

Paa sine religiøse Puncter træder Sædelæren i et indre Forhold til Dogmatiken. Men for at Dogmatikens og Ethikens Enemærker ikke utilbørligt skulle sammenblandes, maa Erkjendelsen af Dogmet her indskrænke sig til Erkjendelsen af dets Relation til det Practiske, dets Betydning ad extra. I Moralens maa Dogmet mere erkjendes i dets Virkninger, i dets Væren for Andet, end i dets metaphysiske Væren i sig selv. Den høieste metaphysiske Grundsandhed, der bærer det ethiske System, kan derfor ikke retfærdiggjøres paa Ethikens Enemærker, skjøndt Ethiken vel fører et indirecte Beviis for dens Gyldighed.

Dette er det Væsentlige, hvad jeg meente at burde forudsikke for at imødekomme de nærmeste Indvendinger.



Oversigt.

Side

Indledende Betragtninger over Moralphilosophiens Begreb	1.
Moralphilosophiens Forudsætning eller Læren om Menneskets frie Villie	8.
Den frie Villies Grundmomenter.	
Den væsentlige Villie og den subjective Villie. Frihedens naturlige Skrænker. Dens Afhængighed af den guddommelige Villie	9.
Nægtelsen af den frie Villie.	
Indifferentismen, Determinismen og Fatalismen	13.
Bekræftelsen af den frie Villie.	
Det guddommelige Forsyn. Det Gode	21.

Moralphilosophiens System.

A.

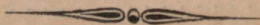
Det Gode som Loven	28.
Lovens indre Forhold til Villien.	
Pligten	29.
Samvittigheden	32.
Pligtbestemmelsens Grændse	34.
Villiens Selvbestemmelse i Forhold til Loven.	
Handlingen og Tilregnelsen	37.
Villiens Strid og Forsoning med Loven.	
Synden	39.
Straffen og Omvendelsen	43.

B.

Det Gode som Idealet	49.
Det guddommelige Ideal	50.
Den mystiske og den moralske Eenhed af Gud og Menneske . . .	51.
Den personlige Eenhed af Gud og Menneske	53.
Verdensidealet	56.
Det Nærværende og det Tilkomende	57.
Optimismen og Pessimismen	58.
Den romantiske og den humoristiske Verdensanskuelse	59.
Individualitetens Ideal.	
Saligheden og Dyden	65.
Virksomheden og Nydelsen	69.
Friheden og Afhængigheden	73.

C.

Det Gode som Personlighedens Rige	81.
Personlighedens Rige i dets umiddelbare Virkelighed.	
Familien	82.
Personlighedens Rige i dets reflekterede Virkelighed . .	89.
Staten	91.
Kunsten	95.
Videnskaben	99.
Personlighedens Rige i dets absolute Virkelighed.	
Menigheden, Guds Rige som saadant	103.



Indledende Betragtninger over Moralphilosophiens Begreb.

§ 1.

Da en Videnskabs Begreb ikke er forskjelligt fra den fuldstændigt udviklede Videnskab selv, kan dette ikke erkjendes i Systemets Begyndelse, men først ved dets Slutning. I Begyndelsen kan derfor kun meddeles en foreløbig Beskrivelse af den Videnskab, der skal foredrages. Vi beskrive Moralphilosophien eller Ethiken som Videnskaben om det Gode, forsaavidt som dette er sat som den uendelige praktiske Opgave for Mennesket, og virkeliggjøres ved den frie Villies ideale Stræben. Den ethiske Opgave stiller det frie Individuum i uoploselig Eenhed med det frie Samsundsliv, og Videnskaben om det Gode udvikles derfor ikke blot som Pligt- og Dydelære, men ligesaameget som Sædelære.

Anm. Forsaavidt som der skjælnes mellem Benævnelserne „Moral“ og „Ethik“, da udtrykker den sidste, der har sin Oprindelse fra den antike Verden, nærmest Hensynet til Samsundsiden, den første, ifølge en nyere Sprogbrug, Hensynet til det enkelte Individuum. I nærværende Udvikling forbindes begge Synspuncter.

§ 2.

Moralphilosophien forudsætter den virkelige Sædelighed, der hos alle Nationer hænger nøie sammen med Religionen, hvori den har sin sidste Grund. De første umiddelbare Uttringer af den moralske Reflexion findes i de practiske Leve-regler, Ordsprog og Gnomer, hvori Folket har udtalt sine moralske Erfaringer. I den tidligste Oldtid bleve de, der udmærkede sig ved at udtænke og paa en prægnant Maade at fremsætte slige moralske Tanker, hvori Folket gientjendte sin egen Bevidsthed, betragtede som Vise. Paa et høiere Trin af Culturudviklingen er det moralske Raisonnement en medhenhørende Bestanddeel i den almindelige Dannelse. Men det moralske Raisonnement er ikke Moralphilosophie. Denne bliver ikke staaende ved enkelte Synspuncter og aphoristiske Betragtninger, men søger at opfatte hele Sædelighedens Gebeet i Begrebets omfattende System.

§ 3.

Moralphilosophiens eiendommelige Gebeet og videnskabelige Grændser erkjendes bestemtere ved at betragte den i dens Forhold til andre beslægtede Videnskaber. Det Godes Idee, der er Moralphilosophiens Gjenstand, betragtes ogsaa i Religionsvidenskaben, men fra et andet Synspunct. Religionsvidenskaben betragter nemlig det Gode saaledes som det fremstiller sig for den religiøse Bevidsthed eller for Troen. Den betragter derfor det Gode som oprindeligt realiseret i Gud og i Verdens Forsoning med ham. Men den Livets Grundmodsigelse, der oprindeligt er løst for den religiøse Bevidsthed, skal den moralske først succesfuldt løse gennem et heelt System af Dpgaver. Den religiøse og

den moralske Bevidsthed forholde sig til hinanden som Livets Fred og Hvile til dets Kamp og Arbejde. Ora & labora! Deres Forskjel er en dialectisk, det er en saadan, der ligesaameget maa sættes som ophæves. Jo skarpere den moralske Bevidsthed udtaler Idealets Fordring, desto mere vil den religiøse Trang til Forsoningen gjøre sig gjældende, og jo dybere Bevidstheden er om den værende Forsoning, desto mere vil atter den Fordring gjøre sig gjældende, at give det religiøse Princip dets Udvikling og virkelige Gjennemførelse i Verden. Just i deres skarpeste Modsatning stadfæste Loven og Evangeliet hinanden gjensidigt. Det er den samme, hele Livet omfattende Idee, der af den endelige Aand skal leves under en dobbelt Stikkelse. Heraf udspringer baade Sondringen og Gensheden af Religionslærens og Moralens Betragtningssmaade.

§ 4.

Anthropologien, der viser, hvad Mennesket umiddelbart er af Naturen, samt hvad han ifølge sit oprindelige Væsen kan vende, betragter det Gode kun som en indre Muelighed i den menneskelige Natur. Moralphilosophien derimod betragter det Gode i dets Overgang fra Muelighed til Virkelighed igjennem Villiens frie Selvbestemmelse. Menneskets Indtrædelse i den sædelige Verdensorden er hans Udtrædelse af Naturstanden, hvor det Gode kun er en Muelighed. Medens Anthropologien betragter Mennesket som Led i Naturens Totalorganisation, betragter Ethiken ham som Led i en Totalorganisation, hvilken Aanden selv har bygget sig, en Verden, der gjennem sine forskjellige Mo-

menter udtrykker Frihedens eget System. (Familie, Stat, Kirke.)

§ 5.

Som practiſt Philoſophie maa Moralen adſilles fra Retslæren. Retsideen er Ideen om Frihedens ydre Exiſtents og dennes Anerkjendelse ſom grundet i Fornuftens Nødvendighed. Den objective Retsorden finder ſit Udtryk i Staten, der omfatter det hele System af Frihedens ydre Skikkelſer. Det hele Menneſkeliv, Sædeligheden og Religionen, Kunſten og Videnskaben bevæge ſig indenfor Statens Omkreds og ere Gjenſtand for dens Interesſe. Nil humani a me alienum puto, er dens Valgsprog. Men ſkjøndt dens Formaal ſaaledes kan ſiges at være altomfattende, er det dog atter begrændſet og endeligt, fordi det indſkrænker ſig til Frihedslivets Rderside. Retsformaalet har ſin dybere Grund i Frihedens absolute Formaal eller i det Gode. Til alle Tider har ogſaa Statens Skikkelse været beſtemt ved det ſædelige og religiøſe Princip, hvoraf Nationerne være gjennemtrængte.

§ 6.

Spørgſmaalet om Moralphiloſophiens Methode er Spørgſmaalet om, hvorledes denne Videnskab kan udvikle ſit ſande Indhold i den for Tænkningen absolut tilfredsſtilende Form. Den reflecterende Tænkning har ſøgt at begrundede og udvikle denne Videnskab ved enten ad den dogmatifke eller den critifke Veie at opſtille et Moralprincip, det vil ſige en overſte practiſt Grundſætning, i hvilken det høieſte Formaal og den ſidſte Beſtemmelsesgrund for den

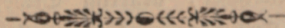
menneffelige Billie var udtrykt. Af denne har den da stræbt paa en følgerigtig Maade at aflede (deducere) det hele System af Pligter og Dyder. Men en saadan almindelig Grundsætning er abstract og tautologisk, og formaaer ikke at føde noget positivt Indhold af sig. Et positivt Indhold vinder Moralphilosophien kun, naar det Sædelige ikke blot erkjendes som en abstract Fornuftfordring for det enkelte Individuum, men tillige anskues som en verdenshistorisk Virkelighed. Idet Sædeligheden frembringes af de enkelte Individier, maa den ligesaavel forefindes af dem i det historiske Samsundsliv. Ligesaavel som dens Formaal stedse skulle iværksættes, maae de sees allerede at være iværksatte. Som denne Erkjendelse umiddelbart ligger i den religiøse Tro paa Forsynet, saaledes finder den sin videnskabelige Begrundelse i Speculationens Lære om Eenheden af den subjective og den objective, den tankende og den værende, den practiske og den theoretiske Fornuft.

Istedetfor den deducerende Methode, der af en enkelt Sætning vil aflede Totaliteten, indtræder nu den dialectiske eller den begribende Methode. I denne fremkommer enhver enkelt Sætning kun som Led i Totaliteten, og erkjendes paa eengang i sit eget og i det Heles Lys. Idet de enkelte Erkjendelser fremkomme som Momenter (*movimenta*), sees de ikke blot i deres Hvile, men i deres Bevægelse; de betragtes i deres indre Verelforhold og gjensidige Begrændsning, i deres Modsætning og deres Eenhed, i deres Kamp og Forsoning. Igjennem denne Discussion, hvor enhver relativ Sandhed finder sin bestemte Plads og Grændse, resulterer den frie, Alt omfattende og gjennemtrængende Totalerkjendelse eller Begrebet.

Ann. De Philosopher, der søgte at opstille et Moralprincip, kunne henføres til en dobbelt Retning, forsaavidt som de nemlig enten gif Empirismens eller Rationalismens Bei. Det Første gjælder om de engelske og franske Moralphilosopher, der afledede Moralprincipet af den menneskelige Naturs Drifter og Følelser. Uagtet man ad denne Bei ingenlunde kan trænge ind i Sædelighedens Væsen, laae dog den Sandhed til Grund for disse Bestræbelser, at de sædelige Bestemmelser skulle udledes af Menneskets egen Natur, ikke af nogen udbortes Auctoritet. Men Menneskets sande Natur er ikke at opfatte under Driftens og Følelsens, men under Tankens Form. Dette erkjendtes af Kant, der reformerede Moralphilosophien ved at føre dens Princip tilbage til Fornuftens Almeengyldighed og Nødvendighed. Han erkjendte Lovens ubetingede Selvgyldighed, dens Uafhængighed af det naturlige Menneskes Drifter og Tilbøieligheder, og udtalte den ublandede Afgtelse for Pligten som det eneste gyldige Motiv for den menneskelige Handlen. Men idet Kant ifølge sine metaphysiske Principer eensidigt skilte den practiske Fornuft fra den theoretiske, stillede han ikke blot Moralen i et skævt Forhold til Religionen, men til hele Virkeligheden.

Spinozas Ethik indeholder de store almindelige Grundtræk til den speculative Fremstilling af den moralske Idee, hvilken han opfattede i dens Eenhed med Gudsideen. Den practiske Fornuft

er her i uadskillelig Eenhed med den theoretiske, og den subjective Tanke søger Fylde i den substantielle Tanke. Gud erkendes som det høieste Gode, Friheden som den tænkende Villies Eenhed med det guddommelige Væsen, og Saligheden som Dyden. Men Spinozas Ethik bliver staaende i den rene Tankes farveløse Almindelighed og kommer ikke til at omfatte det virkelige Menneskeliv, fordi hans Gud ikke kan aabenbare sig i Historien, fordi det høieste Gode kun meddeler sig til den eenlige Tænkere, ikke til Samfundet. Liv og Fylde kan Ethiken kun vinde ved at forudsætte det høieste Godes personlige Menneskeblivelse i Historien, og det ved Christendommen grundede Samfundsliv.



Moralphilosophiens Forudsætning

eller

Læren om Menneskets frie Villie.

§ 7.

Alle moralske Begreber finde deres levende Middelpunkt i Menneskets frie Villie. Den moralske Grundanskuelse er i ethvert philosophisk System bestemt ved dets Lære om Villiens Frihed. Forsaavidt som Friheden betragtes i Begrebets rene Almindelighed (den metaphysiske Bestemmelse af Friheden), maa den tænkes ^{af (practical)} som det af al fremmed Causalitet absolut uafhængige Princip, som ubestregtet Selvstændighed, uendelig Selvbestemmelse og Selvvirksomhed. Friheden er intet umiddelbart Værende eller Vordende. Den adskiller sig baade fra „Tingenes“, de døde Objecters Verden og fra Naturlivet, idet den selv bestemmer sin Væren og sin Vorden. Dens Udvikling er ikke som Plantens Vært eller som Dyrets instinctmæssige Livsyttringer, men den er og vorder kun, hvad den selv gjør sig til. Begrebet om Frihed er Et med Begrebet om Aand, Selvbevidsthed, Seg. Enhver af Aandens Yttringer er en Yttring af Friheden, enhver Selvbevidsthedens Act en Frihedsact.

§ 8.

I det den frie Aand gjør sin egen Selvvirksomhed til sit Formaal og gaaer ud paa at iværksætte sin Tanke i Verden, bestemmer den sig som villende. Den frie Villie objectiverer sig i Handlinger. Uden den frie Villie vilde der ikke gives Handlinger, men kun Begivenheder.

Den frie Villies Grundmomenter.

Den væsentlige Villie og den subjective Villie. Frihedens naturlige Etkræfter. Dens Afhængighed af den guddommelige Villie.

§ 9.

Den frie Villies Selvbestemmelse er ingen formel, indholdslos og ubestemt Bevægelse, men kan kun tankes som det aandelige Væsens Selvbestemmelse. Den væsentlige Villie har et evigt almeeengslydigt Indhold, bestemmer sig kun til sit immanente Formaal eller til sin Idee og er saaledes sin egen Nødvendighed. Som væsentlig er Friheden imidlertid endnu ikke bestemt som virkelig. Virkelig bliver den kun, naar den gaaer over i Menneskets subjective Villie, naar Menneskets almindelige Villie bliver Det med hans Enkeltvillie. Men Friheden er en real Muelighed for Mennesket, en Muelighed, der med indre Nødvendighed medfører sin Virkelighed. Mennesket maa realisere sin væsentlige Frihed, men den Nødvendighed, hvormed dette paaligger ham, er ingen fysisk, men en metaphysisk og moralsk.

Ann. Forsaavidt som Menneskene betragtes efter deres væsentlige Villie, maa man altsaa sige, at alle

Mennesker have Villien til det Gode, det Fornuftige. Dette kan imidlertid ikke regnes dem til Fortjeneste, fordi det tilkommer dem i deres reent metaphysiske Qualitet som frie Aander. Den gode Villie faaer først et moralsk og personligt Værd, naar det er Menneskets subjective Villie, der er gennemtrængt af det Fornuftige. Om den subjective Villie vidner Religionen, at den i sin naturlige Tilstand er ond. Den væsentlige Villie kan ikke være ond. Vær det Onde Menneskets Substant, da vilde Begreberne om Synd og Skyld, om Straf og Tilregnelser, om Salighed og Usalighed tabe deres Betydning. Alle disse Begreber forudsætte nemlig, at det Gode er Menneskets Væsen eller, som Religionen udtrykker det, at Mennesket er skabt i Guds Billede.

§ 10.

Villien kunde ikke gennemgaae en virkelig Frihedsudvikling, dersom det ikke var mueligt for den at fornægte sit eget Væsen. Den subjective Villie maa kunne skille sig fra den væsentlige, maa kunne affalde fra Frihedens Idee. Villien maa derfor bestemme sig som Valgfrihed eller som Gyvelien til at vælge mellem modsatte Formaal. Antinomien mellem den Sætning, at Villien kun kan bestemme sig til sin Idee, og den modsatte, at den ogsaa kan fornægte den, hæves ved den Erkjendelse, at det Sidste indeholder den negative Betingelse for det Førstes Virkelighed. Kun ved at overvinde Mueligheden til sit Modsatte kan Friheden virkelig begrunde sig.

§ 11.

Under sin Stræben efter at virkeliggjøre sin Frihed maa Villien træde ind i et System af Betingelser og Skranke. Ikke blot de ydre Naturmagter og Verdensforhold, men ogsaa Menneskets egen ved Naturen bestemte Individualitet ere Skranke for Friheden. Den Antimonie, der indtræder mellem den frie Villie og Naturnødvendigheden, hæves ved den Erkjendelse, at Naturen kun har den Bestemmelse at tjene Aanden til dens Aabenbaring. Den naturlige Individualitet, det udvortes Menneske, er kun det Stof, hvorigjennem det indre Menneske skal udforme sig selv som det moralske Kunstværk, (Socrates); den ydre Natur har kun den Betydning at være Element og Bygningsmateriale til Aandens Tempel. Men Frihedens Seier saavel over den ydre som den indre Naturnødvendighed opnaaes kun ved en succesiv Fremskriden, og medens den menneskelige Villie efter sit Væsen er absolut fri, er den som Phænomen i Tiden mere eller mindre ufri. Dens Ufrihed ligger ikke deri, at den er begrændset, hvilket den maa være for at være en bestemt Villie. Men ufri er den, forsaavidt som den endnu har sin Grændse udenfor sig og ikke har optaget den i sig som indre immanent Grændse, som sin egen Fornuftnødvendighed.

Ann. Det er Fichtes udbøllige Fortjeneste eengang for alle at have bragt til Evidens, at Ikke-Zeget kun eksisterer for og til Zeget, og at der altsaa ikke gives nogensohmhelst Skranke, der i og for sig er uovervindelig for Friheden. Men han miskjendte Naturen, idet han kun opfattede den

som en negativ Stranke for Aanden. Han erkjendte ikke, at Naturen selv indeholder en For-
nuftudvikling, hvorigjennem der gaaer en dunkel
Stræben efter Frihed, og at Naturen altsaa tillige
afslægger et positivt Vidnesbyrd for den menne-
skelige Frihed. Denne Erkjendelse blev indledet
ved Schelling.

§ 12.

Idet Menneskets frie Willie ikke kan tænkes som abso-
lut forudsætningsløs, men forudsætter Guddommens skabe-
riske Willie som sin inderste Bestemmelsesgrund, fremkom-
mer en ny Antinomie, nemlig Antinomien mellem den men-
neskelige Friheds Afhængighed af Gud og dens egen
ubetingede Selvbestemmelse. Men denne Afhængighed
maa sees som Friheden selv. Idet nemlig den menneskelige
Willie væsentligt er bestemt ved den skaberiske Willie, maa
den realisere denne; men idet den heri er bestemt som den
sig selv bestemmende, er den bestemt som den absolut frie.
Idet Mennesket gjør Guds Willie, udfører han tillige sin
egen væsentlige Willie.

Ann. I sin skarpeste Form er denne Antinomie frem-
kommen i Modsætningen mellem Spinoza og
Fichte. Den thesis, der ligger til Grund for
Spinozas hele System, er den, at Gud er
Eet og Alt, og at der udenfor Gud er Intet
(præter deum nihil). Det menneskelige Jeg har
derfor ingen virkelig, selvstændig Tilværelse, in-
gen sand Selvvirksomhed, men er kun en forbi-

gaaende Modification af den upersonlige, guddoms-
melige Substantz, der virker Alt i Alt. — An-
tithesis til Spinoza er Fichte, for hvem Jeget er
Geg og Alt, (Præter me nihil), og hvor Alt
bliver et Product af Jegets Selvvirksomhed. Da
Fichtes Jeg er absolut forudsætningsløst, bliver
det sig selv og Alt sættende Jeg = Gud. Den
gjennemførte Løsning af denne Antinomie maa
søges i Udviklingen af den kristelige Lære om
den personlige Gud, der aabenbarer sig i et
Rige af frie Aander.

Nægtelsen af den frie Villie.

**Vilkaarligheds læren og Evangels læren. (Indiffe-
rentismen, Determinismen og Fatalismen.)**

§ 13.

Naar en enkelt Side af de her fremstillede Antinomier
fastholdes saaledes, at den udelukker sin Modsatning, frem-
kommer Nægtelsen af det sande Frihedsbegreb. Enhver
Nægtelse af Friheden er imidlertid altid Bekræftelsen af en
enkelt Side af Begrebet, og de frihedsnægtende Systemer
indeholde derfor alle en partiel Sandhed. Paa en dobbelt
Maade kan det sande Frihedsbegreb ophæves. Enten næg-
tes Nødvendighedens Moment som uforeneligt med Friheden,
der da kun opfattes som reent formel og vilkaarlig Selv-
bestemmelse. Dette er Indifferentisternes Standpunct,
ifølge hvilket Villien svæver interesselos og ubestemt over
alle Motiver. (libertas indifferentiæ). Eller Villiens

l. --- equilibri

Indeterminisme

ubetingede Selvbestemmelse nægtes, medens den abstracte Nødvendighed bliver det Altbestemmende. Da opstaaer De-terminismen og Fatalismen.

§ 14.

Indifferentismen sætter Williens Frihed i dens ubetingede Valgegne og Vilkaarlighed, eller deri, at den i ethvert Dieblif kan handle modsat. Den paastaar, at selve Begrebet om Moralitet kun under denne Forudsætning har Gyldighed. Naaget Erfaring viser, at de mennekelige Handlinger ere uoverensstemmende med Sædelighedens Idee, paastaar Indifferentismen (navnlig i sin theologiske Skikkelse Pelagianismen), at det i ethvert Moment ligesaa vel maa være mueligt for Willien at opfylde Loven som at fornægte den. Den beraaber sig paa, at Loven uafsladeligt fornyer sine Fordringer til Mennesket, men at dette vilde indeholde en Modsigelse, dersom det ikke var mueligt for Mennesket i ethvert Moment at tilfredsstille disse. Den appellerer til den umiddelbare sædelige Bevidsthed og paaberaaber sig navnlig Tilregnelighedens og Angerens Facta som Beviis for, at Mennesket ikke blot burde, men ogsaa kunde have handlet anderledes.

Dette Begreb om Williens Frihed er en uirkelig Tanke, fordi det betragter Willien i dens Abstraction saavel fra Menneskets Væsen, som fra den naturbestemte Individualitet. Da dette System ikke indseer, at Vilkaarligheden og Valgfriheden kun har reent dialectisk Betydning, kun har den Bestemmelse at være det forsvindende Gjennemgangspunct for Frihedens Charakteerudvikling, ophæver det Genheden

og Sammenhængen i det sædelige Liv. Da det efter denne Anskuelse er mueligt for Mennesket i ethvert Dieblif at handle anderledes, end han handler, maa den Dydige i ethvert Dieblif kunne ville det Glette og Uværdige, den Lastefulde i ethvert Dieblif kunne ville det Gode og Ophviende. Individets Handlinger vise sig saaledes kun som en tilfældig Række af discrete og atomistiske Puncter, der mangle Continuitetens forbindende Traad. Den Slutning, der gjøres fra Lovens uafviselige Fordringer til Mueligheden af deres Ophvælselse, er i og for sig sand og rigtig; men de eensidige Forsvægere af liberum arbitrium feile i Anvendelsen, idet de forverle den væsentlige Muelighed med den empiriske. Indifferentismen trænger heller ikke dybt nok ind i Angerens og Tilregnelighedens Factum. Den grundigt angrende Bevidsthed spørger ikke nærmest, om den havde den empiriske Muelighed til at handle anderledes. Det Væsentlige er, at den har handlet, som den ikke burde.

§ 15.

I Modsætning til Vilkaarligheds læren gaaer Determinismen ud fra principium rationis sufficientis og efterviser Villiens totale Afhængighed. Den raa, umiddelbare Determinisme lærer, at den menneskelige Charakter kun er et Product af de ydre Omgivelser, af naturlige og historiske Aarsager. Hvad der er den frie Villies ydre Betingelse betragtes her som dens Aarsag og Grund. Den mere udviklede Determinisme betragter Charakteren ikke som et Product af ydre Indvirkninger, men som den naturnødvendige Udvikling af Menneskets egen aandelige Organisation, og anskuer Rækken af Menneskets Handlinger som

pr. tanke

Individualitetens nødvendige Selv-Udfoldelse. Men den empiriske Betragtning fatter kun Individualitetens Phanomen, og trænger ikke ind til Individualitetens almindelige Væsen, hvilket er Gæt med Friheden selv. Dette erkendes i ³den speculative Determinisme, der i det Væsentlige, men ogsaa Kun i det Væsentlige, er overensstemmende med den sande Frihedslære. Den speculative Determinisme erkjender Ideens Nødvendighed som den eneste sande, og da denne sættes som Individets egen Nødvendighed er den væsentlige Frihed sikket. Men der oversees, at Individets væsentlige Frihed kun gennem Valgfriheden kan medieres til Virkelighed. Da Valgfrihedens dialectiske Gyldighed ikke anerkjendes, faaer den fædelige Charakterudvikling et eensidigt Naturpræg, og er mere at betragte som en Evolution, end som en sig fortsættende selvstændig Position af Friheden.

Ann. Den speculative Determinisnes Dialectik kan kun fuldstændigt udvikles gennem den christelige Lære om den guddommelige Naade og den menneskelige Syndighed. Den fremtræder da som Augustiniansisme, der kæmper for Frihedens Idee, men ikke lader Ideen finde noget Tilknætningspunct i Menneskets empiriske Villie, fordi den nægter Valgfriheden. Valgfriheden hævdes af Pelagianismen, men istedetfor at betragtes som Tilknætningspunct for den guddommelige Naades Indgang i Mennesket, tages den som Frihedens hele Væsen. Den nyere Tids speculative Determinisme er udtalt af Schleiermacher. Schleierma-

der er saa langt fra at nægte Frihedsbegrebets Gyldighed, at han meget mere betragter Frihedens Virkeliggjorelse i alle menneskelige Individier som Historiens Endemaal. Hans Nægtelse af Friheden indskrænker sig kun til Willkaarligheden og Valgfriheden. Frihedens evige Muelighed gaar hos ham over til Virkelighed uden at have gennemgaaet Valgfrihedens Crisis.

§ 16.

Determinismen har sin sidste Forudsætning i Fatalismen. Principium rationis sufficientis lader sig nemlig ikke gennemføre uden ved at gaar ud over Natur sammenhængen og den endelige Causalitet, og stige op til selve Natur sammenhængens altbestemmende Grund og Marsag, det er til Gudsdommen. Naar Gudsdommen sættes som den absolute Magt, i hvilken den menneskelige Villies Selvstændighed gaar til grunde, som den dunkle Nødvendighed, til hvis Herredømme Mennesket uundgaaeligt er hjemfalden, da fremtræder denne guddommelige Magt og Nødvendighed som Stjæbne, (*Fatum — εἰμαγήνη*). Determinismen gaar ud fra et kosmologisk og anthropologisk, Fatalismen fra et mythologisk og theologisk Standpunct. Fatalismen indeholder Gudsbevidstheden og Troen, skjøndt dens Gud kun er en dæmonisk Magt, dens Tro Dvertro. Den udvikler sig i en dobbelt Retning. Sættes nemlig den fatalistiske Magt som Verdens immanente Grund, da fremkommer den pantheistiske, sættes den derimod som Verdens transcendent og overnaturlige Marsag, da fremkommer den theistiske Fatalisme. I sin umiddelbart religiøse Form overspringer Fatalismen alle em-

piriske Mellemarsager og henfører Verdensbegivenhederne og de menneskelige Handlinger til Guddommens uimodstaaelige Indvirkning. (Det staaer skrevet i Skjæbnens Bog, det er bestemt i Stjernerne!) Forsaavidt som den gjør sig gjældende i Philosophien, giver den sig sin forstandige Udførelse gjennem Determinismen.

Mum. Den blinde Magt er Fatalismens Sørfjende. Derfor er Tilfældet, Lykken og Ulykken fatalistiske Guddomme. Enhver Philosophie, der ikke har høvet sig til en ægte teleologisk Verdensanskuelse og ikke erkjender Gud som den evige Viisdom, indeholder en partiel Fatalisme, fordi dens Tanke tilsidst standser ved en grundløs Nødvendighed, hvori der ikke sees Plan eller Hensigt, hverken Middel eller Maal. Hvor der ikke gives noget *τελος*, maa Mennesket resignere paa at begribe. Han maa lade sig nøie med den tautologiske Erkjendelse, at det nu eengang er saaledes, fordi det er saaledes.

§ 17.

Pantheismen, der i sin strenge Skikkelse betragter Guddommen som Verdens bevidstløse Grund og Verden som Grundens nødvendige Følge, kan kun opfatte Verden som en evig Naturudvikling, og bliver derfor, betragtet fra det ethiske Synspunct, Fatalisme. Da nemlig de menneskelige Individuer kun betragtes som uselvstændige Gjennemgangspuncter for Guddommen, er Begrebet om Frihed og Tilregnelighed ophævet. Da det ikke er Mennesket, der handler,

men Nødvendighedens Guddom, der virker Alt i Alle, bliver de enkelte Individuers Tilværelse, deres Dyd og Last, deres Lyksalighed og Ulyksalighed kun at betragte som deres uundgaaelige Skæbne.

Ann. Sin verdenshistoriske Eksistens har den pantheistiske Fatalisme i alle hedenske Religionsystemer, hvis Udvikling iøvrigt viser en Stræben efter at frigjøres fra den fatalistiske Magt, en Auelse om den vise og hjærlige Gud og en Sægen efter Menneskets væsentlige Frihed. I sin haardeste og meest frastødende Skikkelse fremtræder Fatalismen i Orientens Religionsystemer. I Grækernes Religion derimod, der betegner det høieste Trin af Hedenskabets Frihedsudvikling, fremtræder Troen paa Fatum i en renere og forklaret Skikkelse. Først ved den kristelige Aabenbaring, hvis Gud er et Lys, hvori der aldeles ikke er noget Mørke, gaaer Fatum aldeles tilgrunde.

§ 18.

Den theistiske Fatalisme gaaer ud fra Tanken om Gud som Verdens Skaber og Styrever, og idet den udelukkende opfatter hans Almagt og urandsagelige Wiisdom som den altbestemmende overnaturlige Aarsag, sætter den Verdens Selvstændighed som et Skin og nægter Villiens Frihed. *Prooeterminima*

Ann. Dette Princip er i sin realistiske Form optraadt i Religionshistorien som Islamisme. Islamis-
mens empiriske Betragtningmaade indskrænker

Fatalismen til Villiens objective Moment, men fastholder det subjective Moment i Villiens Frihed. Den frastjender ikke Mennesket Evne til at ville og beslutte, men den nægter Villien Evne til at objectivere sig i frie Handlinger, fordi Alt, hvad der skeer, er absolut uafhængigt af Mennesket og kun forarsaget ved Allahs uforanderlige Villie, der fra Ewighed af har forudbestemt det. Idet den saaledes vel lægger det frie Forsæt i Villiens Magt, men afleder alle dens Gjerninger af den guddommelige Forudbestemmelse, gjør den Villien til et væsenløst og magtesløst Princip, ligesom den paa den anden Side ophæver al organisk Sammenhæng og levende Verelvirkning mellem Mennesket og Inderverdenen.

I sin idealistiske Form er den theistiske Fatalisme fremtraadt paa selve Christendommens Gebeet. Her er Tænkningens Interesse ikke nærmest henvendt paa det ydre Menneskeliv, ikke paa Begivenheder og Gjerninger, men paa det indre Menneske. Det menneskelige Hjerte, Villien selv med dens inderste Rørelser og hemmeligste Forsætter bliver her den væsentlige Gjenstand for den guddommelige Almagt. Naar nu i den christelige Lære om Synden og Naadevirkningerne den guddommelige Almagt saaledes fremhæves, at den menneskelige Villies Selvstændighed tilintetgjøres, da opstaaer den fatalistiske Lære om Naadevalget. Efter denne Lære har Gud ifølge en urandsagelig Raadslutning forudbestemt nogle Menne-

ster til Tro og evig Salighed, andre til Van-
tro, Uhydighed og evig Fordømmelse. Ligesom
de foregaaende fatalistiske Theorier, ignorerer ogsaa
dette System Williens væsentlige Frihed, ifølge
hvilken alle Mennesker ikke blot ere forubestemte,
men have en indre, immanent Bestemmelse til
Salighed.

Bekræftelsen af den frie Willie.

Det guddommelige Forsyn. Det Gode.

§ 19.

De frihedsnægtende Systemer ophaves og faae deres
underordnede Gyldighed i Christendommens Lære om det gud-
dommelige Forsyn, der forener den menneskelige Frihed med
den guddommelige, uden at den ene absorberes af den an-
den. Fatalismens Gud er for afmægtig til at skænke sin
Verden Friheden, men Forsynets Gud har efter sin fri
Kjærlighed løsladt baade Naturen og Menneskelivet til fri
Eksistens, og fuldbyrder sin Wiisdoms evige Raadslutninger
gjennem den menneskelige Friheds egen Dialectik.

Ann. 1. Forsynet udelukker ikke den menneskelige Vilkaar-
lighed, og hindrer den ikke i at udvikle sig til
Modsigelse med det Godes Lov. Men der er
sørgt for at denne Modsigelse løses, fordi den
allerede oprindelig er løst i den menneskelige Fri-
heds eget Væsen, der ikke tilstedeliggør Willien at blive
staaende i nogen particular Retning, men uafsl-

deligt driver den til at søge Overensstemmelsen med sin egen almindelige Natur. Da Forsynet ikke blot har skænket Mennesket, men ogsaa hans Omverden selvstændig Eksistens som et System af levende, fritvirkende Kræfter, udelukker det ikke det menneskelige Individuums Afhængighed af Naturen og Historien. Tilfældet og Skjæb-
 nen erkendes som virkelige, kun ikke som absolute Magter. I religiøs og moralsk Henseende fødes det ene Menneske under en gunstigere Stjerne end det andet. Men de naturlige og historiske Sfranker ere kun forsvindende Momenter i Forsynets Idee og Midler i den teleologiske Verdensstyrelse, hvilket ogsaa kan udtrykkes saaledes, at de ere forsvindende Momenter i den menneskelige Friheds Idee og Midler for Villiens Selvbestrielse til sit eget Formaal.

Num. 2. Den fuldstændige Erkjendelse af Forsynet indeholder Erkjendelsen af Menneskets Forløsning og Forsoning, af det høieste Godes personlige Menneskeblivelse i Kristus og Guds Riges Komme midt i den endelige og syndige Verden. Guds Rige er Forsynets fulde Virkelighed og Aabenharelse, af den Grund at de Mennesker, som ere i Guds Rige, troe paa Forsynet og handle i denne Tro. Men denne Tro og Handlen er Moment i selve Forsynet; kun i denne fremtræder Forsynet som Forsyn. Hvad mange Mennesker kalde Tro paa Forsynet er kun en ubevidst Fatalisme. De betænke ikke, at Forsynets Vil-

lie kun realiserer sig gjennem den menneskelige Stræben, og ville kun have Guds Bistand som en Skjæbne, ikke som en Naade. Thi Naaden og Velsignelsen indeslutter den menneskelige Friheds Virksomhed, Skjæbnen udelukker denne.

§ 20.

Med Erkjendelsen af den frie Villie er Erkjendelsen af det Godes Idee given. Intet kan kaldes Godt uden den gode Villie. (Kant.) Den almindelige Forestilling om det Gode er Forestillingen om det uendelige Formaal, men kun for Friheden kan der eksistere et virkeligt Formaal, og kun Friheden selv kan være sit eget sidste Formaal, det eneste, der for sin egen Skyld maa eftertrages. Det Gode er altsaa den frie Villie selv i sin udviklede Væsensfylde, og dets Idee falder saaledes sammen med Ideen om den guddommelige Villie. Ingen er god uden Een, som er Gud. Men da den guddommelige Villie kun aabenbarer sig ved at meddele sit eget Væsen til Mennesket, maa det Gode nærmere bestemmes som den menneskelige Villies Eenhed med den guddommelige. Det er saaledes paa eengang den væsentlige Forudsætning for Menneskets subjective Villie og det uendelige Formaal for dens Stræben. Som Livets altomfattende Idee, som det Formaal, der i sig indeslutter alle andre, er det Gode Menneskets Bestemmelse. I det Godes Form skulle og kunne alle Mennesker aabenbare det Uændelige, fordi den ikke omfatter en enkelt Side af Livet, men Mennesket selv.

§ 21.

I sit virkelige Forhold til det Gode bestemmer Villien sig som Personlighed. Personlighed er det fritvillende Jeg, forsaavidt det gennem sin empiriske Virkelighed, gennem hele sin phænomenale Livskreds bestemmer sig i Forhold til sin væsentlige Bestemmelse, til Livets Totalidee. Personlighed er derfor hverken denne eller hiin enkelte Form af Jeget, som den er bestemt ved Individualitet, Talent, specielle Livsforhold o. s. v., men Jeget som det i denne sin særegne Individualitet, i disse bestemte Livsforhold tillige sees som Led i Frihedens System. At betragte det menneskelige Individuum under Personlighedens Categorie er derfor at drage det hele Ensemble af dets mangfoldige relative Livsmomenter ind under det ene absolute Synspunct. Der bliver da ikke Spørgsmaal om, hvad Individet er i sine bestemte Virksomhedsformer, men hvorledes det gennem disse forholder sig til Livets Grundfordring, hvorledes det herigennem løser Livets almindelige Opgave.

§ 22.

Ligesom Intet er godt uden den gode Villie, saaledes gives der intet virkeligt Ondt uden den onde Villie. Det Onde, der er det Godes ikke blot quantitative men qualitative Modsatning, kan kun tænkes som den menneskelige Villies Fornægtelse af den guddommelige, eller som Menneskets Affald fra sin egen, det er fra Frihedens Idee. Det har sin Oprindelse i den subjective Villie, der bestemmer sig som Egenvillie, i Egoiteten, der bestemmer sig som Egoisme.

Ann. 1. Enhver Theorie, der søger det Ondes Oprindelse udenfor den creaturlige Villie og enten sætter dets Udspring i Gud eller i Naturen, er fatalistisk. Dette finder Sted i Hedenskabet, hvorimod den aabenbarede Religion afleder det Onde af den skabte Aands subjective Villie. Vel forestilles det Onde at være indtrængt i Menneskets Paradiis i Naturstikkelse, som Slangen. Men den religiøse Forestilling indeholder ogsaa, at dette kun var en Stikkelse, som den onde Aand havde paataget sig, og at det Naturlige altsaa har været Villiens Organ.

Ann. 2. Da det Onde kun er subjectivt og mangler al Substantialitet, er det absolut magtesløst mod det Gode, og har kun timelig og transitiv Betydning. Det Onde kan kun vinde en negativ, men ingen positiv Personlighed. „Le mal ne peut pas prendre nature.“

Ann. 3. Det Onde maa ikke forverles med det Slette. Det Slette udtrykker ikke nærmest det Endeliges Affald fra det Gode, men dets Affald fra Ideen overhovedet. I Naturen gives mange slette Eksistenser, men ingen onde. I Aandens Rige derimod gaar det Slette og det Onde ideligt over i hinanden. Naar vi ovenfor sagde, at det Onde mangler Substantialitet, da kan dette ogsaa udtrykkes saaledes, at det Onde er slet. De Philosopher, der umiddelbart identificere det Onde med den ideeforladte Endelighed, have kun høvet sig til Erkjendelsen af det Slette,

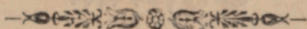
hvorfor de ogsaa kun bestemme det Onde som det Uvirkelige. Men de oversee den Virkelighed, der ligger i den subjective Villie blot som saadan. I Villien gaaer det Glette over i det Onde, hvilket ogsaa Sproget antyder, ved at bruge Udtrykkene en slet Villie og en ond Villie som eenstyldige.

§ 23.

De Grundrelationer, hvorunder det Godes Formaal fremstiller sig for den menneskelige Villie, bestemme Moralphilosophiens Inddeling. Det første Forhold er det Godes rene Almindelighed og objective Nødvendighed i Modsætning til Menneskets naturlige Enkeltvillie, det Gode som Loven. Men det Gode bliver ikke i dette Modsætningsforhold til den subjective Villie. Gjennem Egoismens Tilintetgjørelse aabenbarer det sig som Villiens Bæsen, vinder levende, personlig Skikkelse i det menneskelige Individuum. Det Gode bliver Menneskets Ideal. Denne subjective Eenhed med det Gode er imidlertid mangelfuld, saalange som den ikke har udviklet sig gennem Samsfundslevets objective Former. Det dydige Individuum kan kun naae sin Bestemmelse og realisere sine Idealer i Sædelighedens Verden, i Personlighedens Rige.

Ann. Føres den her angivne Tredeling tilbage til Religionens og Dogmatikens Categorier, da svarer den første Deel til Faderens Rige, hvor Mennesket gennem Loven og Syndsærkjendelsen føres til Sønnen, den anden Adam, i hvem han skal

anskue den menneskelige Naturs Ideal og vinde
 sin egen personlige Fuldkommenhed. Sædelighe-
 dens Rige har sit religiøse Udtryk i Mandens
 eller Guds Rige som saadant, der i sig optager
 og forklarer det hele Verdensliv.



Moralphilosophiens System.

A.

Det Gode som Loven.

§ 24.

Den moralske Bevidsthed indeholder Ophævelsen af Uskyldighedsstanden eller Aandens Naturliv, hvor Modsætningen mellem Godt og Ondt endnu ikke eksisterer. I det Menneskets Dine oplades i Frihedens Verden, træder Loven ham imøde som den bydende Fornuftnødvendighed, der er hans naturlige Villie modsat. Nærmest fremtræder den som Samsundslivets eksisterende Fornuft, som Almeenaandens practiske Wiisdom, der udpræger sig i Folkelivets og Familielivets bestaaende Orden, og bliver Gjenstand for Individets Agtelse og Grefrygt. Men som den moralske Lov (i engere Betydning) viser den sig kun, naar den ikke blot fremtræder under den ydre Autoritets positive Form, men naar Bevidstheden finder den i sig selv, naar den er „Loven skreven i Menneskets Hjerte.“ Den fremtræder da i Tankens Almindelighed som det rene, det i

og for sig selv Godes Lov. Denne Erkjendelse af Loven er først bleven almindelig ved Christendommen, og bliver her Betragtningens Udgangspunct..

Lovens indre Forhold til Villien.

Pligten.

§ 25.

Det immanente, moralsk nødvendige Forhold mellem Loven og Menneskets subjective Villie er Pligten. Plichtforestillingen indeholder, at det Godes Opfyldelse er en væsentlig Nødvendighed for den menneskelige Villie, og forudsætter saaledes Villiens muelige Identitet med det Gode. Menneskets Forbindtighed til at gjøre sin Plicht, er hans Forbindtighed mod sit eget høiere Selv.

Ann. Den høie Begejstring for Plichten, som Kant fremkaldte hos sin Tidsalder, udsprang af denne Erkjendelse af Lovens Immanents i den menneskelige Sjæl. Menneskets Agtelse for Plichtens Majestæt falder sammen med den rene Selvagtelse. — Christendommens Lære om Lovens Underlighed eller om Plichten er modsat Jødedommens Legalitet og Grækernes statsborgerlige Sædelighed.

§ 26.

Skjondt Loven er den menneskelige Bevidsthed iboende, kan dens sidste Princip dog ikke søges i den menneskelige Bevidsthed selv. Den subjective Autonomie kan (som hos Stoikerne og Kant) ikke komme ud over Plichtbudets Almin-

delighed og Formalisme. Da denne Selvlovgivning ikke formaaer at give sig et positivt Indhold, aflægger den selv Vidnesbyrd om sin Indskrænkning. Ligesaa lidt kan Loven have sit sidste Princip i den historiske Menneſkeslægts substantielle Fornuftvillie; thi den objective Aand eller Menneſkeslægts Aand er ligesaa vel som det enkelte Individuum undergivet en aandelig Naturudvikling, og kommer kun successtvt til at vide, hvad den egentligt vil, hvorfor den ikke i Ordets strengeste Betydning kan være lovgivende. Den lovgivende Villie kan kun tænkes som den sig selv tænkende og gennemstvende Skabervillie eller Gud. Igjennem denne Erkjendelse gaaer den moraliske Betragtning af Pligten over i den religiøse. Hos alle Folkeslag føres Lovenes Oprindelse tilbage til Guderne.

Ann. 1. At Loven er grundet i Guds Villie vil ikke sige, at den er et Product af Guds Vilkaarlighed. Naar der siges, at Noget er Godt, fordi Gud vil det, maa der ligesaameget siges, at Gud kun vil det, fordi det i og for sig betragtet er Godt.

Ann. 2. Fordi Loven er grundet i Guds Villie, op-hører den ikke at være den menneskelige Villies egen Lov. I den ægtreligiøse Betragtning af Pligtbegrebet ligger, at Loven hverken er en abstract guddommelig (som i den jødiske Decalogus), ei heller en abstract menneskelig (som hos Kant), men en gudmenneskelig Lov. Modfætningen mellem guddommelige og menne-

stelige Love, har paa det høieste Standpunct ingen Gyldighed.

§ 27.

Billiens Pligt kan ikke tænkes uden dens Ret eller dens fornuftgrundede Krav paa udvortes Frihed og sammes Anerkjendelse. Hvad der fra eet Synspunct er Pligt, er fra et andet Synspunct Ret, fordi begge Begreber ere Udtryk for den samme Frihedens Nødvendighed til at realisere sig. Just fordi Christendommen førte den menneskelige Aand tilbage til dens dybeste Forpligtelser, emanciperede den samme til dens oprindelige Rettigheder.

§ 28.

Betragtet i dens rene Almindelighed er Pligten kun een. Men den ene Pligt maa træde ud i de mange Pligter, der faae deres bestemte Indhold fra Virkelighedens System. Den gamle Inddeling af Pligter mod Gud, mod Andre og mod os selv lader sig retfærdiggjøre som den sande, forsaavidt som den gaaer ud fra Livets Grundrelationer og betragter Pligten under den individuelle, den objective og den absolute Aands Synspunct. Kun gjennem den bestemte, menneskelige Individualitet og dens virkelige Liv i Staten og Religionen lader et concret Pligtindhold sig udvikle.

Ann. 1. Blot formel er Pligternes Inddeling i positive og negative, fuldkomne og ufuldkomne o. s. v.

Ann. 2. At alle Pligter ere Pligter imod Gud vil nærmest siige, at hele Verdens-Livet maa føres tilbage til

Gud, eller at Menneskets Verdensbevidsthed har sit sidste Holdningspunct i hans Gudsbevidsthed. Men just fordi Pligten kun har sin sidste Begrundelse i Religionen, maa der indskærpes, at Systemet af Menneskets Verdenspligter har sin relative Selvstændighed og Selvgylldighed, og altsaa ikke skal deduceres eller umiddelbart afledes af Religionen, men gennem sin indre Udvikling skal reduceres eller føres tilbage dertil. Den dybere Opfattelse af Pligten mod, ikke blot med Hensyn paa Gud, beroer paa Erkjendelsen af det personlige Berelsforhold mellem Gud og Mennesket.

Ann. 3. Pligterne mod Naturen ere indirecte Pligter mod Manden. De ere ikke saameget Pligter mod de enkelte Natureksistenser, som mod den Idee, der herigjennem udtrykker sig.

Samvittigheden.

§ 29.

Menneskets umiddelbare Visshed om det Gode, om Pligt og Ret som den absolute Realitet for Villien, er Samvittigheden. Samvittigheden er ikke blot Individets Samviden med sig selv om det Gode; den er tillige dets Samviden med den sædelige Samsundsbevidsthed og dets Samviden med Gud i Religionen. Forst den fuldstændige Eenhed af disse Momenter er den sande Samvittighed eller dens Begreb. Naar Samvittigheden bestemmes som en umiddelbar Videns, maa bemærkes, at dens ægte Umiddel-

barhed og Sikkerhed kun fremkommer gjennem den meest omfattende Mediation, kun resulterer af den rigeste og grundtligste Leven i Virkeligheden. Den subjective Samvittighed maa have den objective og den absolute Mands Vidnesbyrd.

Ann. 1. Det forholder sig med Samvittigheden som med Følelsen, der baade kan være det Laveste og det Høieste, alt efter som den betragtes i dens første naturlige Naahed eller i dens Forklaring. I sidste Tilfælde er den Udtrykket for, at Ideen, det i og for sig Fornuftige, er sammenflettet med den menneskelige Individualitet, og betegner saaledes den inderligste Eenhed af det Guddommelige og det Menneskelige. Den blot subjective Samvittighed derimod, der ophæver Continuiteten med de andre Samvittigheder, er atomistisk, secterisk og fanatisk. Den atomistiske Samvittighed er retløs og kan i det Høieste kun tolkeres.

Ufeilbar er Samvittigheden kun, hvor Menneskets subjective Viden om det Gode er Et med hans væsentlige Viden. I sin empiriske Fremtræden kan den være feilende. Den kan baade være tvivlende og scrupulos eller aldeles indifferent.

Ann. 2. Den Sætning: „Man skal adlyde Gud mere end Menneskene“, der almindeligt anføres for Menneskets Ret til udelukkende at følge sin Samvittighed, faaer først sin rette Sandhed ved den

guddommelige eller almeengyldige Gehalt, der er tilstede i Samvittigheden. I sin eminenteste Betydning udtales denne Sætning i de store verdenshistoriske Collisioner, hvor en ny Tingenes Orden skal kæmpe sig frem i Modsætning til den gamle, der nu kun har Guldens Ret. Saaledes hos Apostlene og Luther. Disse Mands Samvittighed var ikke atomistisk, men indeholdt i sig det Almeengyldigste af Alt. Det var Guds Rige, den sande Samsundsaaend, der kom til Gjennembrud i deres Individualiteter.

Pligtbestemmelsens Grændse.

§ 30.

Pligten og Samvittigheden omfatter Menneskets hele Frihedsliv. Det er dens Fordring, at Menneskets Liv fremstiller en sædelig Eenhed, i hvilken intet aandeligt Moment falder udenfor Lovens Bestemmelse. Pligten lader sig derfor ikke opfatte i en Kreds af abstracte Bud, men er Individualitetens altbestemmende aandelige Lov, eller dets Ideal udtrykt i den imperativiske Form. Den aandelige Opfattelse af Pligten kræver altsaa, at Individets Liv skal være et sædeligt Kunstværk, hvor selv det i og for sig Tilfældige faaer Betydning ved at blive Ideens Gjenskin. Derfor har Begrebet om det Tilladelige eller det moralsk Lige-gyldige ingen Gyldighed og er kun Udtrykket for den manglende Erkjendelse af den concrete Pligt.

Ann. Kredsen af det moralsk Lige-gyldige og den dermed sammenhængende moralske Licents indskrænkes ved

den fremskridende Dannelse. (Hvad man i det felftabelige Liv kalder Conveniens faaer faedelig Betydning ved dette Synspunct). Hos raac Mennesker er Pligten indskraenket til et vist Quantum af Bud, hvilke de ofte samvittighedsfuldt overholde, medens de udenfor dette hengive sig til de største Licentfer. Hos dannede, plastiske Charakterer antager ofte det Tilfaeldigste og Ligegyldigste en hoiere Nodvendigheds Præg. Naar imidlertid intet Menneske i sin Praxis aldeles kan frigjore sig fra det moralske Ligegyldige, da viser dette kun, at ingen Individualitet svarer til sit Ideal.

§ 31.

Ligesaa lidt som der paa den frie Villies Gebeet gives Noget, som er for ringe til at bestemmes ved Pligten, ligesaa lidt gives der Noget, som er for høit eller for fornemt til at udtrykkes under Pligtens Form. Pligten er Moralitetens absolute Maalestof, og ligesaa lidt som der gives adia-phora, gives der opera supererogatoria. En Moralitet, der i sine Præstationer vil overbyde Pligtens Fordringer, er ikke Frihed, men Vilkaarlighed, og vil uden Banstælighed kunne opvises som Pligtforsømmelse eller som Tilfidesattelse af det Nodvendige.

§ 32.

Naar der ved adia-phora og opera supererogatoria aabnes en videre Kreds for Villiens Virksomhed end den, som er bestemt ved Pligten, saa bliver ved Pligternes Collision Villiens Virkekreds saa indsnævret, at den ikke blot

ikke seer sig istand til at opfylde sin Pligt, men at dens Pligtopfyldelse bliver uadskillelig fra Pligtovertrædelse. Pligternes Collision kan være subjectiv og illusorisk, og kan da hæves ved en fuldkommere Indsigt; men den kan ogsaa være objectiv, grundet i Verdenslivets Forviklinger, for hvilke Individet ikke kan unddrage sig, og hvorved det uundgaaeligt geraader i Splid med sin Omverden og med sig selv.

Ann. I de fleste Moralsystemer fremstilles Collisionen kun som subjectiv, fordi Fornuften ikke skal kunne modsigte sig selv ved at befale Mennesket det Modfatte. Der opstilles da en Deel Regler for at hæve Collisionen, hvilke Regler imidlertid have den Feil, at de selv geraade i Collision med hinanden indbyrdes. — Uden objective Collisioner vilde der hverken gives nogen Verdenshistorie eller nogen dramatisk Poesie. Saavel Tragedien som Comedien beroer paa Collisionen. En dybere Indtrængen i Collisionens Væsen fører til Betragtningen af Verdenslivets Endelighed. Naar Hedselskabet betragter den tragiske Collision som en Skjæbne, lader Christendommen den udspringe af Slægtens almindelige Syndighed og Skyld, og aabner herved en høiere Betragtning's Sphære end den umiddelbar moralske.

§ 33.

Reflexionen over det Tilladeliges Grændser og Collisionens pligtmæssige Ophævelse har fremkaldt Casuistikken, der

har til Formaal at løse Samvittighedens Tvivl i det enkelte Tilfælde (*casus conscientiae*). Men da det Tilfældige og reent Enkelte ifølge sin Natur unddrager sig Videnskabens Betragtning, er Casuistikken ikke nogen sand Videnskab, men kun en Misfjendelse af Videnskabens Grændser. Den er en moralsk Atomistik, der løsriver det Enkelte fra Continuiteten med Livets individuelle Genhed. Det casuistiske Tilfældes Afgjørelse kan ikke søges i nogenjomhelst Regel, men kun i Individualitetens egen Frihed, i dens moralske Genialitet og Tak.

Ann. Casuistikken blev især udviklet af Jesuiterne, som søgte at løse Samvittighedens Tvivl ved deres Lære om Probabilismen. Overhovedet hører Casuistikken mere hjemme i Catholicismen end i Protestantismen, fordi den positive Lov og den moralske Regel, ikke Mandens Lov, er den herskende. I den gamle Verden blev den især uddannet hos Jøderne. I det Bogstavens skrevne Lov skulde anvendes paa Livets enkelte Tilfælde, maatte de casuistiske Spørgsmaal nødvendigst opkomme, hvis Løsning blev en Opgave for den rabbiniske Subtilitetsaand.

Billiens Selvbestemmelse i Forhold til Loven.

Handlingen og Tilregnelsen.

§ 34.

I det Billien træffer en Afgjørelse og træder ud i Inderverdenen, fremkommer Handlingen. Handlingen adskiller

sig fra Begivenheden derved, at den har Friheden til sit Princip, fra Gjerningen derved, at den foretages med Forsæt og Zensigt.

§ 35.

Med Handlingen er den subjective Tilregnelse given, der udtrykker, at den frie, selvbevidste Villie er Handlingens Subject og som saadant er ansvarlig for Loven. Den subjective Tilregnelighed forudsætter Valgfrihedens og Fristelsens Realitet. Fristelsen er ikke det Døde, men har den Betydning at være Villiens Forsøgelse og Prøvelse, Gjennemgangspunct for dens Befæstelse i det Gode.

Ann. Ved Christendommen har Valgfriheden og den subjective Tilregnelse faaet gennemgribende Betydning. Saavel den første som den anden Adam fristes og maa vælge mellem Godt og Ondt. I Digtningen om Herkules paa Skilleveien fremglimter denne Idee i Hedenskabet; men i Almindelighed er den tilbagetrængt. Der skjalnes ikke mellem Handlingen og Gjerningen, og Subjectet tilregner sig sin Gjerning, uafhængigt om den var forsætlig eller ikke. (Dedip.) — Den udelukkende Fastholdelse af den subjective Tilregnelighed og Valgfriheden er den Gensidighed, der paa Christendommens Standpunct kaldes Pelagianisme.

Billiens Strid og Forsoning med Loven.

Synden.

§ 36.

Billiens Strid med Loven sees fra det reent moralske Standpunct nærmest som udspringende af dens eget frie Valg. Men skjøndt den enkelte Handling har sin relative Selvstændighed og Uafhængighed, kan den dog ikke løsrives fra Charakteren; men Charakteren kan ikke skilles fra Individualitetens Naturgrund. Den handlende Billies Strid med Loven viser hen paa en oprindeligt værende Strid med Loven. Herved gaaer den moralske Betragtning af det Onde over i den religiøse Lære om den oprindelige Syndighed eller Arvesynden, der udsiger, at den subjective Billie forud for ethvert frit Valg eller af Naturen er ond.

Ann. Just fordi Christendommen saa skarpt fremhæver Valgfriheden, fremhæver den ogsaa den modsatte Side eller den Lære, at saavel det Gode som det Onde i Mennesket er uafhængigt af hans frie Valg. Den første Side udtrykker nemlig Individualitetens Moment, den anden Slægtens. Det ene er det i engere Betydning moralske, det andet det religiøse Synspunct. I moralsk Henseende kræver Christendommen „Handlinger“ istedet for den gamle Verdens „Gjerninger“, emanciperer Individet fra dets hele Omverden og lægger ligesom dets Skjæbne i dets egen Haand. Men gennem dette moralske Standpunct fører den ham til det religiøse, idet den lærer, at Menneskets in-

derste Værd ikke beroer paa, hvad han gjør, men hvad han er, og at Frugtens Beskaffenhed beroer paa Træets Rod. Herved lader den Individet gjøre et Indblik i sin Natur og fører det tilbage til dets Eenhed med Slægten, til Syndens og Forløsningens Almindelighed, hvilket er betinget derved, at Individet skarpt er blevet sondret fra Slægten. Kun den selvstændige, til sin personlige Selvbestemmelse overladte Individualitet vil i Fristelsens Kamp kunne erfare Synden og Naaden som almindelige Magter, der røre sig i Sjælens Jnderste, og sætte den i uopløselig Sammenhang med den hele Slægt. Antinomien mellem Pelagius og Augustinus er denne Modsatning mellem Individet og Slægten, mellem den abstract moralske og den religiøse Betragtning af Synden og Tilregnelsen. Den pelagianiske thesis hedder: „Kun den frie Handling kan være Synd, og jeg lader mig intet Andet tilregne som min Skyld, end hvad jeg selv har besluttet og udført“. Augustins thesis hedder: „Vi have Alle syndet i Adam og hans Brode tilregnes os som Skyld“. Det er altsaa ikke Individet selv der synder, men Slægten, den almindelige Natur, der synder i Individet. — Begge Sætninger ere kun sande i deres Eenhed og gjensidige Overgang i hinanden. Den gamle Verden kender ikke denne Antinomie. Ligesom den ikke kender Ideen om en Alle omfattende Menneskeslægt, men kun Ideen om forskellige Folkeslægter, saa

ledes kjender den heller ikke det frie, personlige Individuum. Den personlige Frihed træder aldrig ud for sig i en reen Sondring, fordi Individet kun betragter sig selv som et Led i Folkets og Statens Mæsse. Det kjender kun Gjeringens eller den borgerlige Retfærdighed, men Pligtbevidsthedens moralske Retfærdighed saavel som den religiøse eller Retfærdigheden for Gud er ubekjendt.

§ 37.

At det Onde er Synd betegner, at det hverken har sit Udspring fra Gud eller fra Naturen, men kun fra den menneskelige Villie selv. At Villiens naturlige, af det frie Valg uafhængige Fordærvelse er Synd, og at Individet tilregner sig den som Skyld, er grundet deri, at det er Villien, der er fordærvet, ikke Noget fra Villien og Jaget selv forskjelligt. Just fordi Mennesket er Villie, Jeg, kan han ikke vælte Skylden fra sig selv over paa Gud eller Naturen. Synden er intet Stof, ingen „Ting“, men en Rørelse i Villien. Synden er kun, forsaavidt som den villes; udenfor Villien er den slet ikke. Jeg og ingen Anden er det altsaa, der tænker og vil det Onde. Vi ere alle uden Undskyldning. I det vi tilregne os vor Villies oprindelige Fordærvelse som Skyld, er det ikke mere den moralske Tilregnelser, hvorefter der er Tale. Det er den absolute, den religiøse Tilregnelser. Den væsentlige Frihed udtaler Fordømmelsen over den subjective Villies hele naturlige og empiriske Forsætning.

§. 38.

Jorfaavidt som Synden kun betragtes under Almindelighedens Synspunct, kan den Sætning opstilles, at alle Synder ere lige. Men Syndens ene almindelige Væsen sees kun i de forskjellige Synder. Den umiddelbare Forskjel er den quantitative eller Forskjellen i Grad. Men Gradforskjellen gaaer over i den qualitative eller den væsentlige Forskjel, der betegner de indre Udviklingstrin i det Ondes Selvbevidsthed.

§ 39.

Den første Form, i hvilken Egenwillien træder i Strid med Loven, er den, i hvilken Hensynet til Loven paa en umiddelbar, reflexionsløs Maade tilfidesættes for den naturlige og verdslige Interesse, for Livsnydelsen og den jordiske Besiddelse. Men det Ondes Reflexion og Idealisme begynder, naar Egenwillien, stottende sig til den subjective Overbeviisning, den rene Hensigt og det gode Hjerte, stuffer sig selv med Skinnet af det Gode, og i en formeentlig Interesse for det Gode unddrager sig for Erkjendelsen og Dpfsyldelsen af dets objective Lov. Naar Erkjendelsen af Lovens Almeengyldighed og Nødvendighed paanoder sig Bevidstheden, men Egenwillien desuagtet ikke vil opgive sin Retning, bliver den ond for sig selv, men maa nu bestræbe sig for at synes god for Andre. Den egoistiske Selvbevidsthed nedfatter altsaa det Gode og Sande til et Skin og en Maske. Den bliver Forstillelse, Hyllerie og Løgn. Her igjennem udvikler sig det diaboliske Standpunct, hvor den onde Mand gjør sig selv som saadan til sit Formaal og bekæmper det Gode alene af den Grund, at den ikke taaler

nogen høiere Magt over sig, men selv vil være den absolute Herre og Mester. Det Djævelske fremtræder deels som den titaniske Trods, deels som den mephistopheliske Ironie.

Straffen og Omvendelsen.

§ 40.

Den onde Villies Stræben efter at frigjøre sig fra sin Afhængighed af det Gode er absolut frugtesløs. Den har fraanket det Godes Nødvendighed og denne Nødvendighed eller den guddommelige Retfærdighed maa restitueres. Det Onde kan ikke undslippe sin Straf. Som Straffen aabenbarer Synderens Uret, saaledes er det tillige hans Ret at blive straffet; som den aabenbarer hans Vanære, saaledes er den tillige hans Ære. Straffens reale Muelighed ligger deri, at Retfærdighedens Nødvendighed er Selvbevidsthedens egen Nødvendighed, at den guddommelige Lov er det menneskelige Væsens egen Lov. Synden straffes ikke blot ved dens Følger, men den onde Bevidsthed indeholder umiddelbart Straffen som indre Skyld og Selvmodsigelse, Mangel paa sand Tilfredsstillelse og positiv Ulyksalighed. Dog er dette kun den objective Side af Straffen; den subjective Side er Bevidstheden om Skylden og Strafvoerdigheden, Syndens Erkjendelse og Tilregnelser. Herigjennem udvikler Omvendelsen sig, og Straffen gaar over i Tilgivelsen.

§ 41.

Kom den onde Bevidsthed ikke til Erkjendelsen af det Tomme og Vasculøse i sin Stræben, af sin egen Uværdighed og Skyld, da vilde dens indre Ulyksalighed kun af An-

dre blive opfattet som dens Straf, men ikke af den selv. Skylden vilde da kun blive den tilregnet af den udenforstaaende Betragter, og Straffen vilde ikke være fuldbyrdet som Straf, hvortil det subjective Moment eller Selv-Tilregnelsen er uomgængeligt nødvendigt. Men det er Selvbevidsthedens Begreb ikke at være det Sig selv Forborgne, men det Sig selv Klare og Aabenbare. Det kan ikke forblive skjult for den, hvad den er, og just fordi den selv, væsentlig betragtet, er god, maa den ogsaa blive sig det Gode bevidst som Væsenet. Syndens Erkjendelse er den første Act i Bevidsthedens indre Krise, hvorved den selv sætter Skilsmisse mellem Godt og Ondt, mellem Lys og Mørke. Den practiske Side af Syndererkjendelsen er Tilregnelsen, Overtagelsen af Skylden og Straffen, hvorved Subjectet erklærer Gud for retfærdig. Den gennemførte Selv-Tilregnelser er Angeren. Denne hele indre Bevægelse af Straffens subjective Momenter maa tillige sees som Omvendelsens Momenter eller som forskellige Puncter af det Godes og Tilgivelsens Komme i Mennesket.

§ 42.

I Angeren som den fuldførte Selv-Tilregnelser culminerer Straffen; men netop derfor er Angeren Straffens Ende og Tilgivelsens virkelige Begyndelse. I den levende Fortrydelse over Synden udstøder Villien det Onde fra sig og slutter sig sammen med den guddommelige Villie og sit eget evige Væsen. Angeren er denne dialectiske Overgang af Straffen i Naaden, af den guddommelige Retfærdighed i den guddommelige Kjærlighed, af Fortrydelsen i Tressen. Men da den kun er den dialectiske Over-

gang, da Forskydelsen endnu ikke er ophævet i Frelsen, da Frelsen ligesaameget ikke er som er i Angeren, maa denne Crise ikke fastholdes, men komme til Ro i det nye Menneske.

Ann. 1. De Philosopher, der som Spinoza og Fichte, forkaste Angeren, fordi gjort Gjerning ikke staaer til at ændre, og Mennesket ikke tør have Tid til at angre, ere ikke mindre eensidige, end de Mennesker, der forvandle Angeren til en uafbrudt resultatløs Rugen over Synden. Begge overseer det, hvorpaa det egentlig kommer an, nemlig Angerens dialectiske Betydning og dens Nødvendighed som Gjennemgangspunct.

Ann. 2. At paaatae, at der gives Synder, som ikke kunne angres, er det Samme som at paaatae, at Syndens og Skyldens Selv-Tilregnelser ikke her kan gjennemføres. Men dette er det Samme som at paaatae, at Straffen og Retfærdigheden kun eensidigt, d. e. fra den blot objective Side kan fuldbyrdes. Den blot objective Straf vil for det skyldige Subject mere eller mindre have Præget af en fatalistisk Magt, og kun af en høiere Betragter kunne sees som Straf eller som Moment i Frihedens, i Retfærdighedens Verdensorden. Begrebet om den blot objective Straf ligger til Grund for Forestillingen om Helvedesstraffens Ewighed.

§ 43.

Den religiøse Anger adskiller sig derved fra den blot

moraliske, at den ikke alene er en Smerte over enkelte Synder, over Gjerninger og Handlinger eller enkelte Livstilstande, men over Villiens naturlige Fordærvelse. Individet fatter sig her i sin Eenhed med Slægten og tilregner sig den menneskelige Naturs Fordærvelse som sin inderste personlige Skyld. Den subjective og relative Tilregnelser gaaer over i den absolute. Der bliver her ikke Spørgsmaal om Individets Erkjendelse og frie Forsæt, om det kunde have handlet anderledes eller ikke, om Synden kunde været undgaaet o. s. v. Thi Frihedens Idee og dens Grundtrav har absolut Gyldighed, uafhængig af Individets subjective Videnderom, fordi den er Menneskets væsentlige Natur. Den empiriske Villie kan ikke unddrage sig for at dømmes efter sin absolute Maalestok, der ikke blot spørger om, hvad Villien gjør, men hvad den er. Den oprindelige Uretfærdighed, den indre Modsigelse i Menneskets Natur, der faaer sin Braad derved, at den er villet, tilintetgjøres gjennem den religiøse Grundsmerte og Sønderknuselse.

Ann. Den religiøse Synderkjendelse og Anger bliver aldeles ubegribelig paa et Standpunct, der bliver staaende ved Handlingen og den subjective Tilregnelser. Dette er Tilfældet i Jesuiternes overfladiske Moral, der bestemmer Synden som „en frivillig Overtrædelse af Guds Bud.“ Jo mindre Bevidsthed om Synden, desto mindre Skyld og Tilregnelser. I samme Maal som Menneskets Indsigt er fordunklet af hans Lidenskaber, i samme Maal som han har tabt Herredømmet over sig selv, svinder Tilregneligheden, og Kredsen af Und-

skyldningerne udvides. Lovens Gyldighed og Forbindtlighed for mig beroer altsaa paa min Viden om Loven. Men da vor subjective Viden er omstiftelig og verlende, og da den menneskelige Fornuft beskedent maa anerkjende sine Grændser og ikke tør formaste sig til at afgjøre, hvad der i og for sig er Sandt og Godt, maa man lade sig nøie med den moralske Probabilisme eller Sandsynligheds lære. Christendommen derimod lader ikke Lovens Gyldighed være afhængig af Subjectets tilfældige Viden om Loven. Den estergiver ikke en Tøddel af Loven, men udrager den i dens hele Strengthed. Fordi jeg ikke veed Loven, ophører den dog ikke at være min Lov, at være den guddommelige Retfærdigheds Grundkrav til min Personlighed. — „Den Tjener, som ikke veed sin Herres Villie, men gjør, hvad der fortjener Hug, skal faae Hug“ (Luc. 12, 47); skjøndt der tillige siges, at han skal faae færre Hug, end den Tjener, som veed Herrens Villie, men ikke gjør derefter, hvorved da tillige den subjective Tilregneligheds og Undskyldningens relative Gyldighed anerkjendes.

§ 44.

Den religiøse Anger kommer kun til Ro i Troen paa Kristus som Menneskeslægtens objective Retfærdighed for Gud. Denne Betragtning gennemføres i den speculative Theologie, der udvikler Læren om Menneskets Forsoning med Gud, om Retfærdiggjørelsen af Troen alene, om Modfatningen

mellem Lov og Evangelium, om Lovens Ophævelse og Tilregnelsen af Christi Retfærdighed. Moralitetens Standpunct forlades. Den relative Forskjel mellem Synderne, der sættes paa det moralske Standpunct, ophæves paa Religionsens. Alle have syndet og fattes den Roes, de skulde have for Gud. Der er ingen Forskjel.

Ann. Den Sætning, at alle Synder ere lige, faaer sin hoieste speculative Betydning i Læren om Retfærdiggjørelsen af Troen alene. Røverer paa Korset og Herrens Apostel paa Korset ere lige, forsaavidt som de betragtes under Retfærdiggjørelsens Synspunct; thi de frelses begge ved Troen alene, uden deres egen Stræben og Gjerning, der selv hos den Frommeste og Bedste kun er et Stykværk. Forsaavidt som de derimod betragtes under Helliggjørelsens og Sædelighedens Synspunct, og sammenstilles paa Relativitetens Gebeet, er der en væsentlig Forskjel mellem begge.

§ 45.

I det nye Menneske er Egoismen brudt i dens Princip og den subjective Villie forsonet med den væsentlige. Det Gode er bleven Villiens Natur; Villiens Forhold til det Gode er ikke blot et indre Afhængighedsforhold men et Identitetsforhold; Nødvendigheden, Pligten er forsonet med Friheden. For Menneskets practiske Stræben bestemmer det Gode sig nu som Idealet.

B.

Det Gode som Idealet.

§ 46.

Naar den menneskelige Aand erkjender Villiens absolute Formaal eller det høieste Gode som sit eget væsentlige Formaal, da anskuer den det Gode som Idealet. Kun for Friheden kan der existere et Ideal, og hvor Frihedens Realitet nægtes, maa ogsaa Troen paa Idealet forsvinde. Idealet har ingen Tilværelse udenfor Friheden og er kun, forsaavidt som det tillige frembringes ved dennes Stræben. Ligesom det paa den ene Side er Gjenstand for Menneskets høieste Begeistring og Længsel, saaledes er det paa den anden Side Gjenstand for hans dybeste Forpligtelse, idet den guddommelige Lov kræver Idealets Virkelighed af Mennesket. Villiens Retning mod Idealet er Dyden.

Num. 1. Den Antinomie, der oftere opstilles mellem at handle af Pligt og af Begeistring, hæves ved den Indsigt, at Pligten er Nødvendighedens Moment i Begeistringens og Kjarlighedens Frihed. En Stræben efter Idealet, hvortil jeg ikke er forpligtet, er kun en Stræben efter et falsk, selvskabt Ideal.

Num. 2. Antinomismen eller Forkastelsen af Lovens og Pligtens Standpunct har kun Gyldighed, forsaavidt som Pligten er opfattet som den abstracte Regel, som det udvortes Lovbud. Fra dette Synspunct sætter Christiendommen sig ud over den isdiffe Lov; den protestantiske Samvittighed sætter

fig ud over Catholicismens traditionelle Forstrifter, og den levende, sædelige Individualitet gjør sin Ret gjældende mod den abstrakte moraliske Categorie. Mennesket er ikke til for Lovens Skyld, men Loven for Menneskets Skyld. (Jvfr. Jacobs berømte Sendebrev til Fichte). Men i og for sig er Kjærligheden saa langt fra at udelukke Loven, at den meget mere er Lovens Skyld, og indeholder den fineste, samvittighedsfuldste Pligtbevidsthed.

§ 47.

Ligesom Pligten betragtes Idealet under et tredobbelt Synspunct, idet baade Gud, Verden og Individet anskues under Idealets Skikkelse. Som practiske Idealer skulle altsaa baade Gud, Verden og Individet faae deres sande Virkelighed ved den dydige Stræben. Men paa den anden Side beroer denne Stræben selv paa den religiøse Tro og Erkjendelse, at Idealerne allerede ere realiserede og kun derfor kunne vorde realiserede. Derfor maa Idealets bestemte Indhold udvikles af den historiske Verdensanskuelse.

Det guddommelige Ideal.

§ 48.

I den christelige Livsanskuelse er Gud ikke blot Livets staberiske Begyndelse men ogsaa dets Resultat, dets sidste altomfattende Formaal. Som saadant eller som det høieste Gode vil han realiseres af den menneskelige Frihed. Det guddommelige Formaal er Intet fra Gud selv forskjelligt og

Betydningen af alle Guds Fordringer til Mennesket er den, at han selv vil være Alt i Alle, at han vil vinde personlig Skikkelse i det menneskelige Individuum. Gud er selv det, hvad han byder, med ethvert Pligtbud mener han kun sig selv. „Han byder Kjærlighed, Retfærdighed, Barmhjertighed o. s. v., men Alt dette er han selv.“ Gud eller det høieste Gode vil altsaa blive Menneske og kræver saaledes et Gudmenneske af ethvert Individuum. Men denne Fordring vilde være tom og intetsigende, dersom den ikke som sin Muelighed forudsatte den oprindeligt værende Enhed af den guddommelige og menneskelige Natur.

Den mystiske og den moralske Enhed af Gud og Menneske.

§ 49.

Den sande Enhed af Gud og Menneske er ikke den mystiske. Den mystiske er nemlig kun den abstractvæsentlige Enhed, hvor Forskjellen mellem Gud og Menneske ikke kommer til sin Ret, hvor den subjective Villie og den naturlige Individualitet bliver absorberet. Denne Enhed viser sig baade hos de forchristelige og de christelige Mystikere som Pantheisme og fornægter Moralens practiske Interesse. Men ligesaa eensidig er den abstractmoraliske Enhed, der blot skal bestaae i, at Mennesket gjør Guds Villie. Guds Villie kan ikke stilles fra hans Varsen, og det bliver i al Ewighed uopnaaeligt for Mennesket at udføre Guds Villie, dersom Gud ikke væsentligt er tilstede i den menneskelige Sjæl. Det sande Ideal kræver Foreningen

af den mystiske og den moralste Genhed og dennes Udformelse i Menneskets naturbestemte Individualitet. Saaledes bliver Genheden den personlige. *(Alle Dets Guds Billeder i den guddelige og moralske Natur findes i Christo)*

Ann. I Spinozas Ethik er det høieste Gode bestemt som Gud, og Menneskets Genhed med Gud som en intellectuel Kjærlighed, der er en Deel af den uendelige Kjærlighed, hvormed Gud elsker sig selv. Denne Sætning kan i og for sig betragtet være fuldkommen christelig. Men ifølge Systemets pantheistiske Charakter indeholder denne intellectuelle Kjærlighed kun den væsentlige eller den mystiske Genhed, ikke den personlige. Da Betragtningen udelukkende dyaler ved den ene Substants og frastriver Verden og Mennesket al Selvstændighed, gjør den baade Idealet og Kjærligheden umuelig. Thi Idealet forudsætter den stræbende Villies frie Selvstændighed; det forudsætter en virkelig Modsatning og Spænding mellem det Uendelige og det Endelige; og Kjærligheden er en Genhed, i hvilken Loheden lever. Denne Lohed mangler i Spinozas System. Den upersonlige Substants kan ikke elske, hvorfor Spinoza ogsaa er saa heimodig ikke at fordre Gjenkjærlighed af sin Gud. Hans intellectuelle Kjærlighed er altsaa eensidig og udspringer ikke, som i Christendommen, deraf, at Gud elskede os først.

Uagtet Fichte i Modsatning til Spinoza paa det kraftigste hævder den menneskelige Villies frie

Elevstændighed, slaaer hans moralske Verdensanskuelse dog paa sit høieste Udviklingspunct over i Mystik. Thi da den sædelige Verdens Gud kun er actu virkelig i de menneskelige Individuers dydige Stræben, da Gud kun eksisterer som „Ræfken af de sædelige Handlinger“ og „kun er, forsaavidt som vi producere ham“, saa fremkommer herved en Væsenseenhed af Gud og Menneſte, der ophæver den grundige Forſjel og tilintetgjør Begrebet om et Samfund og en Samvirken af Gud og Menneſte. Heller ikke her er Gud virkelig tænkt som Ideal og ingen personlig Eenhed kommer istand.

Den personlige Eenhed af Gud og Menneſte.

§ 50.

Det religiøse Ideal er absolut realiseret ved Guds personlige Menneſteblivelse i Christo, ved den anden Adams Indtrædelse i Historien. Hans Eenhed med Gud er ikke blot den moralske Overeensstemmelse i Villien, men den metaphysiske Væsenseenhed. Men den evige, overhistoriske Væsenseenhed er ikke, som hos den første Adams Efterkommere, i oprindelig Strid med hans empiriske Virkelighed, med hans naturlige og historiske Individualitet, og hans Eenhed med Gud maa derfor tillige sees som tilkommende ham af Naturen. Den anden Adam fødes uden Synd. Det er hans umiddelbare Naturbestemmelse at affpeile Guddomsfylden, at være Frihedens nye Skæbelsespunct i Historien. Paa den anden Side maa hans Eenhed med Gud ligesaameget sees som den,

der frembringes ved hans subjective Frihedsudvikling. Gjennem Fristelsen forklarer han den naturlige Genhed til den aandelige og realiserer nu paa ethvert Punct af sin Historie den evige Væselseenhed som den personlige Genhed.

Ann. Havde Christi Genhed med Gud kun været en substantiel Væselseenhed, da havde han kun været en Mystiker, saaledes som han forestilledes af Fichte, men ikke Incarnationen af den evige Logos. Havde det kun været den abstract moralske Genhed, hvilken han selv skulde tilkæmpe sig gennem Overvindelsen af en modstræbende Naturlighed, gjennem Forædlingen af en med den naturlige Fordærvelse behestet Individualitet, da vilde han kun have været en Socrates i høiere Stil. Og havde hans Genhed med Gud kun været den umiddelbart naturlige uden at denne tillige anskuedes som Moment i Frihedens Ideal, da havde han kun været en Dalai Lama. Hans Gudmenneskehed havde da ingen ethisk Gehalt og kunde kun finde en Plads blandt Hedenskabets Incarnationer. Men disse Momenter, der hos den gamle Adams Efterkommere kun findes udstykkede og adspaltede, ere i den nye Adam i uoploselig Forening og indre Gjennemtrængelse. Iøvrigt kan Christi Personlighed først sees i sit fuldstændige Lys, naar den sees som Middelpunctet i den treenige Guds Åbenbaring. Ethiken kan ikke betragte Christus i hans reent metaphysiske Betydning, men kun i Relation eller saaledes som

hans Personlighed skinner ind i det practiske Verdensliv.

§. 51.

Som den absolute Midler mellem Gud og Menneskene, som Menneslægten's urbilledlige Personlighed og som den, der alene formaaer at forløse den menneskelige Villie fra dens naturlige Fordærvelse, er Christus Gjenstand for Troens ubetingede Tilsegnelse. I practisk Henseende bestemmer Idealet sig nu som Christi Efterfølgelse. Men Christi Efterfølgelse fuldbyrdes kun derved, at Individet løser en speciel Livsopgave i Guds Rige. Herved gaaer det religiøse Ideal over i Verdenslivets store Sammenhæng.

Ann. See vi, hvorledes Christi Efterfølgelse har gestaltet sig i Historien, da finde vi paa den ene Side en umiddelbar, empirisk Opfattelse, en troende Efterfølgelse af hans Person, men Mangel af Bevidsthed om hans Idee (som hos Apostlene for Mandens Udgydelse); paa den anden Side finde vi en abstract aandelig Opfattelse, en Stræben efter Ideen med Tilfødsættelse af Personen. Extremet af den empiriske Efterfølgelse sees hos mange Martyrer, der higede efter at repetere Lidelseshistorien paa sandelig Viis; hos Munkene, hvis hele Liv, som f. Ex. den hellige Franciscus af Assis, udelukkende havde til Formaal at copiere Christus; endelig hos de protestantiske Secter, for hvilke Evangeliet er en jødisk Lov, og som ikke kunne være sikke paa nogen moralsk

Tandfulg 47
more ratio
and Opfatt.

Sandhed, med mindre de kunne anføre et Bibelsted eller empirisk opvise noget Tilsvarende i Christi Exempel. Da nu Verdenslivets Mangfoldighed ikke paa en saa umiddelbar Maade kan godtgjøre sin Christelighed, geraade de i Splid dermed. De trække sig ud af Verdenslivet og efterfølge Frelseren ad Sjælsens dunkle Veie. Den abstract spiritualistiske Efterfølgelse er deels den mystiske, der kun vil sammensmelte med Christi Væsen, deels den moraliske, der kun vil befølge det Almcengyldige i hans Exempel og Lære. Den første udviklede sig især hos dybere Naturer i Middelalderen som Munkelivets høieste Resultat; den sidste blev i det attende Aarhundrede herseende ved Kant. Den her antydede Modsatning i Begrebet af Christi Efterfølgelse er den practiske Side af den dogmatiske Modsatning mellem den historiske og den ideale Kristus.

Verdensidealet.

§ 52.

Den sande Tro paa det religiøse Ideal fører til at betragte Verdensudviklingen som Guds Riges Udvikling. Det bliver derfor den practiske Opgave for Mennesket at forvandle Verden til Guds Rige, eller at befrie den til dens Ideal, hvilket ikke blot skeer ved umiddelbar religiøs Virksomhed (Apostle, Missionairer o. s. v.) men ved enhver fri Virksomhed, der begriber sig som samvirkende Moment til Historiens absolute Formaal. Den udviklede Stræben efter

Verdensidealet forudsætter Erkjendelsen af Historiens nærværende Udviklingsstrin, levende og alsidig Deeltagelse i Verdensinteresserne og disses bevidste Hensførelse til det uendelige Formaal. Intet Individuum er udelukket fra Deeltagethed i Historiens Opgave. I den sødelige Verdensorden er der gjort Regning paa Enhvers Virksomhed.

Det Nærværende og det Tilkommende.

§ 53.

Som Frihedens timelige Udvikling maa Historien ansues som en successiv Virkeliggjørelse af Idealet. Det bliver derfor Opgave for Individet at erkjende det eksisterende Ideal i Virkeligheden; men ligesom Idealet allerede maa forudsættes som realiseret, saaledes maa et nyt Moment af dets Virkelighed produceres ved Overtindelsen af de Skranker, Friheden i saa Henseende foresinder. Nærværelsen faaer det fulde Liv ved den rige Fremtid, der rører sig i dens Indre, og hvergang der indtræder en ny „Tidens Fylde“, fødes ogsaa en ny Forjættelse og et nyt Haab.

Ann. Hegels bekjendte Fordring, at man skal erkjende det Virkelige som det Fornuftige, er uadstillelig fra den Fordring, at man selv skal frembringe den fornuftige Virkelighed. I modsat Tilfælde vilde hans Sætning indeholde en Fornægtelse af Friheden og Idealet. Naar Hegel iøvrigt saa stærkt har polemiseret mod den subjective Vilkaarlighed, der ikke vil erkjende det eksisterende Verdensideal, da har denne Polemik til alle Tider

sin Anvendelse, fordi der stedse gives Mennesker, der ikke ville modtage Fornuften og Sandheden saaledes, som den selv aabenbarer sig, men ville have en Religion, en Philosophie, en Stat efter deres egen Indbildning. Med denne Misfjendelse af det Nærværende forbinde sig stedse phantastiske og luftige Forhaabninger om det Tilkomende. Ikke blot paa Religionens, men ogsaa paa alle andre Gebeter gives der falske messianske Forventninger og chiliastiske Forhaabninger.

Optimismen og Pessimismen.

§ 54.

Den ethiske Anskuelse af Verdensidealet er uforenelig med den hedenske Optimisme, der ignorerer det jordiske Livs Ufuldkommenhed, Sletheden og Fordærvelsen, og finder den absolute Tilfredsstillelse i det nærværende Liv og den nærværende Tingenes Tilstand som den, hvori al Fuldkommenhed er realiseret (*Quod petis, hic est*). Ligefaa uforenelig er den med Pessimismen, der betragter det Slette og det Onde som en uovervindelig Skranke, og lader Mennesket tabe sig i matte Klager eller i en ligegyldig Resignation, eller endelig lader ham søge Tilfredsstillelsen i den slette Ironie. Saavel Optimismen som Pessimismen tilintetgjøre al energisk Stræben og fornægte den sande Tro paa Idealet.

**Den romantiske og den humoristiske
Verdensanskuelse.**

§ 55.

Ligesom Optimismens og Pessimismens Natur er hendst (døktisk og manichæisk), saaledes gjendrives begge af den christelige Anskuelse. Christendommens romantiske Verdensanskuelse beroer paa Contrasten mellem Idealet og Virkeligheden. Forsoningen er vel væsentlig fuldbyrdet i Verden, men Verdens Virkelighed svarer ikke til dens væsentlige Sandhed. Nagtet nu denne Anskuelse, naar den ikke skal opløse sig i en ubestemt poetisk Dunst, maa anerkjende Virkeligheden som Væsenets successtve Aabenbarelse, saa indeholder den dog stedse Bevidstheden om Idealets forborgne Herlighed, der endnu ikke har gjenembrudt Tideligheds Larve, hvilket gjør, at den ikke optimistisk kan tilfredsstilles ved denne Tilværelse, men tvertimod maa betragte denne Tilværelse som Gjennemgangspunct til det evige Verdensideals fulde Virkelighed. Den romantiske Livsanskuelse beroer altsaa paa den dialectiske Modsigelse, at Guds Rige allerede er kommet, og at det endnu ikke er kommet. Derfor indeholder det christelige Gemyt midt i Glæden over Guds Rige en uoplost Veemod, en forklaret Sorg over Synden og Verdens Elendighed, en Længsel efter, at Stykværket skal afløses af det Fuldkomne. Langt fra at denne Anskuelse skulde være upractisk, indeholder den meget mere de kraftigste ethiske Impulser til en ridderlig Kamp for Livets Idealer. Ingen Skranke er absolut uovervindelig, thi den væsentlige Scier er allerede vunden.

§ 56.

Forbyber den romantiske Bevidsthed sig i den contemporaine Glæde over Idealets væsentlige Scier eller, hvad er det Samme, over Eviighedens væsentlige Forsoning med Tiden, fremkommer den humoristiske Verdensanskuelse, der anticiperer det Maal, hvortil hele Livet stræber, som allerede opnaaet. Hvad den romantiske Længsel kun har i Haabet, tager den humoristiske Glæde som nærværende. Den eksisterende Contrast mellem Verdensidealet og Virkeligheden, som den romantiske Bevidsthed længes efter at ophæve, lader den humoristiske Bevidsthed blive staaende, fordi den i sit Indre selv fuldbyrder Løsningen. Det Humoristiske er med Rette kaldt den „verdensforagtende Idee“ (Jean Paul), fordi det fremdrager Endelighedens og Intethedens Moment i Alt og anskuer Virkeligheden som den forkeerte Verden; men det er ikke blot den verdensforagtede og verdensdømmende, men ogsaa den verdensforsøgende Idee, fordi den erkjender sin egen Basenseenhed med denne Verden og i Endeligheden speiler sin egen Uendelighed. Det er en Udstrømning af det høieste Gode, af den evige Kjærlighed, der ikke kan undvære Endelighedens Modsetning, og som gjerne tilgiver og taaler Alt, fordi den derved kan aabenbare sin Rigdoms Overflodighed. Det Humoristiske er den inderste Baggrund i al kristelig Verdensbetragtning. Hvor det under Livets Bevægelse og Arbejde sprudler frem, der virker det absolut frigjørende og forløsende, fordi det ophæver alle Virkelighedens Sfranker og lader Sjælen aande i en salig Verden. Men da denne Glæde over Verden er Anticipationen af Udviklingens høieste Resultat, da Livet her anskues fra den salige Aands Stand-

punct, kan det kun fremkomme som Moment og ikke fastholdes, fordi Striden endnu vedvarer, og Virkeligheden med sine uopløste Opgaver og enkelte Formaal kaldes til alvorlig Handlen.

Ann. Den antike Verdensanskuelse kender hverken det egentlig Romantiske eller det Humorige (det Romantisk-Comiske, som Jean Paul kalder det), fordi den ikke som Christendommen kender to Verdener, men kun een, og er fortabt i en umiddelbar Optimisme. Den hæver sig vel til Ironien over sin eensidig optimistiske Anskuelse, men denne Ironie mangler Evangeliets Glæde og har selv i sin aandfuldste Udtalelse en bitter Bismag af Pessimismen. Ligeledes er det Humorige fremmed for den jødiske Hypochondrie, der udtaler sig i Prædikerens Klage over, at Alt er Forfængeligt. Den christelige Humor er hverken Ironie eller Hypochondrie, men ægte speculativ Optimisme, fordi den indeholder Livets hele Reflexion som overvunden og gennem Erfaringen af Illusionernes Fata Morgana, gennem Emergen over Tilværelsens hele aandelige og naturlige Nød har bevaret sig den usforstyrrelige Glæde over at det absolute Gode dog er Substantien i denne Verden. Derfor vil denne Anskuelse især kunne fremtræde i en Tidssalder, der efter et af Reflexionen sonderrevet Liv vender tilbage til Forsoningens Fred; og hos Individet vil den især kunne vise sig hos Oldingen, der gennem Livets mange

Erfaringer har bekræftet sin Tro paa Idealet. Det Humoristiske er som umiddelbar practisk Livs-
anskuelse det Samme, hvad Speculationen er som
begribende Theorie. Speculationen anskuer Ver-
densbevægelsen i Evighedens Hvile og besidder i
Tanken Alt som Nærværende, hvad der for Em-
pirien er et Tilkommende. Dog er dette kun den
ene, den væsentlige Side af Speculationen; thi den
maa ligesaavel fordrø, at Endeligheden virkelig
skal forsones med Idealet, hvorved den viser hen
til den romantiske Verdensanskuelse.

§ 57.

Da Frihedens Rige er Historiens absolute Formaal,
men Friheden ikke er uden Naturen, maa Naturen sees som
Moment i Verdensidealet. Christendommen anskuer i Na-
turen en Spaadom om sig selv og om Naturens egen Fri-
gjørelse fra Forfrankelighedens Tjeneste til Guds Børns
herlige Frihed. Det bliver derfor Opgave for Mennesket
at ethisere Naturen og saaledes at virkeliggjøre dens Be-
stemmelse. Det ethiske Forhold til Naturen udelukker saavel
den materialistiske Naturforgudelse som den spiritualistiske
Ringeagt for Naturen.

Ann. I de hedenske Religioner afverler en sandelig
Naturcultus med en pessimistisk Bortvendelse fra
Naturen. Saalænge som Mennesket ikke har fat-
tet sin egen Bestemmelse, kan han heller ikke fatte
Naturens.

§ 58.

Den christelige Anskuelse af Verdensidealet ophæver den Betragtning af Mennefteslagts Historie, ifølge hvilken denne enten kun er et tautologift Kredsløb uden virkelig fremskridende Udvikling, eller en Udvikling, der kun skrider frem i en uendelig Progres uden nogensinde at naae sit Maal. Tvertimod vil Historien engang faae Ende, Guds Rige vil ikke i al Evighed kun være et Kommende, men aabenbares i sin Fuldkommelse som de salige Individualiteters Liv i Gud.

Ann. 1. Ifølge Fichtes Lære maa den uendelige Progres fastholdes, fordi Frihedslivet vilde stagnere, dersom det ikke stedse foresandt nye Skranker for sin Virksomhed. Friheden maa uophørligt kæmpe, thi ellers dør den. Den resultatløse Virksomhed bliver altsaa det Høieste, og efter det nærværende Liv aabnes os kun Udsigten til et moralsk Valhalla, hvor Saligheden bestaaer i Kamp. Hvad Fichte udførte fra det subjective har ogsaa gjort sig gjældende fra det objective Standpunct. Livet i Universum vilde staae stille, dersom det ikke bestandigt udviklede sig, og dersom der under denne Udvikling ikke bestandigt fremkom nye negative Momenter, (Fichtes „Skranker“), der kunde ægge og sollicitere Ideen til at frembringe en ny Dialectik. Historien er derfor den Modsigelse at være en teleologift Udvikling og dog evigt at have sit Telos udenfor sig. Stedse utilfredsstillet sønder-

bryder den, hvad den selv har opbygget, for at skabe sig høiere Former, der dog atter ere befestede med den almindelige Grundmodsigelse. Men med denne Modsigelse maa den kjøbe sin Tilværelse. (Saaledes en vis Fraction af Hegels Skole.) Denne Anskuelse af Verdenshistorien som en urolig Vorden, hvor det Fuldkomne kun er et Kommende, men aldrig er tilstede i sin Virkelighed, berører, ligesaa vel som Fichtes rastløse Virken, paa en forudsat uopløselig Dualisme af det Uendelige og det Endelige, en skjult Manichæisme. Det Uendelige fordrer kun Enheden med det Endelige, uden at denne Fordring kan tilfredsstilles. Men Frygten for at ved Maalets Opnaaelse Livet og Bevægelsen skulde staae stille og forvandle sig til et dødt Resultat, er unyttig. Der lader sig ikke blot tænke et kæmpende og stridende, et lidende og døende, men ogsaa et i indre harmonisk Fylde sig evigt gjensødende og foryngende Liv.

Ann. 2. Den uopløselige Forbindelse mellem det Naturlige og det Ethiske, uden hvilken Christendommen ikke kan fuldende Verdensidealet, kom Kant paa sinvei til at indsee, idet han nødtes til at postulere en tilkommende Harmonie mellem Naturens og Frihedens Rige.

Individualitetens Ideal.

Saligheden og Dyden.

§ 59.

Idet Individet realiserer Verdensidealet, realiserer det tillige sit eget. Forsaavidt som det anskuer sig selv under Idealets Skikkelse, anskuer det sin egen Salighed eller Dphavelsen af Contrasten mellem sin evige og sin phænomenale Individualitet, mellem sit indre og sit ydre Menneſte. Naar Saligheden, betragtet fra Troens Standpunct, er absolut uafhængig af Individets Gjerning, da maa den fra det practiske Standpunct sees som den, der successtvt virkes og frembringes af Individet. Denne i sig selv udødelige Stræben, der, forsaavidt som den opfattes i sine Hvilepuncter, maa sees som en Tilstand, er Dyden. For den ethiske Betragtning er Dyden ikke forskjellig fra Saligheden. Den er det subjective Moment i det høieste Gode.

Ann. Den christelige Dyd er væsentlig forskjellig fra den antike, der ikke kjender den dybe Contrast mellem det indre og det ydre Menneſte, mellem Aanden og Kjødets, og den dermed sammenhængende Forstilling om Saligheden som Dphavelsen af den skarpeste Modsætning. Den antike Dyd beroer paa Drifternes harmoniske Tilfredsstillelse, paa en umiddelbar æsthetisk Ligevægt af Menneſkets fornuftige og sandfælige Natur, og har derfor en exoterisk og phænomenal Character, hvilket ogsaa lægger sig for Dagen i den bekjendte aristoteliske

Definition af Dyden som Midten mellem to Extremer, en Bestemmelse, der kun er quantitativ, ikke kvalitativ. Da den hedenske Dyd ikke forudsætter Naturens Fordærvelse og Forløsning, men umiddelbart tilfredsstiller sig i sin egen Autonomie, kunde en christelig Tænkter, der ikke maalte den forchristelige Verden med dens egen relative, men med den absolute Maalestok, opstille den Sætning, at Hedningernes Dyder ere glimrende Laster.

§ 60.

Det Spørgsmaal, om der kun gives een Dyd eller mange Dyder, besvares analogt med Spørgsmaalet om Pligtens Eenhed. De Gamles Inddeling af Dyden i fire Cardinaldyder er et Forsøg paa at fremstille de psykologiske Grundmomenter i den ene Dyd. Middelalderen foiede her til de tre saakaldte theologiske Dyder, der skulde give hine almindelige Dyder den høiere aandelige Qualitet.

Ann. Man kan saaledes føre Viisdommen eller Erkjendelsen af det højeste Gode tilbage til Troen, Retfærdigheden eller Viisdommens practiske Side til Kjærligheden, Modet eller Standhaftigheden i at overvinde de ydre Stranker og Hindringer til Haabet, og Besindigheden (σωφροσύνη) eller det indre Selvherredømme til Ydmygheden. Blandt de christelige Cardinaldyder bør Ydmygheden ikke savnes. Thi den er af alle christelige Dyder den, som nærmest og skarpest udtrykker Modsetningen til Hedenskab, fordi den umiddelbart viser

hen til den menneskelige Naturs Uilstrækkelighed,
dens Trang til den guddommelige Naade.

§ 61.

Dyden vinder virkelig Skikkelse i Charakteren. Charakteren er ikke blot det indre Sindelag, men den udprægede Villie, Enheden af det ydre og det indre Menneske. Den ægte Charakter er ikke blot Villiens formelle Conseqvent, hvormed den ofte forverles, men den plastiske Udformelse af et evigt almeengyldigt Indhold. Jo mere Charakteren lader sig betragte som Organ for det Almeengyldige og bestemmes af Livets objective Magter, desto friere er dens Selvbestemmelse og desto fleersidigere kan Dyden aabenbare sig.

§ 62.

Da Tankens Selvstandighed og Villiebestemmelsens Oprindelighed er uadskillelig fra Begrebet om den sande Charakter, kan Dyden ikke læres. Dydens Problem er et eiendommeligt for ethvert menneskeligt Individuum og lader sig ikke udtrykke i en almindelig theoretisk Formel. Dyden kan vel formedelst Theorie og levende Fremstilling vækkes i Sjælen, men som Frembringelsen af det individuelle Ideal maa den betragtes som en guddommelig Kunst, og dens Originalitet maa sees som en guddommelig Naadegave.

Anm. Dydens Selvstandighed og Originalitet skal kun sjældent vise sig som det Joinesaldende og Usædvanlige. I denne umiddelbare, syulige Form kan den kun forekomme hos Heroerne,

der fremtræde paa de store Vendepuncter i den sædelige Verdensordens Udvikling. Disse ere de i engere Betydning ideale Figurer i Historiens Drama; de danne en nødvendig Contrast til det Sædvanlige og ere ligesom de synlige Aabenbaringspuncter for Idealet. Apostlerne s. Ex., Luther, ere saadanne ideale Figurer, fordi de skulde indføre en ny Tingenes Tilstand, hvilket er Heroernes egentlige Opgave. Er denne Tingenes Tilstand grundet, er det nye Samfundsliv ordnet, da træder det enkelte, synlige Ideal tilbage for Aandens almindelige Virksomhed. Individerne kunne nu kun naae deres Bestemmelse i en Samvirken med alle, og maae mere indad end udad søge at have deres Eiendommelighed. At stræbe efter det synlige Ideal, naar den hele Verdenstilstand har gjort denne Stræben unyttig, er latterligt. Don Quixote er Repræsentanten for de Riddere, der tragte efter historisk Storhed og Berømmelse, men ikke kunne finde nogen Plads i Virkeligheden.

§ 63.

At betragte Dyden som en Fortjeneste er kun at betragte den under Valgsfrihedens og den subjective Tilregneligheds Synspunct. Men da dette Synspunct ikke omfatter hele Frihedens Idee, der i sin høieste Udvikling maa sees som Gæt med den guddommelige Natur-Nødvendighed eller Raaden, har Fortjenesten kun relativ Betydning. Det absolute Synspunct er, at Dyden har et ubetinget Værd.

Ann. Just fordi Dyden har et ubetinget Værd, kan den ikke opveies ved nogenfomhelst Priis. En Priis gives der kun for det Endelige og Upersonlige, hvis Værd altid er et betinget.

§ 64.

Forestillingen om Dydens Løn maa ikke blot henføres til Fortjenesten, men til Værdet. Den usande Forestilling om Lønnen er, at betragte den som Noget, der ligger udenfor Dydens eget Begreb. *Beatitudo non est virtutis premium, sed ipsa virtus (Spinoza).* Men at sige, at Dyden kan være sig selv Nok i den blotte Bevidsthed om sit eget Værd, er eensidigt, fordi Dyden ikke kan undvære en Verden, i hvilken det Gode baade er mueligt og virkeligt, fordi den kræver en tilsvarende Objectivitet, hvori den kan fuldbyrde sit Begreb.

Virksomheden og Nydelsen.

§ 65.

Da det højeste Gode baade er virkeligt og tillige Noget, som først skal frembringes, maa Dyden som dets subjective Side paa eengang bestaae i Nydelse og Virksomhed. Sætter man eensidigt Dydens Væsen i Virksomhed, i Overvindelsen af de modstræbende Skranker, da gjer man Livets Reflexion til Alt og kommer aldrig til Livets Paradis eller til Umiddelbarhedens Moment. Sætter man med Eudaimonismen Dydens Væsen eensidigt i Nydelse, i en harmonisk Tilstand, hvor alle practiske Skranker ere ophavede,

da oversees, at den ægte Umiddelbarhed stedse maa resultere af Reflexionen, at Livets Paradiis kun fremgaaer af Livets Stræben, og at Nydelsen for at være aandelig, selv maa være productiv. — Det dydige og salige Liv bestaaer i den rythmiske Bærel af Virksomhed og Nydelse. Virksomheden er ikke blot for Nydelsens Skyld, og Nydelsen er ikke for Virksomhedens Skyld. Skjøndt de gjensidigt ophæve sig i hinanden, har enhver af dem tillige sin ubetingede Selvgylldighed. Det er ligesaa vel Menneffets Pligt at nyde som at handle.

Ann. Fichtes mandige, men eensidige Tænkemaade satte Dydens Bæsen i udelukkende Virksomhed og maatte consequent betragte enhver Nydelse, selv den æsthetiske, som blot Middel og Impuls til fornyet Arbeide. Men herved antager Livet Præget af en bønneret, practisk Alvor, og faaer en gennemgribende Mangel af Ironie og Humor. Den modsatte Yderlighed til Fichtes energiske Arbeidsomhed (han satte Syndens Bæsen i Dovenskab og Inertie), uddannedes af F. Schlegel, der satte Dydens høieste Ideal i et dolce far niente, en genial Ledigang, „eine göttliche Faulheit“, der havde sit Forbillede i de epicuriske Guder; medens man lod de Andre arbeide, skulde man selv være den geniale Ironie over det Hele. I Goethes practiske Wiisdom finde vi derimod Nydelsens og Virksomhedens harmoniske Dvergang i hinanden.

§ 66.

I den sædelige Verdensorden ere Virksomhed og Nydelse correlata. Det er Retfærdighedens evige Lov, at der alene gives en Hvile for den Arbejdende, og at alene den, som søger, kan finde. Kun for den Mand, der arbejder paa sin Salighed, eksisterer Forsoningens Trøst og Glæden over Guds Aabenbaring; kun for den begejstrede Stræben oplader Videnskaben og Kunsten en Verden af realiserede Idealer; og kun den opoffrende Kjærlighed og Trofskab kjender Samfundslivets Goder. For det Individuum, der indenfor den Kreds, som er overgivet til dets frie Selvbestemmelse, unddrager sig for Frihedens Arbejde, gives der kun en aandeløs Nydelse.

§ 67.

Den ethiske Virksomhed og Nydelse har det i og for sig Gode til sit Formaal og Indhold, men ligesaavel søger og finder Individet heri sig selv. Den sande Selvforglemelse er uadskillelig fra det sande Selvhensyn. Det er kun en Illusion, at der skulde gives nogen Nydelse af det Substantielle, hvori Mennesket ikke tillige havde Nydelsen af sit eget Jeg, at Mennesket skulde kunne sætte sit Liv til for Idealet, dersom han ikke i en høiere Betydning fastholdt sin Individualitet. Selvhensynet bliver kun falsk, naar det vil være mere end et Moment, der stedse ophæves og gaaer over i sit Modsatte.

Ann. Ligesom Individet, der søger Gud, ikke søger Gud alene, men tillige søger sit eget Jeg som opbevaret

og bekræftet i Gud, saaledes gjentager det samme Selvhenssynets Moment sig ved alle andre Livsformaal. Som det religiøse Individuum vil vide sig anerkjendt af Gud, saaledes vil det fædelige Individuum vide sig anerkjendt af Samsundsaaenden. Hvad Fordringen paa den evige Salighed er i det Religiøse, det er Individets Fordring paa Ære i det Verdslige. Dette bestemmer sig videre som Individets Fordring paa Magt og Indflydelse, som Interesse for Besiddelse og Eieendom, Liv og Sundhed o. s. v. Interessesen for disse Goder saavel for de religiøse som de verdslige, kan være egoistisk, men er i og for sig berettiget. Thi det sande Selvhenssyn er ikke blot Jegets Selvbekræftelse, men tillige dets Selvnægtelse. Saaledes har Salighedens uendelige Selvfølelse sin indre Grændse i Rdmigheden, i hvilken Individet erkjender sit eget Intet ligeoverfor Naadens Alt. Salighedens Følelse og Rdmigheden er det positive og det negative Moment af det Selvsamme. I det Selvsamme hvori Individet sætter sin Ære eller sin Adkomst til en positiv Anerkjendelse i Samsundet, ligger Grunden til dets Beskedenhed eller dets Erkjendelse af sin begrændsede og relative Betydning i det Hele, o. s. v.

Friheden og Afhængigheden.

§ 68.

Paa Grund af den endnu bestaaende Contrast mellem Virkeligheden og Idealet, kan det ikke undgaaes, at Dyden geraader i Collision med sin Omverden, og at Friheden indvilles i Antinomien mellem $\tau\alpha \epsilon\varphi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ og $\tau\alpha \epsilon\zeta \epsilon\varphi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$.

§ 69.

Den practiske Klogskab søger at have Collisionen mellem det Subjective og Objective ved saavidt mueligt at tilveiebringe en Ligevægt og en gjenfærdig Accord mellem begge, og saaledes at sikke sig Lykkeligheeden. Men Klogskaben maa komme til at gjøre den Erfaring, at den relative Harmonie opløser sig og trænger til at restitueres i det Uendelige; og vil den ikke opgive Visdommen og sætte Friheden til, maa dens Lykkelighedslære ophæve sig i den stoiske Tænkemaade.

Ann. I den gamle Verden repræsenterer Aristipp den verdensflege Dyd. Epicurs Lykkelighedslære ender med Stoicismens Resultat.

§ 70.

Den stoiske Tænkemaade hugger Knuden over ved eensidigt at fastholde den indre Frihed og Uafhængighed. Den sande Vise resignerer paa al Lykkelighed, og for tilfulde at frigjøre sig for denne Verdens Omskiftelser, sønderriver han alle de Bænd, der knytte ham til Objectiviteten. Livets

sympathetiske Moment tilintetgjøres, og Jeget stræber at fastholde sig selv som et ubevægeligt Atom i Universet. Enhver Følelse og Affect, selv den religiøse, maa udelukkes af Sjælen, thi i Følelsen er Sjælen lidende og paavirket af en fremmed Magt. Denne Frihed er kun negativ og er ikke bleven forløst fra Afhængigheden, thi den har sin Modsatning som en uovervunden og uforsonet Skranke udenfor sig. I sin consequente Stræben efter den abstracte Uafhængighed maa dette Standpunct føre til selve Individualitetens Opgivelse.

Ann. I den gamle Verden forekommer dette Standpunct som Cynisme, som den egentlige Stoicisme og som Skepticisme, der med Opgivelsen af enhver Realitetsinteresse kun stræber at bevare Atarapien eller Sjælens indre Sikkerhed og uforstyrrelige Lighed med sig selv. Munkelivet og den sig deraf udviklende Mystik er dets christelige Modification.

§ 71.

Denne Dialectik løser sig først for den christelige Bevidsthed. *Παυτα ὑμῶν ἐστὶ*, siger Apostelen til de Christne, og ophæver derved Dualismen mellem *τα ἐγ' ἡμῶν* og *τα ἐκ ἐγ' ἡμῶν*. Alt maa tjene dem til Gode, som elske Gud. Medens Contrasten mellem Idealet og Virkeligheden staaer som en fatalistisk Nødvendighed for den hedenske Bevidsthed, er den christelige Bevidsthed forsonet dermed. Smerten, Lidelsen og Døden erkjendes som Frihedens egen Nødvendighed, som Middell til Individets evige Salighed. „Det bør os giennem Trængsel at indgaae i Guds Rige.“ Contrasten mellem Idealet og Virkeligheden, Korset, er selv et Hoved=

moment i den christelige Optimisme. Istedetfor den stoiske Resignation indtræder nu Kjærlighedens Hengivelse til et personligt Forsyn. Den timelige Lykfallighed erkjendes i dens blot relative og forsvindende Betydning, thi den christelige Skepticisme har frigjort Sjælen for enhver endelig Realitetsinteresse. Men den christelige Skepticisme hviler i Troens og Erkjendelsens indholdsrige Vished. Den griber Væsenet i Skinnet, i Timelighedens flygtigste Skikkelser opdager den Ewighedens Billede og i Verdens Forsængelighed den skjulte Spire til Guds Rige. I Virksomhed og Nydelse, i Lidelse og Lyst, i Liv og i Død bevarer den christelige Vise en salig Atararie, en Sjælefred, som ikke kan tages fra ham, fordi han i sit Underste er Eet med den Magt, som overvinder Verden, og veed den evige Personlighed som den absolute Realitet i Universum.

§ 72.

Da Dyden paa den ene Side maa sees som Udtrykket for Villiens frieste Selvbestemmelse, men paa den anden Side beroer paa Individualitetens oprindelige Talent og i sin dybeste Betydning maa erkjendes som en guddommelig Naadegave, saa gjentager herved Antinomien mellem *τα ἐφ' ἡμῖν* og *τα ἔκ' ἡμῖν* sig i en ny Form. Modsigelsen lægges nu ind i Dydens eget Begreb. Det er ikke mere Dyden, der kæmper med en ydre Nødvendighed, og som derfor kan søge en Udvei i Resignationen og Bevidstheden om sin indre Frihed. Det er Dyden, den stræbende Frihed, der forholder sig til sig selv som til det, der ikke staaer i dens egen Magt. Men Dy-

den og Idealet er det Eneste, hvorpaa Villien ikke tør resignere.

§ 73.

Den umiddelbareste Udvei af denne Antinomie, er at Subjectet beroliger sig med den Tanke, at Villien dog formaarer Noget, og at der ikke kan kræves af den, hvad der overgaaer dens Evne. Ultra posse nemo obligatur. Men herved nedstemmes Idealets absolute Fordring, og Dyden gaaer paa Accord med Naturens Skrøbelighed.

Ann. Denne Tilfredsstillelse ved et relativt „Noget“, er almindelig i Catholicismens Moral. Naar denne Moral lærer, at det sande Ideal maa sættes i Foreningen af menneskelig Frihed og guddommelig Naade, da mener den, ifølge sin Semipelagianisme, ikke den virkelige Identitet, men kun Frihed + Naade. Friheden gjør Noget, og Naaden gjør Noget; *τα εἶπ' ἑαυτῶν* og *τα ἐκ' εἶπ' ἑαυτῶν* ere kun mekanisk sammenknyttede uden inderligt at gennemtrænge hinanden.

§ 73.

Vil Subjectet derimod ikke resignere paa Idealets Fuldkommenhed, og fordyber det sig i en vedvarende Reflexion over sin egen Udygtighed og Syndighed, da fremkommer det moralske og religiøse Grublerie, en fortsat Beskæftigelse med Sjælens indre Tilstand, der fjerner Mennesket fra Samfundslivet. Den eneste Tanke, der opfylder Individet er Tanken om dets egen Salighed, og den eneste Praxis, der

har Værd for det, er den at arbejde paa sin egen Dyd og Fuldkommenhed. Men da Individet ikke er dydigt, men har sin Dyd og sin Fuldkommenhed udenfor sig som det abstracte Object for sin Stræben, saa kan denne Stræben eller det „Noget“, som Individet selv bidrager til sin Salighed, kun være af negativ Natur. Denne Stræben kan ikke være virkelig dydig, men kun et Befordringsmiddel, en Dvælse og Forskole til Dyden. Den er kun Afkese, en moralsk Diæt og Gymnastik, der har til Formaal at lette Idealets Gjennembrud i Sjælen ved at fjerne og borttrydde de Hindringer, som det verdslige Princip i og udenom Menneſket lægger i Veien.

Ann. Munkelivets gjennemførte Afkese ender med Individualitetens Opgivelse i den mystiske Eenhed med Gud. Det Ideal, der omsider bryder igjennem, kan kun være det rene abstracte Væsen, fordi det affetiske Subject selv har gjort sig til Frihedens Abstractum. Kjødets Spørgelse bliver her tillige en fuldstændig aandelig Udtømmelse. I Catholicismen gaaer den asketiske Strengthed ved Siden af den verdslige Letſindighed. Paa den ene Side dødes Kjødets, paa den anden Side bliver dets Skrobelijkheid en Undskyldning for den manglende Dyd. Denne Moral har paa eengang en eensidig pessimistisk og optimistisk Anskuelse af det menneskelige Individuum. — Middelalderens umiddelbare Afkese gjentager sig i en mere idealistisk og reflekteret Form i den nyere Tids Pietisme.

§ 75.

Begge Gensidigheder, saavel den verdslige Letfindighed, der beroliger sig med Naturens Skrobelighed, som den aestetiske og pietetiske Skrupulositet, der kamper med Naturen som en fjendelig Skranke, ere tilintetgjorte paa Idealets Standpunct, fordi Naaden her er kommen til Gjennembrud som Frihed. Alt, hvad der er Frihedens, er Guds, og Alt hvad der er Guds, er Frihedens. Dgsaa her gjalder Apostelens Ord: Alt er Eders! Vel er denne absolute Frihed kun Dydens vaesentlige Princip, og som stræbende kan Dyden ikke undgaae Modsætningen mellem *τα εἶναι ἡμῶν* og *τα εἶναι ἡμῶν*. Men som denne Modsætning vaesentligt er løst paa Idealets Standpunct, saaledes bestaaer den ideale Stræben i den successive Ophavelse af Frihedens „Noget“, i Naadens „Alt“.

§ 76.

Den successive Virkeliggjorelse af den personlige Guldkommenhed opnaaes saalidet ad Afsensens Vej, at denne meget mere fører bort derfra. Den aestetiske Stræben har kun det abstracte Ideal, den tomme Dyd og det eensomme med sig selv beskæftigede Jeg til sit Indhold. Men Individets Interesse for sin egen Guldkommenhed og Salighed er egoistisk og uberettiget, dets Dyd mangler Værdet, naar den ikke indeholder Hengivelsen og Selvforglemmelsen i en almeengyldig Gehalt. Frihedens Vej til Gud gaaer kun gjennem det bevægede, indholdsrige Verdensliv, og den finder kun sig selv ved at gaae ud i Samsundet og overtage sin Andeel af Slægtens Arbeide for Verdens-

idealet. Den maa lade sig gjennemtrænge af den verdenshistoriske Substantz, der trader den imøde i Familien, i Staten og i den aandelige Virkelighed, der udvikler sig paa Statens Basis. Idet Subjectet giver sig i disse Magters Tjeneste, arbejder det sig frit, ikke blot fra sin aandelige, men ogsaa fra sin naturlige Afhængighed af sig selv. Ved at ethiseres eller ved at blive den sædelige Friheds Naturside, bliver Tilfredsstillelsen af de naturlige Drifter berettiget.

§ 77.

Naar man indenfor den virkelige Sædelighed tilsteder et æstetisk Moment, fordi det i enkelte Henseender kan være nødvendigt for Individet at foretage en speciel Selvrenselse og at sætte sit Liv under en Regel, for derved at gjøre sig mere skikket til Opfyldelsen af sit sædelige Livsformaal, da maa et saadant æstetisk Moment dog kun betragtes som en med Dydens Begreb uforenelig Levning fra Legalitetens Standpunct, og kan derfor kun have den Bestemmelse at forsvinde. Paa Idealets Standpunct maa intet Livsmoment være blot Middel, men maa tillige være uendeligt Formaal i sig selv.

§ 78.

Æstetiken som en Videnskab om Dydens Befordringsmidler beroer ligesom Casuistiken paa en Misfjendelse af Videnskabens og Individualitetens Natur. Det umiddelbart Enkelte lader sig ikke bestemme ved almindelige Regler. De eneste almeengyldige Befordringsmidler for Dyden ere Familien

og Staten, Kunsten, Videnskaben og Religionen, fordi Dydens Middel her tillige er dens høieste Maal. I dette Frihedens Rige er det indholdsrige Arbeide og den gehaltfulde Nydelse Sjælens rette og eneste *κατάγωγis*; Dvælsen i Dyden er her ingen tom Gymnastik, men virkelig Handling og aandelig Bedrift; Skolen falder sammen med Livet. Aestetiken maa derfor gaae tilgrunde i den objective Sædelære.

C.

Det Gode som Personlighedens Nige.

§ 79.

Skjøndt Frihedens System fra een Side maa betragtes som et Værk af Alles Frihed, maa det dog fra en anden Side sees som den sig selv forudsættende og udviklende Totalitet. Det sædelige Samsundsliv udvikler sig gjennem Familielivet og Folkelivet med dets Formaal i Stat, Kunst og Videnskab til Kirkelivet, hvor det faaer Betydningen af de Helliges Samsund. Enhver af disse objective Livsformer kan betragtes som et Stadium paa Individets Vej til sit Ideal, og som Middel til Virkeliggjørelsen af Individets personlige Fuldkommenhed. Men naar saaledes, paa Grund af Individets uendelige Betydning, Samsundet kan siges at være til for Individets Skyld, da maa paa den anden Side Individet ligesaavel sees at være til for Samsundets Skyld. Thi i enhver af hine Livs Kredse herske evige Guddomme, væsentlige og selvgyldige Magter, der ere Gjenstand for Individets ubegrænsede Værefrygt og hengivende Doffrelse. Idet disse almindelige Væsenheder meddele sig til Individet og gjøre det deelagtigt i deres egen Evighed, fordre de Indivi-

dets fuldkomne Resignation og Selvfornægtelse, og ville æres og elstes for deres egen Skyld.

Ann. Gaaer man ud fra den christelige Anstuelse af Kirken som den absolute Forløsnings Rige, da kunne alle de Kredse, der ere Kirkelivets Forudsætninger, sees som relative Former af Forløsningen, forsaavidt som de nemlig have til Formaal at frigjøre det naturlige Menneske fra hans usande Afhængighed af sig selv og Verden, en Frigjørelse, der kun paa Kirkens Standpunct kan sees i sit fulde Lys.

Personlighedens Rige i dets umiddelbare Virkelighed.

Familien.

§ 80.

Familien er den umiddelbareste Form af det Godes Rige, fordi den ligesaameget er et Værk af Naturen som af Aanden, fordi dens Medlemmer ligesaameget ere forenede ved Blodets og den naturlige Følelses Baand, som ved Sædelighedens almeengyldige Magt. Familien er Personlighedens Bugge; i dens Midte foregaaer ikke blot det naturlige, men ogsaa det sædelige Individuums Fødsel. Som Individualiteten kommer til Verden med Familiens Naturtypus, saaledes udvikle Charakterens første Elementer sig af den sædelige Familieaand, der som en plastisk virkende Magt meddeler Individet sit aandelige Præg, en Bestemmelse, der

dog ikke maa adskilles fra Individualitetens Selvudsøvelse og Selvbestemmelse.

§ 81.

Som det første Led i Samsfundslivets System indeholder Familien allerede det sidste og høieste Formaal i Epiren. I den antike Verden, hvor Samsfundslivet aflutter sig i Staten, betragtes Familien kun som Udgangspunct for det politiske Liv. Men ved Christendommen, der skjælnede mellem det indre og det ydre Menneske og anstuede de saalige Personligheders Rige som Samsfundslivets Endemaal, har ogsaa Familien faaet en selvstændig, af Staten uafhængig Betydning, en indadvendt og esoterisk Side. Den skal i det naturlige og sødelige Samliv udtrykke Personlighedens evige Bestemmelse. Gjennem Grefrygten og Pieteten, Tilhøden og Kjærligheden, der ere Familieaandens Elementer, skulle de tilsvarende religiøse Elementer udvikles og rodfæstes i Sjælen. I det Religionen saaledes slaaer Rodder i Menneskets naturlige Samsfundsfølelser bliver Familielivet Kirkelivets Grundvold.

Ann. Den Betragtning af Familien og navnlig af Ægteskabet, der udvikles i Platos Republik, hvor Individerne kun ere Midler for Staten, synes os kun som paradox, fordi vi gaae ud fra en ganske anden Anskuelse af Menneskets Bestemmelse og ikke kunne tænke os Samsfundslivet afluttet uden med Kirken. See vi bort herfra, bliver den platoniske Republik aldeles forklarlig.

§ 82.

Familiens Middelpunct er Ægteskabet. Ægteskabets Basis er Kjønnsforskjellen, der tillige er en Forskjel i Individernes aandelige Bestemmelse. Ved at forene de tvende Individualiteter til een Personlighed, ophæver Ægteskabet den ligesaa aandelige som naturlige Eenfaldighed, der er givet med Kjønnsforskjellen. Ligesaa urigtigt som det er, at gjøre Ægteskabets Naturside til det altomfattende Synspunct, ligesaa urigtigt er det, udelukkende at fremhæve den aandelige Side. Den ægteskabelige Kjærlighed mister herved sin Begrændsning og bliver ikke forskjellig fra andre Former af Kjærligheden. Det er netop Mandens og Qvindens hele Naturbestemmelse, der i Ægteskabet skal udfolde sin sædelige Betydning.

§ 83.

Monogamiets Nødvendighed er grundet i Begrebet af den ægteskabelige Kjærlighed, i hvilken Individerne fatte deres Naturbestemmelse i uopløselig Eenhed med deres sædelige Bestemmelse. Den eensidige Naturanskuelse af det menneskelige Individuum ligger til Grund for Polygamiet, hvor Kjærligheden er upersonlig, fordi Individet kun repræsenterer sit Kjøn og mangler det sædelige Selvverd. Det menneskelige Individuum stilles her paa lige Trin med Naturindividerne, der kun ere Midler og Gjennemgangspuncter for Slægtens Liv. Men det frie sædelige Individuum kan ikke være Mittel for Slægten, uden forsaavidt som det herved bekræftes i sit ubetingede Selvverd som Individ. Christendommen, der i alle Kredse af Livet bevarer Individualite-

ten fra at fortabes i Slægtens og i Naturlivets Almindelighed, udviklede ogsaa den monadiske Kjarlighed, hvor Hengivelsen kræver ubetinget Troskab. Ved at indføre det monogamiske Egtekab, fuldbyrdede Christendommen Kvindens Emancipation. Kjarlighedens Valgfrihed blev Egtekabets Udgangspunct.

§ 84.

Egtekabet er ikke blot Individernes Forhold til hinanden, men ogsaa deres Forhold til Familiens objective Idee. Kjarligheden maa udvikle sig gennem et Samliv for almeengyldige, sædelige Formaal. Kvinden maa derfor blive det ordnende Middelpunct i et sædeligt Huusvæsen, og Manden skal gennem Livets Kamp og Arbeide opfylde sin Bestemmelse som Familiens Hoved. Ved at bringes i Sammenhæng med Virkelighedens hele System faaer Kjarligheden den sande Gyldighed og begrunder sin Existent. Individerne faae først den sande Betydning for hinanden, naar de i deres Eiendommelighed udtrykke den almindelige Sædelighed. Kjarligheden vinder den rette Dybde gennem Virkelighedens Allvor.

Ann. 1. Antinomien mellem Inclinationsgiftermaalet og Fornuftgiftermaalet finder sin Oplosning i Egtekabets Begreb, der indeholder begge Sider. Individerne ere ligesaavel til for Egtekabets Skyld, som Egtekabet er til for Individernes.

Ann. 2. Forbudet mod Skilsmisse grunder sig ikke blot derpaa, at Individerne ere forpligtede til hinanden, men at de ere forpligtede til den sædelige Ver-

densorden. At Individet ikke finder sig lykkelig i Ægteskabet er en Skilsmisseggrund, der alene kan udspringe af en slap Lykkeligheidslære. Kun hvor Dpflydelsen af Ægteskabets sædelige Bestemmelse ikke blot i subjectiv men ogsaa i objectiv Henseende er gjort umuelig, er Skilsmisse ikke blot tilladelig, men Pligt.

Ann. 3. Naar Catholicismen fremstiller Coelibatet som et høiere Trin af sædelig Fuldkommenhed end det ægteskabelige Liv, da viser den herved, at den ikke har opfattet Ægteskabet som Idee, men kun betragter det under det naturlige Synspunct. Naar den i Modsigelse hermed erklærer Ægteskabet for et Sacrament, da er dette kun et Forsøg paa at at give med den ene Haand, hvad man har taget med den anden.

§ 85.

Den sædelige Huusstand udvikler sig nærmere i Forholdet mellem Forældre og Børn, og i Forholdet mellem Herstab og Lyende. Som Christendommen, der overalt antog sig det Ringe og af Verden Foragtede, emanciperede Qvinden, saaledes emanciperede den ogsaa Børnene og Trællene til deres væsentlige Mennekerettigheder. Ved Børnens Opdragelse bekræfter Familien sin aandelige Sammenhæng med Staten og Menigheden.

Ann. 1. Den uendelige Betydning, som Barnet har i den christelige Familie, udtrykkes ved Barnedaaben, der tillige er Gjenstand for den christelige Stats Omsorg. Barnets Bestemmelse gaaer ikke op i

Familien, men ved at fødes ind i Familien indorganiseres det tillige i Statens og Kirkens større Systemer. De høiere Kredse af Frihedens System, hvilke Barnet ligesaavel tilhører som det tilhører den snevne Familiefreds, hvori det fødes, ere strax virksomme ved dets Fødsel. Barnet sættes paa eengang som tilhørende Familien og overgivet til Familiefjærlighedens Omsorg, og tillige som emanciperet fra Familien, fordi der ogsaa i hine høiere Kredse af en universel Kjærlighed og Retfærdighed er gjort Regning paa dets Frihed.

Num. 2. Ethvert Familieliv maa udvikle sig til en individuel Typus, men tillige maa det indeholde Bestræbelsen efter at optage de almindelige sociale Elementer. Familiebevidstheden bliver aandløs, naar den ikke befrugtes af den almindelige Samsundsgehalt. Den eensidige Familiefjærlighed indsnævrer Sjælen og dræber Sandten for Idealet, medens den sande Familiefjærlighed udvikler Sjælens Sympathie for Alt, hvad der har Værd i Livet.

§ 86.

Saaavel ved Familiernes som ved Individernes gjensidige Forhold til hinanden, danner sig en Kreds af friere sociale Forhold, der udvikle Gæstfrihedens, Venstæbets og Selskabelighedens Idee. Disse Forhold faae deres ethiske Betydning ved den gjensidige aandelige Meddelelse og den Personlighedens Gehalt, som derigjennem udvikles. Den

ydre Grændse, indenfor hvilken disse Samsundsformer kunne udvikle sig, bestemmes ved Dannelsens forskjellige Trin; den indre Grændse er bestemt ved Individernes egne Sympathier.

Ann. Menneskekjærlighed kan kun umiddelbart lægge sig for Dagen i specielle Samsundsforhold som

- Kjærlighed til visse, bestemte Individuer. Forsaa- vidt som den derimod ligeligen skal omfatte alle Mennesker, er den enten et tomt Abstractum, eller den maa tænkes som en intellectuel Kjærlighed til Menneskeslægtens Idealer. Ligesom der gives Individuer, der fortrinsviis have uddannet den individuelle, empiriske Menneskekjærlighed, og derfor finde deres egentlige Kreds i Familien og de specielle personlige Forhold, saaledes gives der Individuer, der ere besjælede af en høi intellectuel Kjærlighed til Slægten, hvilken de lægge for Dagen ved selvopoffrende Virksomhed for Kunstens og Videnskabens, for Statens og Kirkens Idealer, men som ikke i samme Grad have uddannet Interessesen for Personer. Den christelige Stræben efter Guds Rige indeholder den ligelige Uddannelse af begge her betegnede Sider.

Ann. 2. I de specielle personlige Samsundsforhold bliver det Dpgave at udvikle Sandsen for det Specifiske i ethvert Forhold, at erhyrve sig en umiddelbar Sikkerhed i at opfatte ethvert Forhold i dets Grændse. Hvad man kalder god Tone, Delicatesse, Discretion, beroer paa denne Sikkerhed i at iagttage Grændsen, hvilket ikke mindre

kræves i det inderligste Kjærligheds, det fortroligste Venstabsforhold, end i den reent formelle Selskabelighed.

§ 87.

De individuelle Samfundsforhold, hvor de mangfoldige subjective Interesser krydse hinanden, vise hen paa en høiere substantiel Formstverden, der speiler sig i Dannelsen. Som Dannelsen er det almindelige Element, hvori de individuelle Forhold bevæge sig, saaledes faaer selve Dannelsen sin Farve og sit Indhold ved det politiske og videnskabelige, det kunstneriske og religiøse Liv, der rører sig i Tidsalderen.

Personlighedens Rige i dets reflecterede Virkelighed.

§ 88.

For at Personligheden kan blive myndig maa den træde ud af de individuelle Sympathiers, af Pietetens og Kjærlighedens Rige og saavel i practisk som i theoretisk Henseende blive sig sit almindelige Indhold bevidst i dets rene Objectivitet. Den maa træde ind i Statens, Kunstens og Videnskabens Verden, hvis Idealer danne en relativ Modsatning til det Godes Ideal, fordi de ikke som dette indeholde det udtrykkelige Hensyn til Individets subjective Billie. Det Gode er vel tilstede i disse Kredse, men paa en indirect Maade. Det fremtræder her gjennem et Andet end sig selv og har derfor kun en reflecteret, en ophævet eller gjenspeilet Virkelighed. Men denne ophævede Virkelighed har det Gode kun givet sig, fordi det herigjennem vil

udvikles til sin sande Virkelighed, til Menigheden, Guds Rige som saadant.

Ann. 1. Familien og Menigheden ere Yderpuncterne i Samfundslivets System og de eneste almindelige Samfundsformer, der umiddelbart udtrykke det Godes Idee. Men for at udvikle det Gode i dets sande Mandelighed behøve de Reflexionens Mellemled. Hvor disse mangle, saaledes at Familien og Menigheden umiddelbart falde sammen, findes kun den patriarchalske, idylliske Tilstand.

Ann. 2. Den Paaastand, at Staten skal have et reent sædeligt Formaal, at Kunsten og Videnskaben desto mere nærme sig til deres Ideal, jo mere de udvikle Livets sædelige og religiøse Gehalt, og den modsatte Paaastand, at disse Sphærer skulle udvikle sig efter en reent Autonomie uden noget moralsk og religiøst Bihensyn, ere medierede i den her antydede Betragtning. Thi det er kun som et Andet end det Gode at disse Idealer skulle indeholde Væsenseenheden med det Gode. Personligheden skal ikke søge sit Eget, men skal opdrages til uegennyttig Kjærlighed og reent Hengivelse til det Gode ved at anskue dette under en anden Skikkelse, end dets egen. At erkjende det Gode i dets umiddelbare Aabenbaring, hvor det directe henvender sig til vor Personlighed, det være sig som den bydende og truende Lov, eller som trostende, beskjærmende Kjærlighed, er ikke vanskeligt; men at erkjende det i dets indirecte

Maabenbarelses, hvor det tilsyneladende ignorerer vor Personlighed, i Historiens Nødvendighed, der overseer Individet, i Videnskabens strenge Former, der ere ligegyldige mod vore subjective Duffer og Længsler, i Kunstens Skjønhed, der ikke ændrer den undrende Bescuer, er det Bansteligere og forudsætter den høiere Dannelse.

Staten.

§ 89.

Staten er Personlighedens Rige i dets formelle Almindelighed og Nødvendighed. Individernes Ret til almindelig Frihed og Lighed realiseres gennem deres nødvendige Ulighed, gennem den systematiske Begrændsning af deres Frihed. Statslivet organiserer sig derfor i forskellige Stænder, og i Forholdet mellem Regjering og Undersaatter. Magtens udviklede System er Statsforfatningen.

§ 90.

Begrebet om Staten er uadskilleligt fra Begrebet om Folket. Folkeaaenderne, hvis naturlige Grændsefjæl er Sproget, give sig ydre Retstilværelse i Staterne. Først naar et Folk kommer til en virkelig Retstilstand, kommer det til virkelig Besiddelse af sine aandelige Eiendomme, kommer det til at føle og vide sig som Folk. Ved Folkelivet faaer Staten sin individuelle Typus. Men den enkelte Folkeaaand kan ikke udvikle sin Eiendommelighed, uden forsaavidt som den sætter sig selv som Led i Folkeaaendernes System, og i levende Berelvirks-

ning med de andre Folkeaaender deeltager i Historiens almindelige Udvikling.

Ann. Ved det høiere almindelige Livsindhold, som Christendommen meddeelte Folkene, fik ogsaa Staten en høiere Betydning end den blot nationale. Oldtidens Stater derimod ere kun nationale; Alt er „Folkeligt“, lige indtil Guderne. Naar man i nyere Tider stundom har villet gjøre det Folkelige til det altomfattende Synspunct, da kan en saadan Bestræbelse kun betragtes som en Eftervirkning af Hedenskabet og Jødedommen. Paa den anden Side kan kun en eensidig Forstands-dannelse ville løsrive det Kosmopolitiske fra det Folkelige.

§ 91.

Statens Sammenhæng med det Godes Idee viser sig deri, at den ydre Retfærdighed finder sin dybere Begrundelse i den indre, at Rettighedernes System garanteres ved Systemet af de indre Forpligtelser, ved det sædelige Sindelag, den gjensidige Tillid og Anerkjendelse. Ikke desto mindre er Staten ikke Sindelagets og Kjærlighedens Rige. Staten som saadan virkeliggjør alene den factiske Retfærdighed og lader denne træde i Kraft i fornuftige Institutioner og Former. Som Statsforfatningen er betinget ved Sæderne, saaledes ere Sæderne betingede ved Statsforfatningen. Gjennem Anskuelser af den i Staten udprægede Lovmæssighed og Nødvendighed udvikles den subjective Retfærdighedsbevidsthed, ligesom denne paa den anden Side svækkes og fordunkles,

hvor Retfærdigheden ikke træder den imøde som en selvstændig, af Individet uafhængig Magt.

§ 92.

For at den borgerlige Dyd kan udvikles maa Individet tilhøre en bestemt Stand, gjøre sig til Organ for et af Statslivets almindelige Formaal. Dyden viser sig da som bestemt Dygtighed og den hertil svarende Troskab. Men Statens forskellige Stænder ere ikke Kaster. Den enkelte Stands Virksomhed er kun samvirkende til det Hele, og den borgerlige Dyd indeholder derfor den udviklede Samfundsbevidsthed. Retfærdighed og aandelig Fædrelandskjærlighed ere dennes væsentlige Elementer.

Ann. Fædrelandskjærlighed er ikke blot den umiddelbare Følelse og Drift, ikke blot Sædvanens Magt, der fængsler os til denne Natur og dette Folkeliv, men den frie, bevidste Leven for Folkeaaendens Idealer. I Erkendelsen af disse skal Folket bedømme og vurdere sin egen Virkelighed, og den naturlige Fædrelandskjærlighed finder heri sit rette Maal og sin Grundse. Det fra Fædrene Nedarvede har kun sandt Værd, forsaavidt som den væsentlige Folkeaaend heri har udpræget sig, og de historiske Grindringer vække kun den sande Begejstring, idet de tillige vække Folkets høiere Selvfølelse. Men den nyere Verdens Folkeidealer ere ikke forskellige fra Slægtens almindelige Idealer. Fædrelandskjærligheden er derfor kun den aandelige Naturform for hiin høiere, almindelige

lige Kjærlighed. Nationaliteten er hellig, fordi den er det Middel, hvorigjennem det i og for sig Hellige, det Evige og Universelle skal optages og tilegnes. Thi skal det Aandelige blive vor virkelige Eiendom, skal det blive Liv og Natur i os, da maa det fremstille sig for os i en hjemlig Skikkelse.

Uadskillelig fra Fædrelandskjærligheden er Pieteten og Beundringen for Nationens store Individder. I Beundringen føle vi vor egen Ringhed, vor Afstand fra den aandelige Storhed, til hvilken vi see op, men tillige hæver Beundringen os over os selv og forvisser os om Virkeligheden af vort eget Ideal. Beundringen indeholder ikke blot Forskjellen, men ogsaa Enheden med det Beundrede. De beundrede Helte ere vore Egne, vore Brødre. Det er vort eget Væsen, der lyser i deres Glænde. I det vi aandeligt knytte os til dem, forenes vi inderligere med selve Idealet. Naar et Folk taber Beundringen og Pieteten for sine store Individder, fornægter det sin egen Aand og taber den høiere Selvagtelse.

§ 93.

Individets Bestemmelse gaaer ikke op i Staten, thi gennem Staten staaer Individet i Forhold til de absolute Idealers Rige, det Rige, hvor Idealerne ere virkelige i deres rene Idealitet. Som de Kredse, hvori Folkeaanden kommer til Bevidsthed om det Aandelige, ere Kunst, Videnskab og Religion Statsformaal, men saaledes at Staten ved at sætte sig disse Formaal tillige forudsætter deres indre

Uafhængighed og Selvstændighed, og herved viser ud over sig selv.

Ann. Ligesom Christendommen i Individet opvakte Dobbeltbevidstheden om det ydre og det indre Menneske, (hvilke den iøvrigt ikke blot adskiller men ogsaa forbinder), saaledes skilte den ogsaa Samsfundsbevidstheden i et dobbelt Rige, nemlig Statens ydre Verden og de absolute Idealers indre Verden. Indenfor denne sidste ere Kunsten og Videnskaben atter at opfatte som det aandelige Ydre og Religionen som det Indre, fordi hine ere Idealets reent objective, denne dets subjective og personlige Virkelighed. Ved denne indadvendte, i sig selv tilbagegaaende Udvikling af Samsfundsbevidstheden adskiller den christelige Tid sig fra den antike Tid, hvor hele Livet umiddelbart manifesterer sig ad extra uden at have noget Mysterium. Derfor bliver Staten Idealets fuldstandige Virkelighed. I Platons berømte Bænk om Staten lægger denne Anskuelse sig klart for Dagen. Religion og Poesie, Kunst og Videnskab bestemmes kun som Momenter og Midler i det politiske Kunstværk.

Kunsten.

§ 94.

I Kunstens eller Skønhedens Rige ansues det absolute Ideal som virkelig, men saaledes, at denne Virkelig-

hed, denne Forsoning af Idealets Bæsen og dets phænomenale Fremtræden selv er phænomenal. Skjønhedens Verden er kun en Skinverden, men dette Skin er selve Idealets og Frihedens. Enhver Nations Kunst svarer til dets Bevidsthed om Frihedens Ideal. Den forskellige Anskuelse af Friheden begrunder den qualitative Forskjel imellem den antike og den christelige Kunst.

§ 95.

Da Friheden er Principet i al aandelig Skjønhed, faa de forskellige Kunster deres Betydning ved at være forskellige Udviklingsstrin i den skjøne Udformelse af Idealet. Poesien er den almindelige Kunst, den Kunst som ingen dannet Nation kan undvære, fordi den har Personligheden selv til sit Indhold. - De andre Kunster indeholde mere en Spaadom om Personlighedens Aabenbaring end denne selv og forholde sig til Poesien som Forjættelsen til Dypfyldelsen. I Poesien udfolder Kunsten sit hele fuldstændige Bæsen.

Ann. 1. Den frie Personligheds Rige har sin høieste forestillede Virkelighed i den dramatiske Kunst. Det levende, folkelige Organ for Fremstillingen af det dramatiske Kunstværk er Theatret.

§ 96.

Uagtet Kunstens inderste Bæsen er Frihed, danner den dog en reen Modsetning til det Ethiske. I Kunstnydelserne glemmer Mennesket Frihedens empiriske Ufuldkommenhed, sin egen mangelfulde Moralitet og fordyber sig alene i Skuet af sin væsentlige Herlighed, i Glæden over at besidde alle Frihedens Mueligheder som Virkeligheder i

Phantasiens Rige. Hvor derimod den ethiske Idee fremtræder som saadan, der indeholder den udtryffeligt det alvorlige practiske Hensyn til det empiriske Menneske og lader sig ikke noie med den blot væsentlige og forestillede Herlighed. Men Ethiken kræver selv Kunstens Uafhængighed og Selvstændighed. Gaves der ingen frie selvstændig Kunst, eller var Kunsten kun Middel for moralske Diemeed, da blev Mennesket ikke frigjort fra den umiddelbare Uafhængighed af det Gode, fra det indskrænkede Hensyn til sin endelige Personlighed, og kom ikke til den rene Glæde over Idealets egen Fuldkommenhed. Derfor maa det Gode forvandle sig til det Skønne og skjule den practiske Alvor.

Num. 1. Det Gode som saadant, det Sædelige og det Religiøse er altid argumentum ad hominem. Saaledes er den reent religiøse Betragtning af Christus uadskillelig fra Individets Betragtning over sin egen Syndighed og Trang til Kristus, og den christelige Prædiken gaaer væsentligt ud paa at bringe Tilhøreren til at anvende Læren paa sig selv. I samme Maal som dette personlige Hensyn tilfødesættes, vil Betragtningen ophøre at være religiøs og antage en æsthetisk eller videnskabelig Character. At der nu gives en reent æsthetisk og videnskabelig Betragtning af Christi Herlighed, at der gives en Glæde over Kristus, som er af anden Art end den Glæde, Synderen føler over sin Frelse, og at hiin Betragtning og Glæde er berettiget, dette maa erkjendes som grundet i Ethikens egen Fordring.

Num. 2. Bestridelsen af Kunstens ethiske Gylbighed udspringer deels af en egoistisk Kjærlighed til det Gode, deels af en raa Forestilling om det Sande. Men Bestridelsen af Kunsten kan ogsaa udspringe af en hoiere Sandhedsbevidsthed, naar Kunsten vil tillagge sig en anden Væsenhed end den phænomenale. Fra dette Synspunct maa man betragte Platos Bestridelse af Digtekunsten. Han vil have Digterne udelukkede af sin Stat, fordi de lærte Folket det Usande og bibragte det falske Forestillinger om Guderne. Oldtiden tillagde nemlig den digtende Phantasies Forestillinger umiddelbar religiøs Betydning. Kunsten havde ikke fattet sig selv som Kunst og var ikke kommen til klar Bevidsthed om Illusionens Natur. Platos Polemik er derfor Tankens Polemik mod Mythologien. Det Samme gientager sig paa Reformationstiden i Protestanternes Forkastelse af de catholske Billeder, der spille en saa vigtig Rolle i den kirkelige Mythologie. I Catholicismen og Hedenkabet er Kunsten sammenblandet med Religionen og i dette phantastiske Lys fremstaae Mythologiens og Dvertroens Skikkelser. Først i Protestantismen finder Kunsten sin rette Grændse og kun i denne Sondring kan Religionen forsones sig med den og Videnskaben retfærdiggjøre den.

§ 97.

Idet Kunsten er Formaal i sig selv bliver den tillige

et sandt Middel for det sædelige Liv. Den æsthetiske Nydelse, der i og for sig har sædeligt Værd, indeholder tillige Impulsen til sædelig Virksomhed. Menneskets Glæde over sin væsentlige Herlighed, over Forsoningen af Frihed og Nødvendighed, Aand og Natur, maa opvække Bestræbelsen efter at ophæve Idealets blot forestillede Tilværelse og give det reel Tilværelse, at omsætte det Æsthetiske i det Ethiske. Det er Kunstens tause Fordring til Mennesket, at han skal udføre det, hvorom den selv kun er en Spaadom, og Kunsten selv sender Mennesket tilbage til det practiske Verdensliv. Individer, der kun hendømme Livet i æsthetiske Nydelser, der kun vilde fryde sig ved Idealets fortryllende Skin og ved Frihedens Billede, men unddrage sig for Arbejdet i den alvorlige Virkelighed, have ligesaalidt fattet Kunstens som Livets Betydning. Kun de Individer, der saavel udad som indad leve for den virkelige Frihed, kunne fatte den sande Glæde over det æsthetiske Ideal.

Widenskaben.

§ 98.

I Videnskaben har det absolute Ideal aflagt Skindet, og Personligheden bliver sig selv objectiv i Tankens og Begrebets rene Former. Som den begribende Erkjendelse af Idealets Virkelighed, af Frihedens absolute Realitet, bestemmer Videnskaben sig som Idealisme.

§ 99.

De forskellige Led af den gennemførte Idealismes System ere relative Totalformer for Fremstillingen af Fri-

heden som det Absolute. Den speculative Logik ender med Erkjendelsen af Frihedens Categorier som den Categorier der afflutter Tænkningens hele System. Den teleologiske Tanke erkjendes som den altomfattende Grundtanke, der begribeliggjør hele Virkeligheden, fordi denne Tanke er det Fornuftige, det Begribelige selv. Naturphilosophien reproducerer Naturens indre Idealisme, forklarer Materien til Aand, Nødvendigheden til Frihed, men ender med den Indsigt, at den teleologiske Tanke ikke afflutter sig indenfor Naturens Omkreds, at Naturen har sit Maal udenfor sig. Aandsphilosophien har Personligheden selv til sin Gjenstand, fremstiller de forskjellige Stadier af dens Udvikling, og slutter med Erkjendelsen af Guds Rige som Centraliseringen af det hele Universum, dets fuldkommede Begreb.

§ 100.

Hyvad den skønne Form er i Kunsten, det er Metodens frie Nødvendighed i Videnskaben. Videnskabens Interesse for sin Gjenstand er ikke den subjective, personlige, men den logiske og metaphysiske Interesse. Det Gode selv har kun Værd og Betydning for den rene Videnskab, forsaavidt som det erkjendes som det høieste Sande, som den høieste metaphysiske Realitet. I denne reent theoretiske Frihed, der er uafhængig af alle practiske Formaal, hæver Videnskaben sin Selvstændighed ligeoverfor Staten og Kirken.

§ 101.

Behandles Videnskaben kun som Middel for Staten, da fremkommer det practiske Barbarie. Men den intelli-

gente Stat erkjender den fribaarne Videnskabs Ret, betragter den som Formaal i sig selv og drager derved den sande Nytte af Videnskaben. Det reent Videnskabelige er her det eneste Practiske. De af Statens Borgere, der ikke skulle virke for blot underordnede og particulaire, men for almindelige Formaal, som skulle virke belærende, ledende og ordnende ind paa Livet, maae have bemægtiget sig Principerne for denne Virksomhed, maae være istand til at vsee deres Indsigt af den levende, oprindelige Kilde. Men de sande Principer hentes ikke i den halve, men i den hele Videnskab. Den Betydning, en Stat tillægger Videnskaben, lægger den practisk for Dagen i sit Forhold til Universitetet og Litteraturen.

§ 102.

Gjør Videnskaben sig kun til Middel for Kirken, da fremkommer det scholastiske, det middelalderlige Barbarie. I den protestantiske Kirke, hvor Troen har frigiort sig fra den synlige Kirkes Auctoritet, hvor Wissheden grundes i Troens egen saliggjørende Kraft, er Tankens Frihed uadskillelig fra Troens. I den Kirke, hvor Troen findes i dens dybeste Underlighed, reiser ogsaa Videnskaben sine skarpeste Tvivl. Ligesaalidt som Videnskaben scholastisk maa bygges paa den synlige Kirkes Auctoritet, ligesaalidt maa den pietetistisk bygges paa den troende Personligheds Gemytsstilstande og Følelser. En blot „opbyggelig“ Videnskab er kun Troens Echo, dens tautologiske Omskrivning, istedetfor at Troen skal vinde den sande Begrundelse og Frihed derved, at dens Sandhed bekræfter sig for den ad en anden og modsat Veie, at den bevidnes af en anden Røst, end Troens.

Sandheden maa sees dobbelt, deels fra Troens og Livets practiske Standpunct, deels fra Sandhedens eget. At paa-
staae, at det kun er Menneffets Pligt at troe men ikke at
vide, er det Samme som at nægte Sandhedens egen Ret
til at vides af Menneffet.

§ 103.

Som den videnskabelige Theorie i og for sig er sae-
delig Praxis, saaledes maa den tillige indeholde Impulsen til
at gestalte det erkjendte Ideal i Livets individuelle Virkelig-
hed. Kunsten indeholder denne Fordring kun skjult, men
Videnskaben udtaler den udtrykkelig idet den ikke blot er
theoretisk, men practisk Videnskab eller Ethik. Magtet
Ethiken udtaler sine Fordringer i Tankens rene Almindelig-
hed er den dog tillige paa ethvert Punct argumentum ad
hominem, forsaavidt som den opfordrer Individet til at
befrie Idealet fra dets tanfte Tilværelse og give det levende,
personlig Virkelighed. Den rene Tanke maa gjensødes i det
rene Hjerte, Tankens Idealisme maa forvandles til Villiens
Idealisme.

§ 104.

Denne Villiens Idealisme, der er Magten over Ver-
den, fordi den centraliserer hele Objectiviteten til Personlig-
hedens Middelpunct, forudsætter den ved Christus stiftede
Forsoning og Forløsning, og opnaaes kun ved Livet i den
christelige Menighed, den hellige Villies Rige. Villiens
Mysterium er forborgent i hele den forchristelige Tid. Den
hedenske Verden er hængsunket i det politiske, det æsthetiske
og videnskabelige Ideal, men magter ikke at tage Verdens

Herlighed tilbage i det rene Hjerte, i Villiens skjulte Menneſte. Israels Folk er vel henvendt mod det religiøſe Ideal, men Menigheden er hildet i den politiffe Folkeaaands Skranke. Guds Rige har kun en skjult, en bunden Tilværelſe.

Personlighedens Rige i dets absolute Virkelighed.

Menigheden, Guds Rige ſom ſaadant.

§ 105.

Den perſonlige Eenhed af Gud og Menneſte, der er aabenbaret i Chriſtus, udvikles i de Troendes Samfund. Fra den anden Adam ſom den hellige Villies Fødselpunct i Historien, udbreder Guds Rige ſig, hvis Formaal ikke nærmefl er Menneſteſlægtenſ Cultur, dens Dannelses og Oplyſning, men dens Frelſe og Salighed. Idet Slægten gjensfodes ſom Guds Menighed, ſom Herrens myſtiſke Legeme, høves den ikke blot til et høiere Erkjendelsens, men til et høiere Exiſtensens og Livets Trin. Gud tager ſom Helig-Mand Bolig i Menneſteſlægten og idet han ſom Menighedens Mand er heel og udeelt tilſtede i hver enkelt troende Sjæl, fuldbyrder han ſig ſelv ſom den evige Kjærlighed. Herrens Menighed er Skabningens Allerheligſte, det Punct, hvor Verdensudviklingen naaer ſin Afſlutning, fordi Livet forſt her finder ſig i ſin Fylde.

§ 106.

Som det Troens og Kjærlighedens Samfund, hvis Liv er forborgent i Gud, er Kirken den uſynlige; men

Kirken gjør sit usynlige Væsen synligt ved at træde ud i en bestemt Confession og Cultus, hvorved den tillige træder i et bestemt Forhold til Staten.

§ 107.

For at Guds Rige kan aabenbares som Centraliseringen af hele Verdenslivet, maa Verdenslivet udvikle sig i sin frie Selvstændighed som et Andet end Guds Rige. Menighedens Udvikling er betinget ved Statens, Kunstens og Videnskabens frie Udvikling. I samme Maal som Verdensbevidstheden naaer en alsidig Udfoldelse, kunne ogsaa Taa- degaverne, Troen, Haabet og Kjærligheden, udfolde den hele indre Rigdom af deres himmelske Kræfter.

Num. 1. Det ligger i Sagens Natur, at den første apostoliske Menighed, skjøndt den efter sit Væsen er urbillig for alle efterfølgende Tider, ikke kan være det efter sin Form, forsaavidt som Menigheden i sin Begyndelse kun kunde fremstille sig under Familiens Typus. „De Troende vare eet Hjerte og een Sjæl og ingen havde nogen Eieendom for sig selv, men de havde Alt fælleds“ (Apostl. G. 4, 32). Hvor skjønt dette Billede end er, saa har hiin Tilstand dog kun forsvindende Betydning. Idet Menigheden træder i et indre Forhold til Staten, gjør den det store qualitative Fremskridt i sin Udvikling, hvorved dens Begreb først bliver sat.

Num. 2. Statens Christelighed beroer ikke derpaa, at den, hvad Catholikerne og Pietisterne fordre, an-

tager en umiddelbar religiøs Charakteer; men derpaa, at det samme almindelige Princip, hvilket Kirken udvikler gennem Religionens Kategorier, udvikles gennem Statens egne Kategorier. Det er Mangel paa Aandsfrihed ikke at kunne erkjende det christelige Princip i andre Former, end den religiøse.

§ 108.

Confessionsforskjellen mellem Catholicismen og Protestantismen faaer ethist Betydning derved, at Begrebet om Aandens Udvikling, om Forholdet mellem Idealet og Virkeligheden bestemmes paa forskjellig Maade. Catholicismens Udvikling er kun quantitativ, fordi den væsentligt slaaer sig til Ro ved en bestemt historisk Form, ved et relativt Udviklingsstrin af Idealet. Den misgjenker Udviklingens negative Moment og tør ikke sætte sit timelige Liv til for at vinde det evige. I Protestantismen er ethvert Fremstridt kvalitativt; Idealet udvikler sig gennem en uafbrudt Metamorphose, gennem en fortsat Død og Opstandelse. Af den dybere Bevidsthed om Virkelighedens Afstand fra Idealet udspringer Protestantismens sædelige Alvor, der indvier sig til Tankens og Villiens Arbejde.

Ann. Confessionsforskjellen er i det Religiøse det Samme, hvad Nationalforskjellen er i det Verdslige. Uagtet den confessionelle Forskiel udvikler sig af selve den religiøse Idee, hænger den dog inderligt sammen med de nationale Forskielle. Saaledes

er Catholicismen nær beslagtet med Sydens, Protestantismen med Nordens Folkeaaender.

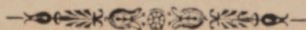
§ 109.

Til Confessionen slutter sig den kirkelige Cultus, i hvilken Menigheden samler sig fra Verdenslivet for at opbygges ved Guds Riges umiddelbare Nærværelse. Denne Guds Riges levende og virkelige Nærværelse bevirkes for medelst Ordet og Sacramenterne. Den christelige Prædiken er ikke Udtalelsen af en speculativ Viisdom, men den troende Forkyndelse af Evangeliets Sandhed til Salighed, og Sacramenterne ere ikke æsthetiske Sindbilleder, men levende Naademidler, for medelst hvilke Mennesket personligt deelagtiggjøres i Forsoningens Mystorium. Den protestantiske Cultus adskiller sig derved fra den catholske, at den lader Religionen virke ved sin egen Kraft, og anviser det Æsthetiske en relativ og underordnet Betydning i Kirken, hvorimod i den catholske Cultus Opbyggelsen fortrænges af den æsthetiske Nydelse.

Ann. Nagtet den christelige Prædiken hverken skal frembringe Philosophiens eller Poesiens Virkninger, maa den dog staae i et indre Forhold til Menighedens videnskabelige og æsthetiske Bevidsthed. Men det Speculative og det Æsthetiske maa her, saavel som i de øvrige Cultus-Momenter, have en skjult, en ophavet Tilstedeværelse; det tør ligesaa lidt træde selvstændigt frem i Religionen, som det Religiøse og Moralske tør træde selvstændigt frem i Kunsten.

§ 110.

Guds Riges umiddelbare Nærvarelse i Cultus indeholder tillige Forjættelsen om det evige Liv som et tilkommende. Til Religionens Forjættelser knytte sig de ethiske Forpligtelser, og Kirken sender den Troende tilbage til Verdenslivet for at arbejde i Haabet om Guds Riges Komme.



2 1101

Gutes Glück wünschte ich Ihnen
 und Ihrer Familie zu sein. Ich
 hoffe, Sie werden bald wieder
 nach Hause kommen. Ich
 werde Sie dann wieder
 sehen. Ich liebe Sie
 sehr. Ich bin Ihre
 treue Freundin
 Maria

